VOCABULAIRE DE THÉOLOGIE BIBLIQUE



cerf

LISTE DES COLLABORATEURS

François AMIOT, P.S.S. — Jean-Louis d'ARAGON, S.J. *(Montréal)*. — Jean AUDUSSEAU, s.m.m. *(Marseille)*. — Charles AUGRAIN, P.S.S. *(Angers)*. — † Paul AUVRAY, P.O. — † André BARUCQ, S.D.B. *(Lyon)*. — Evode BEAUCAMP, O.F.M. *(Montréal)*. — Paul BEAUCHAMP, S.J. *(Paris)*. — Gilles BECQUET, f.m.c. *(Loris, Loiret)*. — † Pierre BENOIT, O.P. *(Jérusalem)*. — Marie-Emile BOISMARD, O.P. *(Jérusalem)*. — † Pierre-Émile BONNARD. — Jean BRIÈRE, P.S.S. *(Angers)*. — Mgr Jean-Baptiste BRUNON, P.S.S. *(Tulle)*. — Jules M. CAMBIER, S.D.B. *(Louvain-la-Neuve)*. — Jean CANTINAT, C.M. *(Paris)*. — Henri CAZELLES, P.S.S. *(Paris)*. — Jean CORBON *(Beyrouth)*. — André DARRIEUTORT *(Dax)*. — Jean DELORME *(Lyon)*. — † Mgr Albert DESCAMPS. — Raymond DEVILLE, P.S.S. *(Paris)*. — Marcel DIDIER *(Namur)*. — François DREYFUS, O.P. *(Jérusalem)*. — † Jean DUPLACY. — Jacques DUPONT, O.S.B. *(Ottignies, Belgique)*. — Jean-Marie FENASSE, O.M.I. *(Bruxelles)*. — André FEUILLET, P.S.S. *(Paris)*. — † René FEUILLET, P.S.S. *(Paris)*. — † Jean de FRAINE, S.J. — Pierre-Marie GALOPIN, O.S.B. *(Tournay, Htes-Pyr.)*. — † Augustin GEORGE, S.M. — Jean GIBLET *(Louvain)*. — Félix GILS, C.S.Sp. *(Chevilly, Val-de-Marne)*. — Raymond GIRARD, P.S.S. *(Marseille)*. — Pierre GRELOT *(Paris)*. — Jacques GUILLET, S.J. *(Paris)*. — Edgar HAULOTTE, S.J. *(Paris)*. — Charles HAURET *(Strasbourg)*. — Edmond JACQUEMIN, O.C.R. *(Scourmont)*. — Michel JOIN-LAMBERT, P.O. *(Strasbourg)*. — Marc-François LACAN, O.S.B. *(Hautecombe)*. — Paul LAMARCHE, S.J. *(Paris)*. — Xavier LÉON-DUFOUR, S.J. *(Paris)*. — Colomban LESQUIVIT, O.B.S. *(Bismark, N. Dak., U.S.A.)*. — Stanislas LYONNET, S.J. *(Rome)*. — † Donatien MOLLAT, S.J. — René MOTTE, O.M.I. *(Solignac, Vienne)*. — † Armand NÉGRIER, P.S.S. — Joseph PIERRON, M.E.P. *(Paris)*. — Ignace de la POTTERIE, S.J. *(Rome)*. — Maurice PRAT, S.M.A. *(Paris)*. — Jean RADERMAKERS, S.J. *(Bruxelles)*. — Marie-Léon RAMLOT, O.P. *(Toulouse)*. — Henri RENARD *(Lille)*. — Bernard RENAUD *(Strasbourg)*. — André RIDOUARD *(Poitiers)*. — † Béda RIGAUX, O.F.M. — Léon ROY, O.S.B. *(Fontgombault)*. — Pierre SANDEVOIR *(Paris)*. — Daniel SESBOÜÉ *(Le Mans)*. — † Ceslas SPICQ, O.P. *(Fribourg, Suisse)*. — Paul de SURGY *(Brest)*. — Ladislas SZABÓ, S.J. *(Beyrouth)*. — Paul TERNANT, P.B. *(Jérusalem)*. — Charles THOMAS, P.S.S. *(Nantes)*. — Albert VANHOYE, S.J. *(Rome)*. — Jules de VAULX *(Nancy)*. — André-Alphonse VIARD, O.P. *(Rome)*. — Claude WIÉNER *(Bobigny, Seine-St-Denis)*.

VOCABULAIRE
DE
THÉOLOGIE BIBLIQUE

publié sous la direction de
Xavier LÉON-DUFOUR

† Jean DUPLACY, † Augustin GEORGE,
Pierre GRELOT, Jacques GUILLET,
† Marc-François LACAN

LES ÉDITIONS DU CERF

NIHIL OBSTAT
31 juillet 1969
Maurice JOURJON
Doyen de la Faculté de Théologie de Lyon
Cens. déput.

IMPRIMATUR
8 août 1969
† Cardinal A. RENARD
Archevêque de Lyon

Imprimé en France

© *Les Éditions du Cerf,* 1970

www.editionsducerf.fr

24, rue des Tanneries
75013 Paris

ISBN 978-2-204-10120-2

AVANT-PROPOS

L'édition du Missel biblique *était accompagnée d'un court* Vocabulaire biblique, *rédigé dès 1945 par le Père Xavier Léon-Dufour. La préparation de ce lexique fit voir à son auteur la nécessité d'un ouvrage plus approfondi, qui pourrait guider le clergé et les fidèles dans la lecture de la Bible, les amener à une meilleure intelligence de la Parole de Dieu, leur permettre de mieux l'annoncer à leurs frères. Sur une base technique, les thèmes théologiques principaux y seraient présentés de façon assimilable. En raison de sa double ambition, scientifique et pastorale, l'entreprise était difficile. C'est seulement en janvier 1958 qu'elle put être envisagée de façon sérieuse, à l'occasion d'une rencontre des exégètes de la région lyonnaise. Dans l'intervalle, des ouvrages analogues avaient paru, aussi bien protestants que catholiques. Il sembla néanmoins qu'aucun d'entre eux ne répondait exactement au programme envisagé : une série de synthèses au service de la pastorale. L'œuvre fut donc mise en chantier.*

Le comité qui en avait pris la responsabilité fit appel à l'ensemble des professeurs d'Écriture sainte de langue française. Les articles se trouvèrent finalement répartis entre soixante-dix collaborateurs. Ceux-ci acceptèrent de travailler à un ouvrage qui ne serait pas une simple collection de monographies juxtaposées, mais vraiment une œuvre commune. Tout au long de la rédaction, les échanges furent incessants entre eux et les membres du comité. Avant d'être livrées à l'impression, les notices firent l'objet de révisions qui ont abouti à des modifications diverses, parfois à de profonds remaniements. Les doubles signatures apposées au bas du tiers d'entre elles sont la trace visible de cette étroite collaboration, commandée par l'option initiale qui en avait fixé le but. La coordination de tout le travail a été assurée par le P. Xavier Léon-Dufour, secrétaire du comité. Assisté surtout par M. l'abbé Pierre Grelot, il a effectué la révision dernière et veillé à la cohérence finale de l'ouvrage. En vue du bien commun, les divers collaborateurs sont entrés dans cette voie difficile, ils ont accepté de mettre en discussion tel résultat de leurs recherches, de modifier telle de leurs perspectives, de renoncer même à une vue personnelle. Nous les en remercions vivement. L'ouvrage est donc en toute vérité le fruit d'un travail d'équipe, avec tout ce que cela suppose d'entente et d'abnégation, pour produire une œuvre d'Église.

A la liste des collaborateurs, il faudrait ajouter les noms de ceux qui nous ont aidés de leurs conseils, dans l'ordre liturgique ou pastoral, dans la réfection littéraire des notices ou la vérification des références, dans la correction des épreuves. Nous évoquerons seulement le souvenir de deux morts, le Père Victor Fontoynont, S.J., qui fut le premier inspirateur de l'ouvrage, et M. le chanoine Albert Gelin, P.S.S., qui fut l'un des premiers membres de notre comité.

***

Cet ouvrage a été conçu dans une perspective de théologie biblique. Son titre justifie le choix des mots retenus pour les notices et la manière dont celles-ci sont traitées. Nous avons écarté tout ce qui lui aurait donné l'allure d'une encyclopédie. Le lecteur n'y trouvera pas d'articles de type archéologique (noms de lieux, de personnes, etc.), ou purement historique (dates des livres, détail des institutions, etc.), ni d'exposés généraux sur l'exégèse (questions de méthode, théories critiques, etc.). Toutefois, dans la mesure

*où des renseignements de ce genre peuvent contribuer directement à l'intelligence théologique de la Bible, ils sont signalés en passant, ou font même parfois l'objet d'un paragraphe. Certaines données indispensables sont également rassemblées dans la seconde partie de l'*Introduction *: chacun des Livres saints y est situé dans le temps et dans le mouvement des idées.*

Sur un terrain ainsi dégagé, on pouvait donner un peu d'ampleur aux thèmes majeurs de la révélation. Autant que possible, ils ont été reliés aux données de l'histoire des religions ; dans un certain nombre de cas, leur prolongement liturgique ou doctrinal a été indiqué. L'essentiel, néanmoins, se trouve dans l'esquisse des thèmes, conduite généralement suivant l'ordre historique. En effet le Vocabulaire de théologie biblique *se soucie moins d'analyser le contenu sémantique de mots importants parmi ceux dont l'Écriture use habituellement, que d'explorer le contenu doctrinal de thèmes qui s'expriment souvent dans un vocabulaire varié. La base sémantique est toujours supposée, parfois même sobrement indiquée ; mais on s'efforce surtout de guider le lecteur dans l'enchevêtrement des idées qui émergent des textes, en traçant des avenues. C'est pour répondre à cette nécessité que les vocables des titres ont été choisis : on ne parlera pas du* conseil *de Dieu, mais de son* dessein, *pour se conformer à l'usage actuel ; les articles consacrés au* rire *ou à la* fierté *supposent une confrontation entre les données bibliques et la mentalité d'aujourd'hui (plusieurs termes hébreux ou grecs convergent dans notre terme actuel de fierté), etc. Prendre ainsi le point de vue du lecteur, c'était courir un risque : celui de quitter le domaine des données concrètes de l'Écriture pour verser dans la conférence ou l'homélie. Nous espérons l'avoir surmonté grâce à un souci constant d'objectivité et de rigueur.*

*Malgré l'effort de synthèse qu'il représente, le livre garde, comme tout Vocabulaire, un caractère analytique. Pour remédier quelque peu à cet inconvénient, l'*Introduction *s'efforce de préciser ce qui en fera l'âme : une initiation au langage de la Bible, en vue d'ouvrir les voies à une théologie biblique. En outre, à la fin de chaque article, le lecteur est renvoyé à d'autres articles, qui lui permettent d'en compléter le thème majeur ; de nombreuses astérisques* (*) *jalonnent le texte, rappelant sans cesse qu'il ne faut pas se fier au seul bon sens pour déterminer la signification et la portée des termes. On a renoncé à offrir, à propos de chaque mot, une bibliographie ; réduite aux ouvrages de langue française, elle aurait été souvent trop pauvre, et sans doute vite dépassée.*

Les auteurs n'ont pas cherché à fournir les références bibliques de façon exhaustive. Il existe à cet effet des Concordances *qui sont des instruments de travail indispensables. Mais une objectivité de ce type, toute matérielle, eût été illusoire dans le projet adopté. Le livre, nous l'avons noté, se veut synthétique. Certes l'exégète redoute à juste titre les synthèses, car il connaît la complexité comme la parcimonie des éléments dont il dispose ; au terme de son étude, il préférerait souvent réserver son jugement, se contentant de présenter telles quelles ses analyses. Mais son lecteur, lui, ne peut se passer complètement de synthèses : en dépit des précautions prises, il en fabriquera pour son propre compte, en regroupant à sa façon des matériaux qui se voulaient purement objectifs. A de telles synthèses, fort risquées, ne doit-on pas préférer celles que, modestement, propose le spécialiste ? Nous avons donc tenté l'aventure, voulant éviter à ceux qui utiliseront cet ouvrage l'impression de se perdre au milieu d'une poussière de données éparses ou la tentation de les rassembler en constructions artificielles.*

L'avenir dira si le Vocabulaire de théologie biblique *répond à la fois aux exigences, souvent divergentes, du savant et du fidèle. Ses auteurs voudraient, grâce au dialogue qu'il peut ouvrir entre l'exégète d'une part, le théologien et le pasteur d'âmes d'autre part, qu'il devienne peu à peu moins imparfait.*

Janvier 1958 — Octobre 1961. LE COMITÉ

AVANT-PROPOS DE LA NOUVELLE ÉDITION

Sept années se sont écoulées depuis le lancement de cet ouvrage, désormais connu sous le sigle VTB. *L'accueil a dépassé l'attente. Soixante-dix mille exemplaires en langue française se sont répandus dans tous les milieux chrétiens. Sans exagération, son audience sera bientôt mondiale, puisqu'il a déjà paru en allemand, anglais et américain, chinois, croate, espagnol, grec, hongrois, italien, japonais, néerlandais, polonais, portugais, russe et en viet-namien ; enfin la traduction est sur le point d'être achevée en arabe, en coréen, en tamil et en tchèque.*

Une nouvelle édition s'imposait, qui, dans la mesure du possible, tiendrait compte des suggestions reçues depuis la parution du VTB. *La plupart des articles ont été revus et corrigés par leurs auteurs respectifs. Quarante nouvelles notices viennent compléter la première édition sur des points parfois importants : Aaron, Abel, adieux, adultère, anathème, angoisse, apparitions du Christ, cendre, cité, colombe, conscience, courir, cupidité, déception, droit, hérésie, Jésus-Christ, Josué, magie, Melchisédech, Noé, parfum, pèlerinage, prédestiner, Providence, responsabilité, schisme, sel, sépulture, serment, sexualité, signe, songes, tendresse, tête, vertus & vices, veuves, vieillesse, violence, Yahweh.*

Des renvois plus nombreux et plus détaillés ont été placés à la fin des articles pour aider le lecteur soucieux d'approfondissement à trouver sans peine un complément d'information sur le thème qui l'intéresse. Pour une utilisation plus commode, les mots qui, sans être l'objet propre d'une notice, peuvent être rattachés à l'une ou à l'autre ont été insérés dans le courant du livre, à leur place alphabétique ; ainsi pouvait être supprimée la Table analytique *qui figurait à la fin de la 1re édition. Par exemple, l'on trouve successivement :* Aaron *(notice, avec ses renvois propres)*, abandon *et* Abba *(renvois à plusieurs notices)*, Abel *(notice, avec ses renvois propres), etc. Ce travail a été méthodiquement effectué pendant de longs mois par Mlle Jacqueline Thevenet, sous la responsabilité du Père Xavier Léon-Dufour.*

Dans ces mots divers, le lecteur ne trouvera certes pas tous ceux qui ont une portée ou une saveur théologique, ni même tous les synonymes des notices traitées. Par contre, il y reconnaîtra certains termes traditionnels qui ont un appui dans le langage biblique, tels décalogue, dépôt..., *quelques mots apparentés aux notices, tels* diable, route..., *quelques vocables courants que l'on pourrait s'étonner de ne pas voir traités, tels* eschatologie, parousie..., *ou enfin les mots qui, pour raison de sobriété, ont été groupés sous une seule entrée, ainsi* guérison, tentation, mal. *Le plus souvent, des précisions sur le paragraphe concerné orientent le lecteur dans l'ensemble d'une notice, mais sans restreindre pour autant sa curiosité.*

Un Index *est proposé en fin de volume par le Père Marc-François Lacan afin d'aider à regrouper les thèmes dispersés dans le* VTB *selon l'ordre alphabétique. Une note de cet Index en justifie la composition et précise le mode d'utilisation.*

AVANT-PROPOS DE LA NOUVELLE ÉDITION

Nous avions espéré offrir aux lecteurs de la 1re édition un livret séparé qui eût épargné l'achat de ce nouveau volume. Nous avons dû y renoncer, dans leur intérêt même. En effet les transformations des notices anciennes sont si nombreuses et si dispersées qu'elles n'auraient pû être reproduites dans le livret projeté ; d'autre part, les subdivisions ont été souvent modifiées au point que les renvois auraient été difficiles à utiliser avec la 1re édition. Il nous a donc semblé plus honnête de ne pas amener le lecteur à faire une opération provisoire et peu utile.

Nous sommes persuadés que cette nouvelle édition n'est ni définitive ni parfaite ; nous espérons toutefois qu'elle représente un progrès appréciable sur la précédente, et nous souhaitons que sa carrière soit aussi étendue et aussi féconde.

Septembre *1968*. LE COMITÉ

SIGLES & ABRÉVIATIONS

LIVRES DE LA BIBLE

Ab	Abdias
Ac	Actes des Apôtres
Ag	Aggée
Am	Amos
Ap	Apocalypse
Ba	Baruch
	Ben Sira = Siracide
1 Ch	1er livre des Chroniques
2 Ch	2me livre des Chroniques
1 Co	1re épître aux Corinthiens
2 Co	2me épître aux Corinthiens
Col	Épître aux Colossiens
Ct	Cantique des cantiques
Dn	Daniel
Dt	Deutéronome
	Ecclésiaste = Qohélet
	Ecclésiastique = Siracide
Ep	Épître aux Éphésiens
Esd	Esdras
Est	Esther
Ex	Exode
Ez	Ézéchiel
Ga	Épître aux Galates
Gn	Genèse
Ha	Habaquq
He	Épître aux Hébreux
Is	Isaïe
Jb	Job
Jc	Épître de Jacques
Jdt	Judith
Jg	Livre des Juges
Jl	Joël
Jn	Évangile selon saint Jean
1 Jn	1re épître de saint Jean
2 Jn	2me épître de saint Jean
3 Jn	3me épître de saint Jean
Jon	Jonas
Jos	Livre de Josué
Jr	Jérémie
Jude	Épître de Jude
Lc	Évangile selon saint Luc
Lm	Lamentations
Lv	Lévitique
1 M	1er livre des Maccabées
2 M	2me livre des Maccabées
Mc	Évangile selon saint Marc
Mi	Michée
Ml	Malachie
Mt	Évangile selon saint Matthieu
Na	Nahum
Nb	Nombres
Ne	Néhémie
Os	Osée
1 P	1re épître de saint Pierre
2 P	2me épître de saint Pierre
Ph	Épître aux Philippiens
Phm	Épître à Philémon
Pr	Proverbes
Ps	Psaumes
Qo	Ecclésiaste (Qohélet)
1 R	1er livre des Rois
2 R	2me livre des Rois
Rm	Épître aux Romains
Rt	Ruth
1 S	1er livre de Samuel
2 S	2me livre de Samuel
Sg	Sagesse
Si	Ecclésiastique (Siracide)
So	Sophonie
Tb	Tobie
1 Th	1re épître aux Thessaloniciens
2 Th	2me épître aux Thessaloniciens
1 Tm	1re épître à Timothée
2 Tm	2me épître à Timothée
Tt	Épître à Tite
Za	Zacharie

TRANSCRIPTIONS

DE L'HÉBREU

'	aleph
ḥ	ḥeth
'	aïn
ṣ	çadé
s	sin et samek
š	shin
ṭ	téth
th	taw
y	yod

DU GREC

h	esprit rude
è	η
y	υ

ABRÉVIATIONS COURANTES

AT	Ancien Testament
NT	Nouveau Testament
LXX	Version grecque de l'AT par les Septante
Vulg.	Version latine vulgate de la Bible
hb.	hébreu
gr.	grec
lat.	latin
s	et le verset suivant
ss	et les deux versets suivants
p	et les textes parallèles
cf	voir
vg	par exemple

RENVOIS

* pour préciser le sens d'un mot, se reporter à la notice indiquée.

→ pour approfondir le sujet, se reporter aux notices indiquées, les lettres et les chiffres marquant leurs subdivisions. A l'intérieur des renvois, le zéro désigne une introduction, soit à l'ensemble, soit à une partie de la notice.

Exemples de références

1 Co 2,7	1re aux Cor., chapitre 2, verset 7
1 Co 2,7s	» chap. 2, vv. 7 et 8
1 Co 2,7ss	» chap. 2, vv. 7, 8 et 9
1 Co 2,7-10	» chap. 2, vv. 7 à 10 inclus
1 Co 2,7...	» chap. 2, vv. 7 et suivants
1 Co 2,7—3,4	» chap. 2, v. 7 au chap. 3, v. 4 inclus
1 Co 2,7.15	» chap. 2, v. 7 et 15
1 Co 2,7; 4,6	» chap. 2, v. 7 et chap. 4, v. 6

Ps 55,23 = 1 P 5,7 : le texte du psaume est cité par Pierre

N. B. — Le lecteur trouvera dans l'*Introduction*, pp. XXVIII-XXIX, l'explication ou la désignation de certains termes ou de certains ouvrages extra-bibliques : ainsi *Hénoch*, *Jubilés*, *Psaumes de Salomon*, *Midrashim*, *Targums*...

SIGLES DES SIGNATURES DES COLLABORATEURS

AAV André-Alphonse VIARD
AB André BARUCQ
ADa André DARRIEUTORT
ADes Albert DESCAMPS
AF André FEUILLET
AG Augustin GEORGE
AN Armand NÉGRIER
AR André RIDOUARD
AV Albert VANHOYE

BRe Bernard RENAUD
BRi Béda RIGAUX

CA Charles AUGRAIN
CH Charles HAURET
CL Colomban LESQUIVIT
CS Ceslas SPICQ
CT Charles THOMAS
CW Claude WIÉNER

DM Donatien MOLLAT
DS Daniel SESBOÜÉ

EB Évode BEAUCAMP
EH Edgar HAULOTTE
EJ Edmond JACQUEMIN

FA François AMIOT
FD François DREYFUS
FG Félix GILS

GB Gilles BECQUET

HC Henri CAZELLES
HR Henri RENARD

IdlP Ignace de la POTTERIE

JA Jean AUDUSSEAU
JB Jean BRIÈRE
JBB Jean-Baptiste BRUNON
JCa Jules CAMBIER
JCan Jean CANTINAT
JCo Jean CORBON
JDel Jean DELORME
JDt Jacques DUPONT
JDu Jean DUPLACY
JdF Jean de FRAINE
JG Jacques GUILLET
JGi Jean GIBLET
JLA Jean-Louis d'ARAGON
JMF Jean-Marie FENASSE
JP Joseph PIERRON
JR Jean RADERMAKERS
JdV Jules de VAULX

LR Léon ROY
LS Ladislas SZABÓ

MD Marcel DIDIER
MEB Marie-Émile BOISMARD
MFL Marc-François LACAN
MJL Michel JOIN-LAMBERT
MLR Marie-Léon RAMLOT
MP Maurice PRAT

PA Paul AUVRAY
PBe Pierre BENOIT
PBp Paul BEAUCHAMP
PEB Pierre-Émile BONNARD
PG Pierre GRELOT
PL Paul LAMARCHE
PMG Pierre-Marie GALOPIN
PS Pierre SANDEVOIR
PdS Paul de SURGY
PT Paul TERNANT

RD Raymond DEVILLE
RF René FEUILLET
RG Raymond GIRARD
RM René MOTTE

SL Stanislas LYONNET

XLD Xavier LÉON-DUFOUR

INTRODUCTION

I

THÉOLOGIE BIBLIQUE & VOCABULAIRE

Les premiers projets de cet ouvrage ne prévoyaient pas dans son titre le mot *théologie* ; ils n'envisageaient qu'un *vocabulaire biblique* dont les articles mettraient l'accent sur la portée doctrinale et spirituelle des mots bibliques. Mais la mise en œuvre de ces articles a vite imposé une évidence : il existe une profonde unité dans le langage de la Bible ; à travers la diversité des époques, des milieux, des événements, se révèle une vraie communauté d'esprit et d'expression entre tous les auteurs sacrés. L'unité de la Bible, donnée essentielle de la foi, se vérifie donc au niveau concret du langage ; en même temps, il apparaît clairement que cette unité est d'essence théologique. Ainsi est né le titre définitif : *Vocabulaire de théologie biblique*.

I. Théologie biblique

La Sainte Écriture est Parole de Dieu à l'homme, la théologie veut être parole de l'homme sur Dieu. Quand la théologie limite son étude au contenu immédiat des livres inspirés, cherchant à écouter leur voix propre, à se pénétrer de leur langage, bref, à se faire l'écho direct de la Parole de Dieu, elle est biblique au sens strict du terme.

Elle peut se mettre à l'écoute en des points différents de la Bible, recueillir les synthèses, plus ou moins élaborées, plus ou moins conscientes, qui marquent les principaux moments dans le développement de la Révélation. L'histoire yahviste et l'histoire deutéronomiste, la tradition sacerdotale et la tradition sapientielle, les évangiles synoptiques, la doctrine paulinienne et celle de l'épître aux Hébreux, la fresque apocalyptique de Jean et le quatrième évangile, sont autant de « théologies » qui peuvent être exposées en elles-mêmes. Mais on peut aussi, d'un point de vue plus vaste, considérer la Bible comme un tout ; on peut tenter de ressaisir la continuité et la cohérence organiques qui assurent l'unité profonde de ces diverses théologies : telle est la théologie biblique.

1. *Principes d'unité.* — Seule la foi pose avec certitude l'unité de la Bible, et en reconnaît les frontières. Pourquoi certains dictons de sagesse populaire sont-ils entrés dans la collection canonique des Proverbes, quand demeuraient hors du canon des livres de grande

valeur religieuse, apparentés aux plus beaux des écrits canoniques, comme les Paraboles d'Hénoch ou les Psaumes de Salomon ? La foi seule fournit ici le critère ; c'est elle qui transforme en un tout organique les divers livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ; elle est présupposée, même par celui qui ne la partagerait pas, au point de départ de la théologie biblique.

L'unité de la Bible n'est pas chose livresque. Elle lui vient de Celui qui est en son centre. Les livres du canon juif ne sont, pour le chrétien, que l'Ancien Testament ; ils annoncent et préparent celui qui est venu et qui les a tous accomplis : Jésus-Christ. Ceux du Nouveau Testament, entièrement suspendus à l'apparition de Jésus-Christ dans l'histoire, sont orientés vers sa venue à la fin des temps. L'AT, c'est Jésus-Christ préparé et préfiguré ; le NT, c'est Jésus-Christ qui est venu et qui vient. Vérité fondamentale, dont Jésus lui-même a donné la formule définitive : « Je suis venu, non pour abolir la Loi et les prophètes, mais pour les accomplir ». Les Pères de l'Église ne se lassent pas de réfléchir sur ce principe fondamental et d'en chercher, dans la Bible elle-même, les images les plus expressives, comparant par exemple le NT au vin en lequel est transformée l'eau de l'AT. Les notices du *Vocabulaire* s'efforcent d'épouser ce mouvement profond de la pensée chrétienne, qui passe des *figures à leur *accomplissement lorsque paraît la *nouveauté de l'Évangile. Les conséquences d'un tel principe sont multiples. Une théologie biblique ne peut, par exemple, isoler l'enseignement de la Genèse sur le *mariage, de celui de Jésus et de Paul sur la *virginité ; le prototype de l'humanité, ce n'est pas l'ancien *Adam, et ce n'est pas en lui que les hommes sont *frères, mais dans le nouvel Adam, Jésus-Christ.

Enfin l'unité de la Bible n'est pas seulement celle d'un centre qui polarise toutes les expériences des hommes et oriente leur histoire ; c'est celle d'une vie partout présente, d'un esprit constamment actif. La théologie biblique n'est qu'un écho de la Parole de Dieu, telle qu'elle fut reçue par un peuple aux différents stades de son existence, devenant la substance même de sa pensée. Or cette *Parole, avant d'être un enseignement, est un événement et un appel : elle est Dieu même qui est venu parler à son peuple, Dieu qui vient sans cesse, Dieu qui viendra en son *Jour restaurer toute chose et couronner son *dessein de salut dans le Christ Jésus. Cet événement, dans lequel une relation intime se noue entre Dieu et les hommes, les auteurs bibliques le caractérisent à l'aide de désignations diverses : *Alliance, *Élection, *Présence de Dieu, etc. Il n'importe ; sa reconnaissance leur assure à tous une sorte de parenté mentale, une même structure de pensée et de foi. Celle-ci devient perceptible, par exemple, quand les écrivains sacrés réagissent en face des matériaux que leur fournissent les cultures et les religions voisines : s'ils les assument en les purifiant, c'est toujours pour les mettre au service de l'unique révélation, suivant des procédés divers, mais dans le même esprit. Qu'il s'agisse des images issues du mythe babylonien de la *création, de la tradition mésopotamienne du *déluge, de la symbolique de l'*orage fournie par la mythologie cananéenne, des conceptions perses de l'*angélologie, du folklore qui met en scène satyres et *bêtes maléfiques : tout cela est filtré et recréé, en quelque sorte, en fonction de la foi au Dieu créateur dont le dessein de salut se déroule dans notre histoire. Cette unité d'esprit qui, tout au long de la Bible, anime les traditions et les conceptions religieuses, rend possible une théologie biblique, c'est-à-dire une intelligence synthétique de l'unique Parole de Dieu sous toutes ses formes.

2. *Lumière sur l'univers et sur Dieu.* — L'unité de la Bible est simple comme Dieu, vaste comme sa création : Dieu seul peut la saisir d'un simple regard. En s'intitulant *théologique*, notre ouvrage présuppose l'unité de l'œuvre divine et la synthèse du regard divin. En présentant cette synthèse sous la forme analytique d'un *vocabulaire*, il ne veut pas décourager le lecteur de chercher à comprendre l'unité de la Bible, mais éviter seulement de lui imposer une systématisation abstraite, nécessairement arbitraire par quelque endroit. Cela posé, le lecteur est invité à circuler d'une notice à l'autre, à les comparer et à les grouper, pour dégager de ces rapprochements une intelligence authentique de la foi.

Cette manière de faire appartient du reste aux procédés fondamentaux de la Bible. A prendre successivement les perspectives des Livres de Samuel et des Chroniques, on acquiert une connaissance plus nuancée de David en son temps et dans la mémoire d'Israël ; de même, le mystère de Jésus s'approfondit quand on l'aborde à travers les perspectives variées des quatre évangélistes. Ainsi le *Vocabulaire* permet-il de mieux entendre le mystère de l'Alliance, puisqu'il l'aborde à travers ses diverses expressions dans le temps : *peuple de Dieu, *royaume, *Église ; à travers ses figures de proue : *Abraham, *Moïse, *David, *Élie, *Jean-Baptiste, *Pierre ou *Marie ; à travers ses institutions : l'*arche, l'*autel, le *temple, la *loi ; à travers ses mainteneurs : les *prophètes, les *prêtres, les *apôtres ; à travers sa réalisation malgré les ennemis : le *monde, l'*Antichrist, *Satan, la *Bête. Également, l'homme en *prière y apparaît dans ses comportements divers ; l'*adoration, la *louange, le *silence, le prosternement à *genoux, l'*action de grâces, la *bénédiction : autant de réactions de l'homme en face du Dieu qui vient.

Il faut aller plus loin et discerner — n'est-ce pas la tâche de la théologie ? — la présence de Dieu en tout lieu et en tout temps. Car la personnalité de Yahweh, le Seigneur de l'histoire, retentit sur toute son œuvre. Sans doute importe-t-il de situer à leur place certaines notions anthropologiques, reprises par la Bible, qui relèvent d'un milieu culturel déterminé et n'ont qu'une valeur relative, justiciable de la critique rationnelle : ainsi la conception synthétique de l'homme, non point composé humain divisible en « parties », l'âme et le corps, mais être personnel s'exprimant tout entier en ses divers aspects, *esprit, *âme, *corps, *chair. Ces points de vue, que nous ne devons pas ignorer, demeurent secondaires, pour autant qu'ils relèvent de la simple étude de l'homme. La Bible n'analyse pas pour lui-même ce microcosme qui faisait l'admiration des philosophes grecs : « La Bible, théologique, ne regarde l'homme que face à Dieu dont il est l'image » (art. « homme »), à travers le Christ, restaurateur de cette *image.

De même, à partir des événements, des institutions et des personnages dont la Bible parle, on voit se dessiner une théologie de l'histoire, une intelligence des *chemins par lesquels Dieu accomplit son œuvre. Pour comprendre cet aspect de la doctrine, il est important de savoir qu'aux yeux des sémites, le temps n'est point un cadre vide que viennent remplir les gestes des hommes ; les siècles y sont constitués par des *générations, palpitantes de la vie du Créateur. Mais, une fois reconnue cette représentation commune fournie par la culture du milieu biblique, il faut voir les différences, et comprendre ce qu'a de spécifique la conception biblique du *temps. Contrairement à ce qui se passe dans les mythologies avoisinantes, le temps n'est pas conçu comme la répétition dans notre monde du temps primordial des dieux. Si, dans le *culte, la révélation reprend le cycle des temps festifs consacrés par l'usage, elle leur donne un sens nouveau en les situant entre deux

termes : le commencement et la fin de l'histoire des hommes, la *création et le *Jour du Seigneur. Cette histoire sera donc, elle aussi, rythmée par des années, des *semaines, des jours, des *heures ; mais tous ces éléments de notre calendrier sont arrachés à la stérilité de la répétition par la *présence du Seigneur, par la *mémoire de sa venue parmi nous, par l'*espérance de son retour. En fonction d'une telle fin, le combat des deux *cités, *Jérusalem et *Babylone, affrontement du bien et du mal, lutte contre l'*Ennemi, n'est plus une *guerre catastrophique, mais le prélude d'une *paix sans fin, actuellement garantie par l'existence de l'Église en qui vit l'Esprit.

A travers ses actes, Dieu dévoile enfin son propre cœur, et révèle l'homme à lui-même. Si l'homme doit parler de *colère et de *haine à propos de Dieu qui condamne le péché, il apprend à reconnaître, même dans les *châtiments qu'il subit, l'*amour qui *éduque et veut donner la vie. Aussi l'homme cherche-t-il à modeler son comportement sur celui qu'il reconnaît en Dieu. Douceur, humilité, obéissance, patience, simplicité, miséricorde, mais aussi force et fierté, toutes ces « vertus » prennent leur signification authentique et leur consistance efficace par la présence vivante de Dieu et de son Fils Jésus-Christ dans la puissance de l'Esprit-Saint. De même, les situations humaines acquerront en théologie biblique la plénitude de leur sens : joie et souffrance, consolation et tristesse, triomphe pacifique et persécution, vie et mort, tout doit être situé dans le dessein de salut que la Parole de Dieu nous révèle ; tout acquiert alors une signification et une valeur, dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ notre Seigneur.

II. Vocabulaire

La structure mentale et religieuse qui commande tout le contenu intelligible de la Bible va jusqu'à lui modeler une commune expression verbale ; on peut parler d'un langage biblique. Certes les mots varient avec le cours du temps, dans les livres de la Bible comme dans ceux des hommes ; mais la frappe de l'inspiration est telle qu'elle atteint, par-delà les idées, les mots mêmes qui les expriment. On a pu reconnaître une *koinè* évangélique, c'est-à-dire une « langue commune » où s'exprime la révélation nouvelle ; or cette *koinè* est en dépendance étroite de la langue des Septante, version grecque de la Bible ; celle-ci, à son tour, « traduit » et adapte le texte hébraïque de l'AT. Une telle continuité ne signifie-t-elle pas qu'il y a, du moins pour les conceptions proprement théologiques, un véritable « langage » technique ? Le fait justifierait à lui seul la forme de *vocabulaire* donnée à nos esquisses de théologie biblique. Il ne s'agit pas ici de pure sémantique, mais de langage expressif, tissé d'images et de symboles. Certes, pour beaucoup de nos contemporains, la question se pose de savoir quelle valeur ce langage conserve pour nous, qui vivons dans un autre univers mental. Le mystère du ciel doit-il être annoncé de nos jours sous les images mêmes qu'utilisa le NT, celles du *paradis et des sphères célestes superposées, celles du banquet et des noces ? Peut-on encore parler de la *colère de Dieu ? Que signifie la « montée » de Jésus au ciel et sa session « à la droite de Dieu » ? L'accord, assez facile à obtenir sur le contenu de la « théologie biblique », ne va-t-il pas se rompre quand on voudra préciser le mode d'expression de cette théologie ? Ne faut-il pas « démythiser » le langage pour atteindre

l'essence de la révélation ? N'est-ce pas prolonger une illusion néfaste que d'allier *vocabulaire* et *théologie* ? Sans prétendre résoudre ici le problème général de la « démythisation » du langage, nous voudrions seulement indiquer, à deux degrés de profondeur, en quel sens le langage est médiateur de la vérité.

1. *Images et langage.* — Aux prises avec la révélation divine, l'esprit humain réagit par deux mouvements inverses. D'une part, il tend à décrire le plus simplement possible l'événement révélateur ; d'autre part, il tend à exprimer en formules de plus en plus précises le contenu dogmatique de la révélation. Ces deux relations, la description existentielle de l'événement et la formule essentielle de son contenu intelligible, sont l'une et l'autre conditionnées par le milieu culturel où elles naissent et exposées à des déformations. Mais le risque encouru est différent dans les deux cas : la description de l'événement pourrait être réduite à un pur compte rendu littéral, vidé de toute signification divine, et vidant la foi de toute adhésion spirituelle ; la formule doctrinale, en se détachant de l'événement qui lui a donné naissance, dégraderait le mystère en spéculation abstraite. Le langage de la révélation suppose ce double mode d'expression, la formulation abstraite et la description imagée. Cependant, bien qu'il use parfois de « formules », vg des credo cultuels (Dt) ou des définitions de la foi (He), il se présente plus généralement comme une description existentielle qui évoque sous forme imagée le mystère de l'Alliance, tel qu'il est vécu par le peuple de Dieu. Le problème premier n'est pas de « démythiser » le langage pour en ajuster le contenu à la mesure des esprits modernes ; il est de trouver les voies d'accès qui en permettent une saine intelligence.

Au niveau inférieur de l'expression, se trouve la simple métaphore ; ainsi, Isaïe décrit l'arbre palpitant sous le vent... De soi, la métaphore, si elle peut enrichir le vocabulaire de la révélation, ne peut immédiatement traduire celle-ci. Détachée de l'expérience originelle qui la fit naître, transposable à volonté, avec plus ou moins de bonheur suivant le goût et l'imagination de celui qui l'utilise, la métaphore n'est, dans l'expression de la révélation, qu'un vêtement interchangeable. Toutefois ce vêtement tient, dans le langage biblique, une place que nous soupçonnons difficilement. C'est qu'à travers la métaphore, l'image originelle conserve, pour un sémite, une force de suggestion toujours vive. Quel Français, parlant du « bureau » où il travaille, songe encore au tapis, à la « bure », qui recouvrait jadis les tables ? Pour un sémite au contraire, le *kabôd*, la *gloire, tout en acquérant peu à peu un sens de splendeur rayonnante, conserve toujours un arrière-plan de pesanteur et de richesse, qui fait parler à Paul du « poids de gloire » réservé aux élus du ciel.

A côté de cette permanence de l'image, liée à un phénomène culturel, il y a une vie de cette image, vie animée par l'esprit qui en maintient le vrai sens à travers la diversité des expressions. Ce phénomène est visible en particulier dans la traduction des Septante. Tantôt celle-ci retient un mot grec de sens nettement différent, pour y couler la plénitude de signification du vocable hébreu. Ainsi rend-elle le *kabôd* hébraïque par le grec *doxa* qui, à l'inverse d'une réalité de poids, signifie une « opinion », la renommée légère. Tantôt, elle évite un mot de résonance cultuelle qui entraînerait la confusion ; ainsi, pour traduire *beraka*, la *bénédiction, elle choisit, de préférence à *euphèmia*, le mot *eulogia* qui, s'il n'exprime pas plus que le premier la nuance d'action de la *beraka*, a l'avantage d'être neutre, disponible. Tantôt enfin, elle précise à l'aide du mot grec le sens ambigu de l'hébreu. La

diathèkè désignait en grec « l'acte par lequel quelqu'un dispose de ses biens (testament) ou déclare les dispositions qu'il entend imposer ». En traduisant ainsi le terme hébreu *berith*, qui signifie proprement pacte, contrat, la Septante met en relief « la transcendance de Dieu et la condescendance qui est à l'origine du peuple d'Israël et de sa loi » (art. « Alliance »). Une telle maîtrise de la langue montre ainsi que le mot importe moins que l'esprit qui l'utilise, et par lui se fraye sa propre voie. Mais cette maîtrise est aussi un aveu d'impuissance : aucun langage humain ne saurait rendre compte de l'expérience de Dieu ; celui-ci se trouve nécessairement au-delà des images et des métaphores. En conservant les images tout en connaissant leurs limites, le langage de la Bible tient la gageure de rester un mode d'expression concret, enraciné dans l'expérience humaine, et de signifier à travers les images matérielles elles-mêmes des réalités d'ordre spirituel. Ainsi les premières images de la *béatitude ou de la *rétribution évoquent toutes un bonheur terrestre auquel l'homme participe, corps et âme. Quand l'*espérance d'Israël devient plus spirituelle, ces images, au lieu de disparaître, subsistent ; elles sont alors moins des expressions directes de l'expérience du bonheur qui attend l'homme que les symboles d'une espérance plus haute, d'une attente de Dieu, impossible à traduire en mots propres. A ce stade, l'image et la métaphore deviennent les supports normaux de la révélation ; sans avoir par eux-mêmes valeur « révélante », mais en vertu de leur histoire dans la langue, des associations mentales qu'ils évoquent, des réactions qu'ils suscitent, ils deviennent médiateurs de la Parole divine. On ne saurait les négliger sans plus.

2. *Le symbole et l'expérience.* — A la différence de la métaphore, indifféremment transposable dans tous les domaines de l'expression, le symbole biblique demeure en relation constante avec la révélation qui lui a donné naissance. Les notices du *Vocabulaire* s'efforcent de montrer comment les éléments du monde, les événements vécus par le peuple, les coutumes elles-mêmes sont assumés dans le dialogue que Dieu a engagé avec l'homme ; Dieu en effet parle déjà à l'homme à travers sa création et à travers l'histoire qu'il conduit.

Ainsi, « la Bible ne connaît pas deux types de cieux, l'un qui serait matériel, et l'autre, spirituel. Mais, dans le ciel visible, elle découvre le mystère de Dieu et de son œuvre » (art. « ciel »). Certes, le premier ciel et la première terre devront disparaître ; mais, tant qu'ils subsistent, le ciel et l'impression qu'il produit sur l'homme demeurent indispensables pour exprimer à la fois la transcendance et la proximité du Dieu des cieux, ou pour dire qu'en « montant aux cieux » Jésus a été glorifié. Dans la mythologie babylonienne, la *mer sauvage et terrible personnifiait les puissances chaotiques de désordre, réduites à l'impuissance par le dieu Mardouk ; elle n'est plus dans la Bible qu'une créature soumise, mais elle conserve les traits des puissances adverses que Dieu doit vaincre pour faire aboutir son dessein ; elle évoque à ce titre la puissance de la Mort qui menace l'homme. Il en va de même pour la plupart des réalités cosmiques, la terre, les astres, la lumière, le jour, la nuit, l'eau, le feu, le vent, l'orage, l'ombre, la pierre, le rocher, la montagne, le désert... Toujours immédiatement accordés à la souveraineté du Dieu créateur, ils ont leur pleine valeur de symboles dans la révélation.

Cependant la vraie valeur du symbole biblique tient à sa relation avec les événements du salut. Ainsi la *nuit est un symbole commun à la plupart des religions, « réalité ambi-

valente, redoutable comme la mort et indispensable comme le temps de la naissance des mondes ». La Bible connaît ce symbolisme, mais elle ne s'en contente pas ; elle l'assume dans une perspective historique, qui seule lui donne sa signification propre. C'est la nuit pascale qui est pour elle l'expérience centrale où Israël a compris le sens mystérieux de la nuit. Parmi beaucoup d'autres symboles (comme ceux de la *nuée ou du *jour...), retenons ici celui du *désert. Le peuple a dû passer par les régions désolées du Sinaï ; mais cette expérience n'a pas conféré au désert une valeur en lui-même, ni consacré une sorte de mystique de la fuite au désert. Certes l'attitude du Christ et l'enseignement du NT montrent que le chrétien vit encore à sa manière dans le désert ; mais cette représentation est liée désormais non à son comportement extérieur, mais à sa vie sacramentelle. Le symbole du désert n'en est pas réduit pour autant, il demeure indispensable pour exprimer l'allure authentique de la vie chrétienne.

Repris dans le langage de la révélation, les événements vécus par le peuple de Dieu ne sont donc pas de simples métaphores qu'on pourrait rejeter maintenant comme un tremplin : ils conservent une valeur médiatrice. C'est par référence à la *captivité en Égypte ou à l'*exil à Babylone que le chrétien réalise sa situation de pécheur racheté de l'*esclavage ; les baptisés sont des rescapés du *déluge ; *circoncis spirituellement, ils sont des *Juifs selon l'esprit ; enfin ils sont *crucifiés au monde et à ses convoitises ; ils se nourrissent de la vraie *manne, ils sont les vrais enfants d'Abraham. L'histoire est en quelque sorte passée, sous forme de symboles, dans le langage de la révélation ; et c'est pourquoi, à son tour, ce langage symbolique renvoie à l'histoire dont il émane.

Enfin les comportements humains prennent place eux-mêmes dans ce langage, depuis que le Fils de Dieu les a faits siens. Les gestes de l'agriculteur, des semailles aux récoltes, décrivent l'histoire du royaume de Dieu. Les gestes de l'homme, sa nourriture, son travail, son repos, son sommeil, évoquent les réalités du monde de Dieu. Les épousailles, la maternité, la naissance, la maladie, la mort, sont autant d'analogies qui engagent l'esprit humain sur la voie qui conduit aux mystères invisibles. Le symbole est la voie privilégiée pour exprimer la rencontre de l'homme avec Dieu qui vient à lui ; et, quand il a mené l'homme au mystère, il s'absorbe avec lui dans le silence.

III. Le verbe fait chair

Or le Fils de Dieu est venu demeurer parmi nous, conférant au langage symbolique de la révélation sa justification ultime et intégrale. Le Verbe fait chair est à lui seul la révélation en acte. De la parole et de l'action, il réalise la fusion parfaite : chacun de ses mots est acte, chacun de ses gestes nous parle et nous appelle. Selon le mot de saint Augustin, « parce que le Christ est en personne le Verbe de Dieu, les actions elles-mêmes du Verbe sont pour nous Parole (*etiam factum Verbi, verbum nobis est*) ». En lui prennent un sens les réalités terrestres les plus humbles comme les glorieux événements de l'histoire des pères. En les accomplissant, il révèle leur vraie signification. Par une route inverse de celle que suit l'imagination de l'homme lorsqu'elle transforme les réalités en métaphores, Jésus-

Christ fait apparaître la valeur figurative de toutes les réalités qui le précèdent et l'annoncent. Les réalités de cette terre apparaissent dès lors comme les symboles de cette unique Réalité qu'est le Verbe fait chair. Ni le pain ni l'eau, ni le chemin ni la porte, ni la vie humaine ni la lumière, ne sont des « réalités » permanentes, ayant valeur définitive ; leur raison d'être essentielle, c'est de nous parler symboliquement de Jésus-Christ.

XLD

II

HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA BIBLE

Un vocabulaire de théologie biblique n'a pas à présenter à ses lecteurs les problèmes critiques que posent les livres saints, mais il ne peut les ignorer. Cherchant à saisir les thèmes doctrinaux de l'Écriture dans leur développement historique pour suivre ainsi à la trace la pédagogie même de Dieu, il ne peut se contenter de rassembler textes et références dans un ordre purement logique. Chaque texte inspiré a un contexte vivant dont on ne saurait le séparer sans dommage, car la croissance de la révélation s'est faite au rythme de l'histoire. Tout ce qui nous met en mesure de mieux comprendre le développement littéraire de la Bible nous permet du même coup de mieux apercevoir les voies de Dieu. Car Dieu a parlé à nos Pères « à bien des reprises et de bien des manières » avant de nous parler finalement par son Fils (He 1, 1 s). Il est important de connaître ces « reprises » et ces « manières » si l'on veut apprécier correctement le contenu de sa Parole. C'est pourquoi, avant d'aborder les notices analytiques consacrées aux différents thèmes, il sera bon de rappeler dans une esquisse synthétique comment s'est formé le recueil des livres saints.

L'ANCIEN TESTAMENT

L'histoire littéraire de l'AT n'est pas facile à retracer. Dans nos Bibles actuelles, les livres sont groupés logiquement en grandes catégories, sans souci de leur date de composition. Dans un grand nombre de cas, cette date même fait problème aux yeux des critiques et l'on ne peut proposer à son sujet que des hypothèses probables. Laisser de côté ces hypothèses serait une solution paresseuse, et d'ailleurs impossible à tenir. Mais au milieu des hypothèses, il faut savoir faire un choix. Toutes celles qui ont été proposées par les critiques depuis cent ans ne sont pas également compatibles avec l'étude théologique de la Bible. Certaines d'entre elles supposent une conception de l'évolution religieuse d'Israël qui découle de postulats rationalistes et que l'étude objective des textes n'impose nullement. En d'autres cas, il faut faire le départ entre des observations critiques parfaitement objectives et l'exploitation tendancieuse que certains ont tenté d'en faire. En abordant de telles questions, le croyant n'est pas en situation d'infériorité. Lisant la Bible « de l'intérieur », accordé fondamentalement sur l'esprit de son témoignage, il sait que le développement des idées religieuses dans le peuple de Dieu, s'il a pu subir la pression des divers facteurs historiques, a été commandé avant tout par la Parole de Dieu qui lui a toujours servi de norme.

Cela n'empêche pas que les livres saints aient eu une histoire, souvent complexe. Dans la représentation schématique léguée à l'Église par le Judaïsme ancien, le Pentateuque tout entier était regardé comme une composition littéraire de Moïse ; les Psaumes venaient tous de David, les livres sapientiaux, de Salomon, les 66 chapitres d'Isaïe, du seul prophète du VIIIe siècle. Nous savons maintenant qu'il y avait là une simplification des choses dont nous ne pouvons plus nous contenter. Nous devons faire droit, certes, à ce que ces vues traditionnelles comportaient de juste ; mais pour le reste, nous devons les dépasser. De cette façon, nous enrichissons considérablement notre connaissance concrète des textes, car non seulement nous restituons chacun d'eux à son cadre historique réel, mais faisons apparaître entre eux des liaisons qui seraient autrement indiscernables.

I. Aux origines de la littérature sacrée

La littérature biblique plonge ses racines dans la tradition orale. Le fait est important à noter car, sous sa forme écrite, cette littérature n'a pu prendre corps qu'à partir d'une époque relativement tardive, après l'instauration de la monarchie davidique. Toutes les époques antérieures — celles des patriarches, de Moïse, de l'implantation d'Israël en Canaan, des Juges et de la royauté de Saül — appartiennent à l'âge de la tradition orale. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu alors de documents écrits ou d'œuvres littéraires aux formes bien fixées. On s'accorde, par exemple, à reconnaître l'antiquité de documents législatifs comme le *Code de l'alliance* (Ex 20,22—23,33) et le *Décalogue* (Ex 20 et Dt 5), de poèmes comme le chant de Déborah (Jg 5) et l'apologue de Jotham (Jg 9,7-15). Mais autour de ces pièces anciennes que les scribes israélites ont conservées, la tradition orale demeurait le moyen essentiel de transmettre à travers les âges les souvenirs, les coutumes, les rites, la foi des anciens temps. Durant plusieurs siècles, le peuple de Dieu a donc vécu de ce trésor légué par ses ancêtres, qui d'ailleurs s'enrichissait à chaque génération, sans que celui-ci ait encore revêtu sa forme littéraire définitive. Le témoignage religieux des patriarches, de Moïse, des anciens envoyés de Dieu, se trouvait ainsi conservé fidèlement d'une manière vivante ; mais il nous est impossible de le saisir aussi directement que nous le faisons pour le témoignage d'Isaïe ou de Jérémie.

Quand David et surtout Salomon eurent donné à l'institution des scribes une place officielle dans l'administration du royaume, l'heure vint où tous ces matériaux traditionnels purent se cristalliser dans de vastes ensembles, en même temps que naissait l'historiographie. Leurs collecteurs, notons-le bien, ne se préoccupaient pas seulement de mettre par écrit l'héritage culturel des siècles passés et de retracer les origines de la nation israélite. La littérature d'Israël est née à l'ombre du sanctuaire ; dès le début, elle a eu pour but essentiel de nourrir la foi du peuple de Dieu ; en tant qu'historiographie, elle s'est attachée à évoquer l'histoire sainte. Bien que l'analyse du *Pentateuque* demeure partiellement hypothétique, on discerne la main d'un rédacteur, ou d'un groupe de rédacteurs, qu'on nomme conventionnellement le *yahviste*, dans une première collection de traditions qui devait retracer cette histoire sainte depuis les origines jusqu'à l'installation d'Israël en Canaan. Son esprit et ses préoccupations se retrouvent en divers récits de Josué et des Juges, dans une des versions du règne de Saül qu'a conservée le 1er livre de Samuel (par exemple

1 S 9,1—10,16), dans l'histoire de David et de sa succession (2 S 2—1 R 2). Ce *corpus* a pu prendre forme à Jérusalem dès le xe siècle, encore qu'il faille compter avec des accroissements possibles durant le siècle suivant. Quand on utilise les éléments de cet ensemble composite, on ne doit pas oublier qu'il renferme un double témoignage : celui des âges anciens, dont les scribes ont recueilli l'héritage avec le souci essentiel de le transmettre fidèlement ; celui de ces scribes eux-mêmes, qui n'ont pu élaborer leur synthèse qu'en y faisant passer leur propre réflexion théologique. A leurs yeux, l'histoire du dessein de Dieu se développait par étapes, des promesses patriarcales et de l'alliance sinaïtique au choix décisif de la lignée davidique (2 S 7) et du temple de Jérusalem (1 R 8) ; le peuple de Dieu issu de la confédération des douze tribus avait pris la forme d'une nation centralisée que gouvernait l'Oint de Yahweh.

Il est notable qu'à une époque sensiblement postérieure le même héritage ait été exploité dans un esprit un peu différent par d'autres collecteurs de traditions, ceux du recueil dit *élohiste*, chez qui l'on pressent l'influence des premiers prophètes, Élie et Élisée. Ici, c'est vraisemblablement dans les sanctuaires du nord (peut-être Sichem ?) que les écrivains sacrés ont dû recueillir et fixer par écrit les matériaux légués par l'antiquité israélite. Des préoccupations doctrinales assez semblables se rencontrent dans les biographies d'Élie et d'Élisée, et dans une version de l'histoire de Saül qui manifeste peu de bienveillance à l'égard de l'institution royale (1 S 8; 10,17-25; 12). Par la suite, probablement sous le règne d'Ézéchias (fin du VIIIe siècle), traditions yahvistes et traditions élohistes furent rassemblées dans une compilation dont les matériaux sont actuellement répartis entre plusieurs livres, de la Genèse au 1er livre des Rois. Cette vue schématique du processus qui donna naissance au premier ensemble de littérature sacrée comporte, dans le détail, bon nombre d'éléments flous ou incertains. Elle permet du moins d'entrevoir par quelles voies nous sont parvenus les souvenirs du temps où le peuple de Dieu s'est formé puis installé dans sa terre.

En marge des collections de traditions et des matériaux législatifs ou poétiques qu'elles véhiculaient, il faut d'ailleurs faire place à la tradition vivante qui continuait de se perpétuer. Même sans être codifié dans des textes écrits, le droit coutumier et les rituels, issus d'une tradition mosaïque qui s'était développée avec le temps, régissaient l'existence d'Israël. De même, le lyrisme cultuel inauguré à haute époque (cf Nb 10,34-36) avait accru ses productions depuis le temps de David, poète lui-même (cf 2 S 1, 17-27), et il trouvait dans le temple de Jérusalem un milieu favorable à son épanouissement littéraire. Enfin sur la sagesse populaire des premiers temps s'était greffée à l'époque de Salomon une sagesse de lettrés (cf 1 R 5,9-14) qui acclimatait en Israël, en l'harmonisant avec la religion yahviste, la culture internationale. Beaucoup d'éléments remontent à cet âge, soit dans le *Psautier*, soit dans les collections de *Proverbes* qu'on peut tenir pour les plus anciennes (Pr 10,1—22,16; 25—29). Avant l'époque des prophètes-écrivains, les divers courants entre lesquels se partage la littérature inspirée sont ainsi magistralement représentés. Derrière eux l'on découvre l'activité des principaux milieux qui transmettaient la tradition biblique : les prêtres, dépositaires de la Loi et de l'historiographie qui en constitue le cadre ; les prophètes, porte-parole de Dieu ; les scribes, maîtres de sagesse. La révélation n'en est pourtant qu'à son premier stade ; mais elle a posé des principes doctrinaux très fermes que les âges suivants ne feront qu'approfondir.

II. L'ÂGE DES PROPHÈTES

Le mouvement prophétique est très ancien en Israël. Pourtant, avant le VIIIe siècle, on ne possède qu'un petit nombre d'oracles authentiques (2 S 7,1-17; 1 R 11,17) ou de pièces apparentées (Gn 49; Nb 23—24; Dt 33). Les disciples d'Élie et d'Élisée ont conservé le souvenir de leur action, non la lettre de leurs discours, si bien que nous ne connaissons ceux-ci qu'à travers des recensions secondaires. Mais à partir du VIIIe siècle, les disciples des prophètes, et parfois les prophètes eux-mêmes, réunissent en collections leurs discours, leurs oracles et certains récits biographiques (notamment celui de leur vocation). Les allusions historiques que renferment ces textes permettent souvent de les dater avec une précision suffisante. Il est ainsi possible d'établir l'histoire de cette littérature fortement engagée dans l'action. Les prophètes-écrivains connus par leur nom s'étagent du VIIIe siècle au Ve. Au VIIIe, en Israël, *Amos* et *Osée* ; en Juda, *Isaïe* et *Michée.* Dans le dernier quart du VIIe, *Sophonie, Nahum* (612), *Habacuc,* et surtout *Jérémie* dont le ministère s'étend de 625 jusqu'après 587. Au VIe, *Ézéchiel* (de 593 à 571), *Aggée* et *Zacharie* (entre 520 et 515). Au Ve, *Malachie* (vers 450), *Abdias* et probablement *Joël.*

Cette sèche énumération ne donne cependant pas une idée suffisante de la complexité des livres prophétiques. En effet, les recueils authentiques dont on vient de parler se sont accrus au cours des temps grâce à l'apport de disciples, de continuateurs, de glossateurs inspirés. Même celui de Jérémie, à la composition duquel Baruch eut certainement une grande part (cf Jr 36), renferme des pièces plus tardives (Jr 50—51) ; pareillement ceux d'Amos (9,11-15), de Michée (7,8-20), voire d'Ézéchiel (Ez 38—39 ?). La seconde partie de *Zacharie* (Za 9—14) semble être une addition anonyme du temps d'Alexandre le Grand (vers 330). Quant au *Livre d'Isaïe,* on y discerne tant de mains et de contextes historiques différents qu'il est, dans son état actuel, une véritable somme de doctrine prophétique. Outre les gloses de détail, plusieurs ensembles nettement caractérisés s'y détachent : le Message de consolation aux exilés (Is 40—55), écrit entre 545 et 538 ; les oracles contre Babylone (13—14), à peu près contemporains ; la petite apocalypse (34—35), qui peut dater des premiers retours en Palestine ; les chapitres 56—66, qui ont pour cadre le dernier quart du VIe siècle ; la grande apocalypse (24—27), dont la date est diversement appréciée (entre 485 et le IIIe siècle). Il est entendu que l'attention apportée ici à l'origine exacte des pièces recueillies sous des noms connus n'a pas seulement pour but de trancher des problèmes d'authenticité littéraire. Respectant pleinement l'inspiration des textes, elle vise à mieux apprécier leur valeur doctrinale en fonction des problèmes concrets auxquels les prophètes anonymes devaient faire face.

Si les prophètes sont personnellement dépositaires de la Parole de Dieu, qu'ils ont charge de transmettre à leurs contemporains, il ne faut cependant pas se les représenter comme des isolés. D'une part, le peuple de Dieu vit son drame ; d'autre part les courants littéraires inaugurés à la période précédente se développent en bénéficiant de l'apport prophétique. On évoquait plus haut les rédactions anciennes de la Loi mosaïque, centre du droit coutumier, et les premiers recueils de traditions. Aux VIIIe et VIIe siècles, la révision de cette législation qui aboutit au *Code deutéronomique* (Dt 12—28) a probablement pour point de départ la tradition juridique des sanctuaires du nord, qu'elle reprend en l'adaptant

aux besoins du temps ; or elle présente d'incontestables affinités d'esprit avec un Osée et un Jérémie. Elle devient d'ailleurs le centre de toute une littérature religieuse qui en orchestre les thèmes : sermons sacerdotaux de Dt 1—11 ; ouvrages d'histoire sainte qui recouvrent la période de la conquête à l'exil (*Josué, Juges, 1—2 Samuel, 1—2 Rois*), englobant les matériaux puisés dans les anciennes sources. Avec ces œuvres, on atteint la fin de la monarchie et la période de l'exil. Or à cette même époque, le sacerdoce de Jérusalem se préoccupe, lui aussi, de donner une forme littéraire à ses coutumes, ses rites, son droit. Le *Code de sainteté* (Lv 17—26), qui fait pendant au code deutéronomique et présente une grande parenté avec Ézéchiel, pourrait avoir été rédigé vers la fin du VIIe siècle. Autour de lui s'agglomère ensuite le gros de la législation religieuse recueillie dans Ex, Lv et Nb, dans le cadre d'une *histoire sainte sacerdotale* fondée sur les traditions déjà exploitées par les scribes yahvistes et élohistes. Parallèlement à ce travail, la tradition sapientielle cultivée par les scribes de la cour s'enrichit de maximes nouvelles où l'on reconnaît sans peine la doctrine morale des prophètes ; le lyrisme cultuel porte aussi les traces de leur influence. Lorsqu'à l'époque de l'exil les Juifs déportés recueillent tout ce legs littéraire des siècles passés, pour que survivent non seulement la nation mais la religion qui lui est liée, c'est déjà toute une Bible qu'ils ont en main. Aussi bien le développement ultérieur de la littérature inspirée se fera-t-il au contact de cette Bible, dont il subira profondément l'empreinte.

III. L'ÂGE DES SCRIBES

Le courant prophétique, représenté jusqu'à l'exil par des hommes d'action, s'efface peu à peu durant les deux premiers siècles du Judaïsme reconstitué. On est alors à l'âge des scribes. Prêtres ou laïcs, c'est au service de la Parole de Dieu qu'ils mettent leurs talents. La tradition ancienne, sous forme orale ou écrite, constitue toujours le milieu vivant où leurs œuvres s'enracinent. Mais leurs préoccupations, leurs habitudes d'esprit, leurs méthodes de composition, sont marquées par une dépendance notable vis-à-vis de leurs prédécesseurs. La période perse (520—330) puis le début de la période grecque (330—175) demeurent obscures pour l'historien qui cherche à les reconstituer en détail ; mais elles n'en sont pas moins fécondes au point de vue littéraire.

Le travail des scribes sacerdotaux doit être mentionné en premier lieu. Réunissant dans un seul *corpus* tous les matériaux législatifs et les traditions qui les accompagnent, ils donnent à la *Torah* sa forme définitive, qu'a conservée notre *Pentateuque*. On soupçonne que cette fixation de la Loi doit être en rapport avec l'activité d'Esdras (447, 427 ou 397). De même, le recueil des *Prophetae priores*, de Josué aux Rois, ne variera plus. Ceux des *Prophetae posteriores* (Is, Jr, Ez et les recueils moindres) ne recevront que des additions mineures, parfois de simples gloses d'éditeurs. Mais de nouvelles formes littéraires prennent maintenant leur essor. Le récit didactique, construit essentiellement en vue des leçons religieuses qui s'en dégagent, s'acclimate en Israël, témoins les livres de *Jonas* et de *Ruth* (Ve siècle), développés à partir de traditions invérifiables. Œuvrant dans un esprit semblable, mais utilisant des sources historiques plus solides, le *Chroniste* (sans doute au IIIe siècle) refait le récit complet des antiquités israélites jusqu'à *Néhémie* et *Esdras* (1—2 Chr, Ne,

Esd) : sous la narration, la théologie est toujours présente, imposant une certaine présentation des faits.

Toutefois, c'est surtout la littérature de sagesse qui connaît après l'exil un succès grandissant. Orientée vers la réflexion pratique sur la vie, elle élargit peu à peu le champ de ses investigations jusqu'à aborder des problèmes doctrinaux difficiles : celui de l'existence et celui de la rétribution. Les livres anciens lui fournissent sur ces points des bases de solution qui sont traditionnelles ; mais elle ose parfois les critiquer et les dépasser. Le recueil des *Proverbes*, préfacé par son éditeur dans un style assez nouveau (Pr 1—9), est au point de départ du courant (ve siècle). Il est suivi par le livre de *Job* (v^e^ ou ive siècle), l'*Ecclésiaste* (ive ou iiie siècle), le récit didactique de *Tobie* (iiie siècle), le *Siracide* (édité vers 180). On n'est pas étonné de constater l'influence du même courant dans le *Psautier*, où plusieurs pièces tardives traitent de problèmes de sagesse (Ps 37; 73; 112, par exemple) ou font l'éloge de la Loi divine qui est pour l'homme la source de la vraie sagesse (Ps 1; 19; 119). C'est que les ghildes de chantres qui ont donné au recueil sa forme finale vivent dans une ambiance dont les principales composantes sont le culte du temple et la méditation des Écritures. Anciens ou nouveaux, les psaumes canoniques font écho à tous les courants de la littérature sacrée, à toutes les expériences historiques d'Israël, à tous les aspects de l'âme juive dont ils sont le parfait miroir. Tous les éléments essentiels de la révélation divine s'y retrouvent ainsi, au point de départ de la prière inspirée.

IV. Au terme de l'Ancien Testament

Avec la crise de l'époque maccabéenne, l'AT atteint son dernier tournant. La prophétie s'y fait entendre une dernière fois, mais sous une forme nouvelle : l'apocalypse. C'est en effet ce genre littéraire qu'emploie l'auteur du livre de *Daniel* (vers 165) pour livrer son message de consolation aux Juifs persécutés, non sans joindre aux visions eschatologiques qui traduisent ses promesses (Dn 2; 7—12) plusieurs récits didactiques qui en appuient les leçons (1; 3—5; 13—14). Le Judaïsme du temps a d'ailleurs le goût des récits de cette sorte : celui d'*Esther* présente une délivrance typique du peuple de Dieu ; celui de *Judith* magnifie une résistance religieuse et guerrière qui pourrait faire écho à la révolte des Maccabées. La persécution d'Antiochus Épiphane, puis la guerre sainte qui la suit, sont d'ailleurs connues par des sources postérieures de peu aux événements : les deux Livres des *Maccabées*, influencés à des titres divers par l'historiographie grecque. Si l'on ajoute à ces livres celui de *Baruch*, qui rassemble des pièces diverses, et la *Sagesse de Salomon*, écrite en grec à Alexandrie au Ier siècle avant notre ère, on arrive au terme des Écritures reconnues comme inspirées par le Judaïsme alexandrin et, à sa suite, par l'Église apostolique.

Désormais, c'est en marge de la Bible que la littérature religieuse des Juifs va se développer, témoin du progrès doctrinal qui s'effectue encore dans la tradition vivante, mais souvent gauchie par l'esprit particulier des sectes auxquelles ses auteurs ou compilateurs se rattachent. Le groupe artificiel des *Apocryphes* présente des affinités diverses, soit avec le courant essénien (*Hénoch*, les *Jubilés*, les *Testaments des XII Patriarches, l'Assomption de Moïse*), soit avec le pharisaïsme (*Psaumes de Salomon, IVe Livre d'Esdras, Apocalypse de Baruch*). Les productions proprement esséniennes nous sont maintenant accessibles

grâce aux manuscrits de Qumrân (*Règles* de la secte, *Document de Damas*, commentaires d'Écriture). Le Judaïsme alexandrin, outre sa traduction grecque de la Bible (*Septante*), possède toute une littérature que domine l'œuvre du philosophe *Philon*. Enfin les compilations rabbiniques, effectuées à partir du IIe siècle sous l'égide des docteurs pharisiens, ont recueilli une tradition d'origine beaucoup plus ancienne (*Mishna*, recueil de jurisprudence dont les commentaires forment les *Talmuds* ; *Midrashim*, ou explications des textes scripturaires ; *Targums*, ou interprétations araméennes des mêmes textes). Si ces œuvres ne nous intéressent plus comme textes sacrés, ils représentent à tout le moins le milieu vivant dans lequel est éclos le NT.

LE NOUVEAU TESTAMENT

Jésus n'a rien écrit. C'est à la mémoire vivante de ses disciples qu'il a confié à la fois ses enseignements et le souvenir des événements qui réalisèrent notre salut. A la source de la littérature canonique du NT, il ne faut jamais oublier l'existence de cette tradition orale, non point livrée aux initiatives anarchiques d'une communauté anonyme, mais structurée dès le début par le témoignage de ceux que Jésus avait chargés de transmettre son message. Tous les écrits de l'époque apostolique en dérivent de quelque manière. Le développement littéraire du NT s'est effectué dans un laps de temps beaucoup plus court que ce ne fut le cas pour l'AT : deux tiers de siècle peut-être. On y remarque néanmoins une variété notable, qui ne correspond pas exactement aux classifications logiques de nos Bibles.

I. Les Évangiles synoptiques et les Actes des Apôtres

Les plus anciens documents chrétiens que nous possédions sont des épîtres apostoliques. Mais ces épîtres supposent l'existence d'une tradition évangélique préalable, celle-là même qui a finalement pris forme dans les trois premiers évangiles d'une part, dans l'évangile johannique d'autre part. Une tradition attestée dès le IIe siècle assure que le premier recueil évangélique fut composé par Matthieu « en langue hébraïque » (pratiquement, en araméen). Mais nous n'avons plus cette œuvre en mains. Nous pouvons seulement en soupçonner la présence à l'arrière-plan des trois Synoptiques. La communauté chrétienne de Jérusalem ayant d'ailleurs été bilingue très tôt (Ac 6), c'est sous une double forme, araméenne et grecque, que les matériaux de l'Évangile ont dû s'y transmettre. Les discours des Actes (2,22-39; 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32; 10,34-43; 13,16-41) nous fournissent une présentation archaïque de la prédication apostolique qui nous documente sur un point important : le cadre général dans lequel les matériaux étaient groupés pour présenter la personne de Jésus, auteur de notre salut.

Ce cadre schématique commande le déroulement de l'évangile de *Marc*. Faisant écho à la prédication de Pierre, celui-ci peut avoir été rédigé entre 65 et 70 sur la base d'une documentation bien plus ancienne. L'œuvre de *Luc* a dû voir le jour dans la décade suivante. Elle déborde largement les limites de celle de Marc, car elle comporte deux livres :

d'un côté, l'évangile présente le Seigneur d'après les souvenirs de ses témoins ; de l'autre, les *Actes des Apôtres* montrent comment le message de salut s'est répandu depuis Jérusalem jusque dans le monde païen et dans Rome, sa capitale. Ces deux tomes forment un tout, où l'intention d'enseignement théologique est plus perceptible encore que dans l'évangile de Marc. L'évangile canonique de *Matthieu* a sans doute un rapport étroit avec le document primitif attribué au même auteur par la tradition ancienne. Mais c'en est pour le moins la refonte amplifiée, parallèle au travail de Luc quant à la date et à l'intention didactique.

La façon dont les évangiles ont pris forme invite donc à les étudier à deux niveaux différents : celui de leur rédaction finale, où la présentation des faits, la sélection et la formulation des paroles de Jésus, sont commandées par la perspective doctrinale propre à chaque auteur ; celui de la tradition apostolique où ce dernier a puisé ses matériaux, souvent fixés littérairement bien avant qu'il ne les recueille. Dès ce premier niveau, la réflexion théologique est présente, car le témoignage apostolique n'est pas une description désintéressée du passé. Adaptant sa formulation aux besoins spirituels de la communauté chrétienne et remplissant une fonction essentielle dans la vie de l'Église, il vise avant tout à nourrir la foi, en mettant en lumière le mystère du salut révélé dans les paroles et les actes de Jésus, réalisé dans sa vie, sa mort et sa résurrection.

II. Les épîtres apostoliques

La tradition évangélique, orale ou partiellement écrite, préexiste donc aux autres écrits que nous a légués l'époque apostolique : les épîtres. Celles-ci ne sont pas des exposés de théologie abstraite et systématique. Ce sont des écrits de circonstance, profondément engagés dans l'action pastorale des Apôtres et de leurs disciples immédiats.

Un premier bloc est constitué par les *épîtres pauliniennes*, pour lesquelles les Actes des Apôtres fournissent un cadre historique très précieux. Elles jalonnent l'apostolat de saint Paul en terre païenne. Au cours du second voyage missionnaire : les épîtres aux Thessaloniciens (51). Au cours du voyage suivant : l'épître aux Philippiens (vers 56 ; selon d'autres vers 61-63), l'épître aux Galates et les épîtres aux Corinthiens (57), l'épître aux Romains (57-58). Durant la captivité romaine (61-63) : les épîtres aux Colossiens, à Philémon et aux Éphésiens. Restent les épîtres « pastorales », dont les Actes ne font pas connaître le cadre. La dernière activité missionnaire de Paul se reflète en 1 Tm et Tt ; mais 2 Tm suppose une nouvelle captivité, préparatoire au martyre. Ces trois documents posent d'ailleurs un problème littéraire délicat : ils supposent au moins l'emploi d'un secrétaire, qui y a imprimé la marque de son style tout en dépendant de la pensée paulinienne. Le cas de l'*épître aux Hébreux* est différent. Si la tradition ancienne l'a toujours rattachée au *corpus* paulinien, son rédacteur a une personnalité littéraire et une originalité de pensée qui tranchent nettement sur celles de Paul et manifestent ses origines alexandrines. Le document doit cependant être antérieur à 70, car il paraît ignorer la ruine de Jérusalem et la fin du culte du temple.

Le bloc des *épîtres catholiques* est beaucoup plus hétéroclite. Pour la *1re épître de Pierre*, le rédacteur s'est désigné lui-même : c'est Silvain, ou Silas, ancien compagnon de Paul

(1 P 5,12). Son cadre est celui de la persécution de Néron, où Pierre trouva la mort. L'*épître de Jacques* se rattache au « frère du Seigneur » qui présida après 44 aux destinées de la communauté de Jérusalem ; son allure est celle d'un recueil de morceaux homilétiques. L'*épître de Jude* lutte déjà contre l'influence de faux docteurs qui corrompent la foi chrétienne ; elle peut avoir pour cadre les années 70-90. La *IIe épître de Pierre* utilise celle de Jude, et son rédacteur regarde d'assez loin l'époque apostolique ; le témoignage de Pierre n'y résonne donc que de façon médiate, à travers la composition d'un disciple.

III. Les écrits johanniques

Il faut enfin grouper ensemble les écrits qui se rattachent à la tradition de l'apôtre Jean. L'*Apocalypse* paraît être la plus ancienne œuvre de ce groupe ; mais elle a pu avoir plusieurs éditions progressivement enrichies, l'une après 70, l'autre vers 95, durant la persécution de Domitien. Elle relève d'un genre inauguré par le livre de Daniel et représenté occasionnellement dans les autres écrits du NT : évangiles (Mc 13 p) et épîtres pauliniennes (1 Th 5; 2 Th 1; Co 15). Si la *IIe* et la *IIIe épître de Jean* ne sont que de courts billets, la *Ire épître* a l'allure d'une collection homilétique où la pensée théologique, très originale, revêt une forme de frappe nettement sémitique. Le même style reparaît dans le *IVe évangile*, qui a dû être prêché avant d'être recueilli dans un livre. Les témoignages anciens (IIe et IIIe siècle) lui assignent pour date l'extrême fin du Ier siècle. On ne s'étonne donc pas que les paroles de Jésus et les souvenirs de sa vie n'y soient pas livrés sous forme brute, mais dans une élaboration très poussée où la théologie de l'auteur s'incorpore aux matériaux présentés par lui. Sa longue méditation du message et du mystère du Christ lui a permis de mettre en lumière la signification profonde des faits qu'il rapporte et les résonances secrètes des paroles qu'il reproduit. Les différences de langue et de style relevées entre tous les écrits qui dérivent de la tradition johannique font penser que leur édition finale doit provenir des disciples de Jean.

Ainsi le NT recueille-t-il le témoignage apostolique pour que l'Église puisse en bénéficier dans tous les siècles. Porteurs de la révélation qu'ils ont reçue du Christ et comprise grâce à l'Esprit-Saint, les Apôtres l'ont confiée d'abord à la mémoire vivante des communautés chrétiennes. Ce legs s'est transmis fidèlement dans les églises par le canal de la liturgie, de la prédication, de la catéchèse, dont les formes et le contenu se sont rapidement stéréotypés. L'Église des siècles suivants a conservé ce cadre général en développant ses données essentielles. Mais déjà, à partir de lui, des écrits inspirés étaient venus, dès l'âge apostolique, fixer pour jamais les lignes maîtresses du témoignage, donnant à la tradition vivante une norme dont elle ne s'écarterait jamais.

PG

A

AARON

1. C'est lentement, au cours des siècles, que s'est stylisée *la figure de l'ancêtre* de la classe sacerdotale (Lv 1,5), de la « maison d'Aaron » (Ps 118,3). Selon les anciennes traditions, Aaron, « le lévite » (Ex 4,14), frère de Myriam (15,20), est le porte-parole de *Moïse (4,14-17) auprès des Israélites (4,27-31) ou même du pharaon (5,1-5). Il soutient son frère dans la bataille contre les Amalécites (17,10-13) et l'accompagne sur le Sinaï (19,24) où il est admis à « *voir Dieu » (24,10-11). Sa mémoire n'est pas exempte de fautes : il a eu une grande responsabilité dans l'affaire du veau d'or (Ex 32; cf Ac 7,40) et s'est révolté contre Moïse (Nb 12, 1-15).

Plus tard, selon la tradition sacerdotale, probablement en écho des conflits qui opposèrent les castes *sacerdotales dans la période du second temple, Aaron devient le spécialiste des questions religieuses, l'éponyme de la caste des « fils d'Aaron » (Ex 28,1; cf Lc 1,5). On le représente *oint comme le Grand Prêtre (Ex 29,1-30) dont il porte les vêtements et dont il inaugure les gestes (39,1-31). Dieu confirme ce privilège par un jugement (Nb 16) et par le miracle de la baguette qui fleurit (Nb 17,16-26) et qui dès lors est conservée dans l'arche (He 9,4). Désormais il est associé à son frère Moïse quand Dieu donne ses ordres (Ex 9,8-10; 12,1...) ou quand le peuple crie son mécontentement (Ex 16,2; Nb 16,3). Il l'est aussi dans une commune *incrédulité à Mériba (Nb 20,1-21) et dans le sort qui le fait mourir avant d'entrer dans la Terre promise (20,22-29). Aaron demeure à jamais le Grand Prêtre par excellence (Si 45,6-22), l'intercesseur admirable qui détourna la colère divine (Sg 18,20-25). Enfin, chez les Esséniens du temps de Jésus, on n'attend pas seulement un *Messie-roi fils de David, mais surtout le Messie d'Aaron, Messie-prêtre souverain.

2. De tout le NT, seule l'*Épître aux Hébreux* parle d'Aaron. Elle retient deux aspects de cette figure extraordinaire. Le Christ ne s'est pas arrogé la fonction de Grand Prêtre miséricordieux, mais a été « comme Aaron appelé par Dieu » (He 5,2-5; cf Ex 28,1; Nb 18,1). D'autre part, le sacerdoce d'Aaron, transmis par héritage, n'annonce pas celui du Christ, à la différence du sacerdoce de Melchisédech dont on ne peut tracer la généalogie (He 7,3.15-21). Enfin le sacerdoce d'Aaron ne peut prétendre à la *perfection qui caractérise celui du Christ (7,11.23-27). *XLD*

→ Messie AT II 2 — onction III 3 — sacerdoce AT I 3.4; NT I 3 — vocation I.

ABANDON → confiance — déception III — foi — Providence — sommeil I 1 — tristesse NT 1.

ABBA → adoration II 3 — cœur II 2 b — Dieu NT IV — Esprit de Dieu NT V 5 — fils de Dieu NT I 1 — grâce V — mission NT III 2 — pères & Père V 1, VI — prière IV 2, V 2 d.

ABEL

1. *Abel, le Juste.* — L'histoire de Caïn et Abel inaugure le thème du *Juste *souffrant. Placée par le narrateur dès la première génération, elle possède une valeur exemplaire et présente concrètement l'un des traits généraux de la condition humaine, dans tous les siècles de l'histoire : l'opposition latente entre frères humains, pourtant nés d'un principe unique (Ac 17,26), conduit à

des querelles fratricides. A l'inverse du *sacrifice de Caïn, celui d'Abel est agréé de Dieu (Gn 4,4s). Cela tient moins à la nature de l'offrande qu'aux dispositions intérieures de l'offrant. En face du méchant, qui est rejeté, Abel représente le Juste, en qui Dieu se complaît. Mais le méchant guette le Juste, afin de le faire mourir (Ps 10,9-11). C'est une loi universelle, et le *sang des justes répandu depuis le début des siècles crie de la terre vers Dieu et réclame justice (Gn 4,10).

2. *Figure de Jésus.* — Cette loi d'un monde dur trouvera son application suprême dans le cas de Jésus. Lui, le Saint et le Juste (Ac 3,14), se verra mettre à mort par ses coreligionnaires. Crime suprême ! Aussi bien, « tout le sang des justes répandu depuis le sang d'Abel le Juste jusqu'à celui de Zacharie, assassiné entre le sanctuaire et l'autel », retombera-t-il sur cette génération homicide » (Mt 23,35s). Cette sombre perspective ne vise pas seulement le cas particulier des chefs juifs, responsables de la mort de Jésus ; elle s'étend au monde entier, puisqu'on retrouve partout des innocents mis à mort : leur sang versé appelle la *vengeance du sang (Ap 16,6; 18,24). Toutefois, en face de cette voix qui crie vengeance, il y a un autre sang, plus éloquent que celui d'Abel : le sang purificateur de Jésus (He 12,24). Celui-là invite Dieu au *pardon : « Père, pardonne-leur, ils ne savent ce qu'ils font » (Lc 23,34). La situation créée par le meurtre du juste Abel s'est donc retournée en Jésus, le Juste souffrant par excellence. Mais Abel, à l'inverse de Caïn qui représente pour nous la dramatique absence de la charité dans le cœur humain (1 Jn 3,12), demeure le type de la rectitude intérieure, de la foi qui conduit à la justice ; et c'est pour cela que, mort, il parle encore (He 11,4). *PG*

→ frère AT 1 — haine I 1.2 — sang AT 1 — vengeance 1 — violence II.

ABÎME → bêtes & Bête 3 a — création AT II 2 — eau I, II 2 — enfers & enfer — mer.

ABNÉGATION → Croix II — mort NT III.

ABONDANCE → bénédiction — plénitude — richesse.

ABRAHAM

Ancêtre du peuple choisi, Abraham occupe une place privilégiée dans l'histoire du salut. Sa *vocation ne constitue pas seulement la phase initiale du *dessein de Dieu, elle en fixe déjà les orientations fondamentales.

I. Vocation d'Abraham

Au lieu d'une simple chronique, la Genèse présente, sur l'existence d'Abraham, un récit religieux où l'on trouve les marques de trois courants de tradition : le yahviste insiste sur les bénédictions et les promesses divines, l'élohiste sur la foi à toute épreuve du patriarche, la tradition sacerdotale sur l'alliance et la circoncision. Ainsi éclairée, la figure d'Abraham apparaît comme celle d'un homme que Dieu a attiré à lui, puis éprouvé, en vue de faire de lui le père, incroyablement comblé, d'un peuple innombrable.

1. *Abraham, élu de Dieu.* — La vie d'Abraham se déroule tout entière sous le signe de la libre initiative de Dieu. Dieu intervient le premier ; il choisit Abraham dans une famille qui « servait d'autres dieux » (Jos 24,2), le « fait sortir » d'Ur (Gn 11,31) et le mène par ses *chemins en un pays inconnu (He 11,8). Cette initiative est initiative d'amour : dès le début, Dieu manifeste envers Abraham une générosité sans mesure. Ses *promesses dessinent un avenir merveilleux. L'expression qui revient sans cesse est : « Je donnerai » ; Dieu donnera à Abraham une terre (Gn 12,7; 13,15ss; 15,18; 17,8) ; il le comblera, le rendra extrêmement fécond (12,2; 16,10; 22,17). A vrai dire, les circonstances paraissent contraires à ces perspectives : Abraham est un nomade, Sara n'est plus en âge d'avoir des enfants. La gratuité des promesses divines n'en ressort que mieux : l'avenir d'Abraham dépend complètement de la puissance et de la bonté de Dieu. Abraham résume ainsi en lui le peuple de Dieu, *élu sans aucun mérite préalable. Ce qui lui est avant tout demandé, c'est une foi attentive et intrépide, un accueil sans réticence accordé au dessein de Dieu.

2. *Abraham éprouvé.* — Cette foi doit être purifiée et fortifiée par l'*épreuve. Dieu tente Abraham en lui demandant d'offrir en sacrifice Isaac, sur qui précisément repose la promesse (Gn 22,1s). Abraham « ne refuse pas son fils, son unique » (22,12.16) — on sait que des sacrifices d'enfants étaient pratiqués dans les cultes cananéens — ; mais c'est Dieu qui préserve Isaac, en assumant lui-même le soin de « pourvoir à l'agneau pour l'holocauste » (22,8.13s). Ainsi fut manifestée la

profondeur de la « *crainte de Dieu » en Abraham (22,12). D'autre part, Dieu révélait par la même occasion que son dessein n'est pas ordonné à la mort, mais à la vie. « Il ne se réjouit pas de la perte des vivants » (Sg 1,13; cf Dt 12,31;Jr 7, 31). La mort, un jour, sera vaincue ; le « sacrifice d'Isaac » apparaîtra alors comme une scène prophétique (He 11,19; 2,14-17; cf Rm 8,32).

3. *Abraham, père comblé.* — L'obéissance d'Abraham aboutit à la confirmation de la promesse (Gn 22,16ss), dont il voit s'ébaucher la réalisation : « Yahweh bénit Abraham en tout » (Gn 24,1). « Nul ne lui fut égal en gloire » (Si 44,19). Il ne s'agit pas d'un bonheur individuel : la vocation d'Abraham est d'être *père. Sa *gloire est dans sa descendance. Selon la tradition sacerdotale, le changement de *nom (*Abram* devenant *Abraham*) atteste cette orientation, car le nouveau nom est interprété « père de multitudes » (Gn 17,5). Le destin d'Abraham doit avoir des répercussions très larges. Déjà, Dieu ne lui cachant pas ce qu'il va faire, le patriarche a pris à tâche d'intercéder pour les villes condamnées (18,16-33) ; sa paternité étendra encore son influence ; le rayonnement en sera universel : « Par ta postérité se béniront toutes les *nations » (22,18). Méditant cet oracle, la tradition juive lui reconnaîtra un sens profond : « Dieu lui promit par serment de bénir toutes les nations en sa descendance » (Si 44,21; cf Gn 22,18 LXX).

Ainsi donc, si les destinées de l'humanité pécheresse furent esquissées en *Adam le pécheur, celles de l'humanité sauvée le sont en Abraham le croyant.

II. Postérité d'Abraham

1. *Fidélité de Dieu.* — Avec Abraham, les promesses visent donc aussi sa postérité (Gn 13,15; 17,7s), telle que la définit la prédilection divine : ce n'est pas avec Ismaël que Dieu établira son alliance, ni ensuite avec Ésaü, mais avec Isaac et Jacob (17,15-22; 21,8-14; 27; cf Rm 9). Dieu leur renouvelle ses promesses (Gn 26,3ss; 28,13s) et ils les transmettent comme un héritage (28,4; 48,15s; 50,24). Lorsque les descendants d'Abraham sont opprimés en Égypte, Dieu prête l'oreille à leur gémissement, car il « se souvient de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob » (Ex 2,23ss; cf Dt 1,8). « Se rappelant sa parole sacrée envers Abraham son serviteur, il fit sortir son peuple dans l'allégresse » (Ps 105,42s). Plus tard, il réconforte les exilés en les appelant « race d'Abraham mon ami » (Is 41,8).

Dans les temps de détresse, lorsque l'existence d'Israël est menacée, c'est en rappelant la vocation d'Abraham que les prophètes restaurent sa confiance : « Regardez le roc dont vous fûtes taillés, la tranchée dont vous êtes issus. Regardez Abraham votre père... » (Is 51,1s; cf Is 29,22; Ne 9,7s). Et pour obtenir les faveurs de Dieu, la meilleure prière consiste à se réclamer d'Abraham : « Souviens-toi d'Abraham... » (Ex 32,13; Dt 9,27; 1 R 18,36) ; « Accorde... à Abraham ta grâce » (Mi 7,20).

2. *Filiation charnelle.* — Mais il y a une mauvaise façon de se réclamer du patriarche. Il ne suffit pas, en effet, d'être physiquement issus de lui pour être ses vrais héritiers ; il faut encore se rattacher à lui spirituellement. Fausse *confiance, que celle qui ne s'accompagne pas d'une docilité profonde à Dieu. Ézéchiel, déjà, le dit à ses contemporains (Ez 33,24-29). Annonçant le jugement de Dieu, Jean-Baptiste s'attaque avec plus de vigueur à la même illusion : « Ne vous avisez pas de dire en vous-mêmes : Nous avons pour père Abraham. Car je vous le dis, Dieu peut, des pierres que voici, faire surgir des enfants à Abraham » (Mt 3,9). Le riche égoïste de la parabole a beau crier « Père Abraham », il n'obtient rien de son ancêtre : par sa faute, un abîme s'est creusé entre eux (Lc 16,24ss). Le IVe évangile offre la même constatation : démasquant les projets homicides des Juifs, Jésus leur jette au visage que leur qualité d'enfants d'Abraham ne les a pas empêchés de devenir en fait des fils du diable (Jn 8,37-44). La filiation charnelle n'est rien sans la *fidélité.

3. *Les œuvres et la foi.* — Pour que cette fidélité soit authentique, une autre déviation doit être évitée. Au cours des âges, la tradition a célébré les mérites d'Abraham, son *obéissance (Ne 9,8; Si 44,20), son héroïsme (1 M 2,52; Sg 10,5-6) ; continuant dans cette direction, certains courants du judaïsme finirent par majorer cet aspect : ils mettaient toute leur confiance dans les *œuvres humaines, la parfaite observance de la Loi, et en venaient à oublier que l'essentiel est de faire fond sur Dieu.

Combattue déjà dans la parabole du Pharisien et du Publicain (Lc 18,9-14), cette prétention orgueilleuse se voit complètement démanteler par Paul. Celui-ci s'appuie sur Gn 15,6 : « Abraham crut en Dieu qui le lui compta comme justice » pour démontrer que c'est la *foi et non les œuvres

qui constitue le fondement du salut (Ga 3,6; Rm 4,3). L'homme n'a pas à se glorifier, car tout lui vient de Dieu « à titre gracieux » (Rm 3,27; 4,1-4). Aucune œuvre ne précède la faveur de Dieu, toutes en sont le fruit. Reste que ce fruit ne doit pas manquer (Ga 5,6; cf 1 Co 15,10), comme il n'a pas manqué dans la vie d'Abraham ; c'est ce que fait remarquer Jacques, à propos du même texte (Jc 2,20-24; cf He 11,8-19).

4. *L'unique postérité.* — Quelle est donc, en définitive, la vraie postérité d'Abraham ? C'est *Jésus-Christ, le fils d'Abraham (Mt 1,1), qui est pourtant plus grand qu'Abraham (Jn 8,53). Parmi les descendants du patriarche, il est même le seul à qui revienne en plénitude l'*héritage de la promesse : il est la descendance par excellence (Ga 3,16). C'est bien vers l'avènement de Jésus que, de par sa vocation, Abraham était tendu, et sa *joie fut de percevoir ce *jour à travers les bénédictions de sa propre existence (Jn 8,56 ; cf Lc 1,54s.73).

Loin d'être une restriction, cette concentration de la promesse sur un descendant unique est la condition du véritable universalisme, défini lui aussi selon le dessein de Dieu (Ga 4,21-31; Rm 9—11). Tous ceux qui croient au Christ, circoncis ou incirconcis, Israélites ou Gentils, peuvent avoir part aux *bénédictions d'Abraham (Ga 3,14). Leur *foi fait d'eux la descendance spirituelle de celui qui a cru et est désormais « le père de tous les croyants » (Rm 4,11s). « Tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus. Mais si vous appartenez au Christ, vous êtes donc la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse » (Ga 3,28s).

Tel est le couronnement de la révélation biblique, conduite à son terme par l'Esprit de Dieu. C'est aussi le dernier mot sur cette « grande récompense » (Gn 15,1), annoncée au Patriarche : sa paternité s'étend à tous les élus du ciel. La patrie définitive des croyants est « le sein d'Abraham » (Lc 16,22), où la liturgie des défunts souhaite aux âmes de parvenir.

RF & AV

→ amour I AT 1 — bénédiction III 2, IV o — circoncision AT 2 ; NT 1 — élection AT I 2. 3 a b ; NT III — épreuve/tentation AT I 1 — espérance AT I — foi O — génération — Hébreu — héritage AT I 2 — justice *B* I AT — justification I — médiateur I 1 — Melchisédech 1 — pères & Père I 2, II 1.2 — peuple *A* II 1 ; *B* II 1 ; *C* II — Pierre (saint) 3 a — promesses II 1 — vocation I.

ABRI → confiance — maison — montagne — ombre II — rocher 1.

ABSENCE → adieux — enfers & enfer NT III — présence de Dieu — silence 1.

ABSTINENCE → jeûne — vin I 2.

ACCLAMATION → amen 1 — bénédiction II 3 — confession NT 1 — louange.

ACCOMPLIR

Projets avortés et décisions mal tenues jalonnent nos vies, marques de la faiblesse et de l'inconstance humaines. Le Dieu tout-puissant et fidèle, lui, ne se satisfait pas d'œuvres inachevées : la Bible tout entière témoigne de l'accomplissement de ses desseins.

Accomplir dit plus que *faire* ; les termes que le mot traduit évoquent l'idée de *plénitude (hb. *malé* ; gr. *plèroun*), ou celle d'achèvement (hb. *kalah* ; gr. *teleïn*) et de *perfection (hb. *tamm* ; gr. *teleïoun*). On accomplit une œuvre commencée (1 R 7,22; Ac 14,26), c'est-à-dire qu'on la mène à bonne fin. On accomplit une parole, commandement, *promesse ou *serment : la parole est comme un moule en creux, où la réalité doit venir se couler ; elle est la première étape d'une activité, qui doit se poursuivre et atteindre son but.

AT

Perspectives d'accomplissement

1. *Parole de Dieu et Loi.* — Plus que toute autre parole, la *parole de Dieu tend à s'accomplir : « La parole qui sort de ma bouche ne me revient pas sans résultat » (Is 55,11). Dieu « ne parle pas en vain » (Ez 6,10). Sa *Loi, ses ordres exigent l'obéissance (Ex 20...) et finalement l'obtiendront (Dt 4,30s; 30,6ss; Ez 36,27).

2. *Prophéties.* — Les *prophéties divines tôt ou tard se réalisent : « J'avais révélé depuis longtemps... soudain j'ai agi, et c'est arrivé » (Is 48,3; cf Za 1,6; Ez 12,21-28). L'accomplissement est la marque de Dieu, qui garantit la vocation d'un prophète et l'authenticité de son message (Dt 18,22). L'AT constate plus d'une fois que, de fait, tel événement s'est produit « pour accomplir la parole de Yahweh » transmise par un prophète. Ainsi sont présentés le maintien de la lignée de David et la construction du temple (1 R 8,24),

le départ en exil et le retour pour la reconstruction du temple (2 Ch 36,21ss; Esd 1,1s). Ces réalisations passées sont le gage des accomplissements à venir.

3. *Les temps s'accomplissent.* — Si soudain qu'il soit parfois, l'accomplissement ne se produit pas au hasard, mais « en son temps » (Lc 1,20), à la fin d'une sorte de gestation. Pour qu'une parole se réalise, il faut que « le temps en soit accompli » (vg Jr 25,12), et pour que le *dessein de Dieu tout entier s'achève, il faudra que soit arrivée la plénitude des temps (Ep 1,10; Ga 4,4; cf Mc 1,15).

NT

« C'EST ACHEVÉ »

En effet, le temps par excellence de l'accomplissement est celui du NT. Les évangélistes, Matthieu surtout, s'attachent à nous en convaincre.

1. *Prophéties.* — La formule « pour que soit accompli ce qui avait été dit par... » revient dix fois chez Mt, pour la conception virginale et la fuite en Égypte, pour la guérison des malades, l'enseignement en paraboles, l'entrée triomphale à Jérusalem, les deniers de Judas... Des formules analogues se rencontrent dans les autres évangiles. Ces notations de détail visent à nous faire comprendre que tout l'AT était orienté vers la révélation de Jésus ; les accomplissements qui y étaient soulignés n'étaient qu'une lente préparation à la pleine réalisation du dessein de Dieu dans l'existence terrestre de Jésus.

Dans cette existence même, tous les accomplissements ne se situent pas au même niveau. L'un d'entre eux, et un seul, est désigné comme un « achèvement » : c'est la mort de Jésus en croix. Dans la formule de Jn 19,28 « pour que soit accomplie l'Écriture », le verbe *teleïoun* remplace l'habituel *plèroun*, et le contexte insiste par la répétition du « c'est achevé » (19,30). Lc n'emploie ce dernier verbe qu'en référence avec la Passion (Lc 12,50; 18,31; 22,37), et, selon l'épître aux Hébreux, c'est par sa Passion que Jésus a été accompli, mené au terme (He 2,10; 5,8s).

Tous les accomplissements de l'histoire sainte sont donc orientés vers la venue du Christ, et, dans la vie du Christ, tous les accomplissements de l'Écriture culminent en son *sacrifice ; c'est ainsi « qu'en lui toutes les *promesses de Dieu ont eu leur *oui* » (2 Co 1,20).

Cet accomplissement fait plus que réaliser ce qui était prévu. En vérité, la loi même des accomplissements divins est qu'ils dépassent tout ce qu'on pouvait concevoir par avance. Il en résulte que l'accomplissement de l'AT dans le NT ne peut se traduire en simples termes de correspondance et de continuité, mais inclut en même temps des différences et des ruptures, exigées pour le passage à un niveau supérieur. Ce *triple rapport* (ressemblance, différence, supériorité) est particulièrement mis en lumière par l'auteur de He, lorsqu'il compare Moïse et le Christ (He 3,1-6), le sacerdoce ancien et le sacerdoce du Christ (5,1-10; 7,11-28), le culte ancien et le sacrifice du Christ (9,1-14), etc., mais la même conception sous-tend nécessairement tout le NT : la réalisation dernière est elle-même révélation ; en intégrant les paroles anciennes dans une synthèse jusque-là imprévisible, elle leur confère une nouvelle plénitude de sens. C'est ainsi que *Jésus-Christ est bien le successeur promis à David (2 S 7,12s; Lc 1,32s), mais son règne n'est pas de ce monde (Jn 18,36s), car en sa personne se vérifie à la fois la prophétie du *Serviteur qui meurt humilié (Is 53; 1 P 2,24s) et celle du *Fils de l'Homme céleste (Dn 7,13s; Mc 14,62), Seigneur triomphant (Ps 110; Mt 26,64). Par lui un temple nouveau est bâti où affluent les richesses des païens (Ag 2,6-9; Is 60,7.13), mais c'est un temple « non fait de main d'homme » (Mc 14,58), son corps ressuscité (Jn 2,21), dont nous devenons les membres (1 Co 12,27). La façon parfois déconcertante dont les écrits de l'AT sont utilisés par le NT trouve souvent là son explication : les auteurs se préoccupent moins du contexte primitif de chacune des paroles que de ce nouveau contexte fixé par Dieu lui-même au moyen des faits.

2. *La Loi.* — La parole de Dieu n'est pas seulement promesse, elle est aussi exigence. Dans le Discours sur la montagne, parlant de la *Loi, Jésus proclame qu'il n'est « pas venu abolir, mais accomplir » (Mt 5,17).

Le contexte nous donne à entendre que loin de supprimer la loi mosaïque, Jésus en approfondit les préceptes : il pousse l'exigence jusqu'à l'intention et au désir secret. Mais surtout il renouvelle la Loi, la rend « parfaite » (Jc 1,25), en révélant pleinement l'exigence centrale, qui donne la clef de toutes les autres, le commandement d'*amour. Là se retrouvent la Loi et les Prophètes, résumés et élevés à leur *perfection (Mt 7,12; 22,40).

Pour « accomplir la Loi », Jésus ne se contente d'ailleurs pas de promulguer son commandement ; lui à qui « il convient d'accomplir toute *justice »

(Mt 3,15), il réalise lui-même, en sa personne et en celle des croyants, tout ce qu'il exige : son sacrifice est le sommet de l'amour (Jn 15,13) et il en est aussi la source ; « arrivé à l'accomplissement » (He 5,9), le Christ a du même coup « mené à l'accomplissement ceux qu'il sanctifie » (He 10,14; cf Jn 17,4.23).

Un pareil accomplissement de la Loi ancienne peut sans paradoxe être présenté comme son abrogation. Quand arrive ce qui est parfait, ce qui est partiel prend fin (cf 1 Co 13,10). C'est le point de vue de Paul. D'une part, la charité qui résume la Loi la domine et l'informe, supprimant de ce fait l'asservissement aux prescriptions. « Celui qui aime autrui a accompli la Loi » (Rm 13,8; cf Rm 13,10; Ga 5,14). D'autre part, l'esprit légaliste est sapé à la base ; l'homme ne peut plus prétendre se forger sa perfection en accomplissant la loi. « Pour que la justice de la Loi s'accomplît en nous », il a fallu que Dieu nous envoie son Fils (Rm 8,3s) et que par son Fils nous recevions l'Esprit. De ce fait, « nous ne sommes plus sous la Loi, mais sous la *grâce » (6,15).

La réalisation d'œuvres reste exigée par le dynamisme même de la grâce (Col 1,10s). Dans les *œuvres, la *foi s'accomplit (Jc 2,22; cf Ga 5,6), et de même l'amour de Dieu (1 Jn 2,5; 4,12). Mais ces réalisations se situent aux antipodes du légalisme combattu par Paul : il ne s'agit plus d'un échafaudage humain, il s'agit d'une *fécondité divine (Ga 5,22s; Jn 15,5).

3. *Fin des temps*. — L'œuvre accomplie à la croix du Christ se déploie de la sorte dans le temps, jusqu'à ce que vienne « la fin du monde » annoncée par l'AT et le NT (Mt 24,3 p), *Jour du Seigneur qui sera la manifestation plénière de l'accomplissement du *dessein de Dieu dans le Christ (cf 1 Co 15,23s). *AV*

→ croissance NT 1 — dessein de Dieu — écriture IV — figure NT — Jésus-Christ I — Loi C — mémoire 4 a — nouveau — œuvres NT I 2 — perfection NT 2 — plénitude — prêcher I 3 a — promesses — prophète NT I — Révélation NT I 3, II 3, III 3 — royaume NT III 3 — sceau 2 — serment — temps NT — volonté de Dieu NT.

ACCUEILLIR → cœur II 2 a — confession O — disciple — don — écouter — endurcissement II 1 — enfant II — enseigner AT II 2 ; NT I 3 — foi AT I ; NT I 1.2 ; II 2 — hospitalité — Parole de Dieu AT III 2 ; NT I 2, II 2, III 2 — porte — réconciliation I 4 — salut NT I 1 a — simple 2 — veiller I — visite NT 1 — vocation — volonté de Dieu.

ACCUSER → procès — Satan.

ACTION DE GRÂCES

La réalité première de l'histoire biblique est le *don de Dieu, gratuit, surabondant, sans retour. La rencontre de Dieu ne met pas seulement l'homme en présence de l'Absolu ; elle le comble et transforme sa vie. L'action de grâces apparaît comme la réponse à cette *grâce progressive et continuelle qui s'épanouira un jour dans le Christ. A la fois prise de conscience des dons de Dieu, élan très pur de l'âme saisie d'émerveillement par cette générosité, reconnaissance joyeuse devant la grandeur divine, l'action de grâces est essentielle dans la Bible, parce qu'elle est une réaction religieuse fondamentale de la créature découvrant, dans un tremblement de *joie et de vénération, quelque chose de *Dieu, de sa grandeur et de sa *gloire. Le péché capital des païens, selon Paul, est de « n'avoir rendu à Dieu ni gloire ni action de grâces » (Rm 1,21). Et de fait, dans la masse des hymnes créés par la piété mésopotamienne, l'action de grâces est exceptionnelle, alors qu'elle est fréquente dans la Bible et qu'elle y suscite des élans puissants.

AT

1. *De l'une à l'autre alliance*. — L'action de grâces de l'AT annonce celle du NT dans la mesure où elle est toujours, en même temps que reconnaissance, tension vers l'avenir et vers une grâce plus haute. D'autre part, à l'heure de la Nouvelle Alliance, l'action de grâces éclate véritablement, devenant omniprésente dans la *prière et la vie des chrétiens comme elle ne l'avait jamais été chez les justes d'autrefois. L'action de grâces biblique est bien essentiellement chrétienne.

Elle ne l'est pas pourtant d'une façon exclusive, au point que, comme on l'a écrit, dans l'AT, l' « Israélite loue sans rendre grâces ». En réalité, si l'AT ne connaît pas encore la plénitude de l'action de grâces, c'est qu'il n'a pas encore goûté la plénitude de la grâce. Si la *louange, plus spontanée, plus extériorisée, y tient peut-être plus de place que l'action de grâces proprement dite, plus réfléchie, plus attentive aux gestes de Dieu, à ses intentions, à sa *révélation, c'est que le Dieu très saint ne s'est révélé que progressivement, dévoilant peu à peu l'ampleur de son action et la profondeur de ses dons.

2. *Le vocabulaire.* — Découvrir l'action de grâces dans la Bible, c'est du même coup retrouver la joie (Ps 33,1-3.21), la louange et l'exultation (Esd 3,11; Ps 69,31), la glorification de Dieu (Ps 50,23; 86,12). Plus précisément, l'action de grâces est *confession publique de gestes divins déterminés. Louer Dieu, c'est publier ses grandeurs ; lui rendre grâces, c'est proclamer les merveilles qu'il opère et rendre témoignage à ses œuvres. L'action de grâces va de pair avec la *révélation ; elle en est comme l'écho dans les cœurs. Aussi comporte-t-elle souvent la mention de l'assemblée des justes ou des peuples convoqués à l'entendre (Ps 35,18; 57,10; 109,30), une invitation à s'y joindre (Ps 92,2ss; 105,1s).

En hb. c'est surtout *tôdah* qui exprime cette nuance de la confession émerveillée et reconnaissante, que le français traduit souvent, d'un mot beaucoup moins expressif et assez peu exact, par « remercier ». Le mot qui semble cristalliser l'action de grâces dans l'AT et traduire le plus exactement l'attitude religieuse visée est celui de *bénédiction (hb. *barak*), qui exprime « l'échange essentiel » entre Dieu et l'homme. A la bénédiction de Dieu, qui donne à sa créature la vie et le salut (Dt 30,19; Ps 28,9), répond la bénédiction par laquelle l'homme, soulevé par cette puissance et cette générosité, rend grâces au Créateur (Dn 3,90; cf Ps 68,20.27; Ne 9,5...; 1 Ch 29,10...).

3. *Histoire de l'action de grâces.* — Il existe un schéma littéraire classique de l'action de grâces, visible en particulier dans les Psaumes, et qui manifeste bien le caractère de l'action de grâces, réaction à un geste de Dieu. La confession de la reconnaissance pour le *salut obtenu se développe normalement dans un « récit » en trois parties : description du danger couru (Ps 116,3), prière angoissée (Ps 116,4), rappel de la magnifique intervention de Dieu (Ps 116,6; cf Ps 30; 40; 124). Ce genre littéraire se retrouve identique à travers toute la Bible et obéit à une même tradition de vocabulaire, permanente à travers les psaumes, les cantiques et les hymnes prophétiques.

Si l'action de grâces est une, c'est qu'elle répond à l'unique *œuvre de Dieu. Plus ou moins confusément, chaque bienfait particulier de Yahweh est toujours senti comme un moment d'une grande histoire en cours de réalisation. L'action de grâces porte l'histoire biblique et la prolonge dans l'*espérance eschatologique (cf Ex 15,18; Dt 32,43; Ps 66,8; 96).

Non seulement l'action de grâces inspire quelques morceaux littéraires très anciens, qui ramassent déjà toute la foi d'Israël : le Cantique de Moïse (Ex 15,1-21) ou celui de Déborah (Jg 5), mais il est fort possible qu'à la base des premières traditions et même de toute l'histoire d'Israël il y ait eu une confession de *foi cultuelle proclamant dans l'action de grâces les hauts faits de Yahweh sur son peuple. Ainsi, dès les origines, la vraie foi est-elle confession dans l'action de grâces. Cette tradition s'épanouit constamment, à mesure qu'Israël prend davantage conscience de la générosité de Dieu, et s'exprime dans tous les domaines : dans la littérature prophétique (Is 12; 25; 42,10...; 63,7...; Jr 20,13) et sacerdotale (1 Ch 16,8...; 29,10-19; Ne 9,5-37), dans les compositions monumentales des derniers écrits de l'AT (Tb 13,1-8; Jdt 16,1-17; Si 51,1-12; Dn 3,26-45.51-90).

NT

Parce qu'il est la révélation et le don de la grâce parfaite (cf Jn 1,17), le NT, dans la personne de *Jésus-Christ, est aussi la révélation de la parfaite action de grâces rendue au Père dans l'Esprit-Saint.

1. *Le vocabulaire chrétien.* — Il hérite, à travers les LXX, de la tradition de l'AT. L'action de grâces est inséparable de la *confession (gr. *homologeô* : Mt 11,25; Lc 2,38; He 13,15), de la louange (gr. *aineô* : Lc 2,13.20; Rm 15,11), de la glorification (gr. *doxazô* : Mt 5,16; 9,8) et toujours, d'une façon privilégiée, de la bénédiction (gr. *eulogeô* : Lc 1,64.68; 2,28; 1 Co 14,16; Jc 3,9). Mais un terme nouveau, pratiquement inconnu de l'AT (gr. *eucharisteô, eucharistia*) envahit le NT (plus de 60 fois), manifestant l'originalité et l'importance de l'action de grâces chrétienne, réponse à la *grâce (*charis*) donnée par Dieu en Jésus-Christ. L'action de grâces chrétienne est une *eucharistie, et son expression achevée est l'Eucharistie sacramentelle, l'action de grâces du Seigneur, donnée par celui-ci à son Église.

2. *L'action de grâces du Seigneur.* — Le geste suprême du Seigneur est une action de grâces ; le *sacrifice que Jésus fait de sa vie en la consacrant au Père pour sanctifier les siens (Jn 17,19) est notre Eucharistie. A la Cène et à la Croix, Jésus révèle le ressort de toute sa vie et celui de sa mort : l'action de grâces de son cœur de *Fils. Il faut sa Passion et sa mort pour que Jésus puisse pleinement glorifier le Père (Jn 17,1), mais toute sa vie est une action de grâces incessante, qui se fait parfois explicite et solennelle, pour

entraîner les hommes à croire et à rendre grâces à Dieu avec lui (cf Jn 11,42). L'objet essentiel de cette action de grâces est l'œuvre de Dieu, la réalisation messianique, manifestée notamment par les miracles (cf Jn 6,11; 11,41ss), le don de sa Parole que Dieu a fait aux hommes (Mt 11,25ss).

3. *L'action de grâces des disciples.* — Le don de l'Eucharistie à l'Église exprime une vérité essentielle : seul Jésus-Christ est notre action de grâces comme il est seul notre louange. C'est lui d'abord qui rend grâces au Père, et les chrétiens après lui et en lui : « par lui, avec lui et en lui ». Dans l'action de grâces chrétienne, comme dans toute prière chrétienne, le Christ est seul modèle et seul *médiateur (cf Rm 1,8; 7,25; 1 Th 5,18; Ep 5,20; Col 3,17).

Conscients du don reçu et entraînés par l'exemple du Maître, les premiers chrétiens font de l'action de grâces la trame même de leur vie renouvelée. L'abondance de ces manifestations a de quoi surprendre. Ce sont les cantiques de Luc 1 et 2, provoqués, comme certains cantiques de l'AT, par la méditation lente et religieuse des événements. Ce sont les « réflexes » d'action de grâces des Apôtres et des premières communautés (Ac 28,15; cf 5,41; 21,20; Rm 7,25; 2 Co 1,11; Ep 5,20; Col 3,17; 1 Th 5,18). Ce sont surtout les grands textes de Paul, si évocateurs de son action de grâces « continuelle » (1 Co 1,4; Ph 1,3; Col 1,3; 1 Th 1,2; 2,13; 2 Th 1,3), prenant parfois la forme solennelle de la bénédiction (2 Co 1,3; Ep 1,3). Toute la vie chrétienne, toute la vie de l'Église, est pour Paul portée et enveloppée par une combinaison constante de supplication et d'action de grâces (1 Th 3,9s; 5,17s; Rm 1,8ss). L'objet de cette action de grâces, à travers toutes sortes d'événements et de signes, demeure le même, celui qui remplit la grande action de grâces de l'épître aux Éphésiens : le *Règne de Dieu, l'avènement de l'*Évangile, le *Mystère du Christ, fruit de la Rédemption, déployé dans l'*Église (Ep 1,3-14).

L'Apocalypse élargit cette action de grâces aux dimensions de la vie éternelle. Dans la *Jérusalem céleste, l'œuvre messianique une fois achevée, l'action de grâces devient pure louange de gloire, contemplation éblouie de Dieu et de ses merveilles éternelles (cf Ap 4,9ss; 11,16s; 15,3s; 19,1-8).

AR & JG

→ bénédiction — confession — eucharistie I — grâce I — joie NT II 1 — louange — prière II 3, V 2 c.

ACTIONS → bras & main — cœur I 1 — fruit — grâce V — œuvres — travail.

ADAM

I. Adam et les fils d'Adam

1. *Le sens des mots.* — Contrairement à ce que suggèrent les traductions de la Bible, le terme *Adam* est extrêmement répandu et offre une large gamme de significations. Quand un Juif prononçait ce mot, il était loin de songer avant tout au premier homme : en dehors du récit de la création où l'expression est ambiguë, Adam ne désigne sûrement le premier homme qu'en cinq passages (Gn 4, 25; 5,1.3ss; 1 Ch 1,1; Tb 8,6). Habituellement, et avec raison, le terme est rendu par homme en général (Jb 14,1), les gens (Is 6,12), quelqu'un (Qo 2,12 ; cf. Za 13,5), personne (1 R 8,46 ; Ps 105,14), l'être humain (Os 11,4 ; Ps 94,11). Le sens collectif domine nettement.

Il en va de même pour l'expression *fils d'Adam*, qui ne vise jamais un descendant de l'individu Adam, mais se trouve en parallèle avec homme (Jb 25,6; Ps 8,5), désigne une personne (Jr 49, 18.33; cf Ez 2,1.3...) ou une collectivité (Pr 8,31; Ps 45,3; 1 R 8,39.42). Utilisée en contraste avec Dieu, l'expression souligne, comme le terme « *chair », la condition périssable et faible de l'humanité : « Du haut des cieux, Yahweh regarde, il voit tous les fils d'Adam », (Ps 33,13; cf Gn 11,5; Ps 36,8; Jr 32,19). Les « fils d'Adam », ce sont donc les humains selon leur condition terrestre. C'est ce qu'insinue l'étymologie populaire du mot, qui le fait dériver de *adamah* = sol : Adam est le terreux, celui qui fut fait de la poussière du sol.

Ce fait sémantique a une portée théologique : on ne peut se contenter de voir dans le premier Adam un individu parmi les autres. C'est ce qu'implique le passage étonnant du singulier au pluriel dans la parole du Dieu créateur : « Faisons *Adam* à notre image... et qu'*ils* dominent... » (Gn 1,26). Quelle était donc l'intention du narrateur des premiers chapitres de la Genèse ?

2. *Vers le récit de la création et du péché d'Adam.* — Les trois premiers chapitres de la Genèse constituent comme une préface à l'ensemble du Pentateuque. Mais ils ne sont pas d'une seule venue ; ils ont été écrits en deux temps par deux rédac-

teurs successifs, le yahviste (Gn 2—3) et le sacerdotal (Gn 1). D'autre part, il est assez surprenant de constater que la littérature antérieure au IIe siècle av. J.-C. ne se réfère jamais explicitement à ces passages ; c'est alors seulement que, à l'origine de la mort de l'homme, l'Ecclésiastique dénonce la femme (Si 25, 24) et la Sagesse, le diable (Sg 2,24). Cependant ces mêmes récits condensent une expérience séculaire, lentement élaborée dès avant le IIe siècle, dont on peut retrouver quelques éléments dans la tradition prophétique et sapientielle.

*a) La croyance à l'universalité du *péché* s'y affirme de plus en plus ; c'est en quelque sorte la condition adamique qu'évoque le psalmiste : « Pécheur, ma mère m'a conçu » (Ps 51,7). Ailleurs le péché de l'homme est décrit comme celui d'un être merveilleux placé, tel un ange, au jardin de Dieu, et déchu par une faute d'*orgueil (Ez 28, 13-19; cf Gn 2,10-15; 3,22s).

b) La foi au Dieu créateur et rédempteur n'est pas moins vive. C'est un Dieu potier qui façonne l'homme (Jr 1,5; Is 45,9; cf Gn 2,7), c'est lui qui le fait retourner à la poussière (Ps 90,3; Gn 3,19). « Qu'est donc l'homme que tu en gardes mémoire, le fils d'Adam que tu en prennes souci ? A peine le fis-tu moindre qu'un dieu, le couronnant de gloire et de splendeur ; tu l'établis sur l'œuvre de tes mains, tout fut mis par toi sous ses pieds » (Ps 8,5ss; cf Gn 1,26ss; 2,19s). Après le péché, Dieu n'apparaît pas seulement comme le Seigneur magnifique (Ez 28,13s; Gn 2,10-14) qui détrône l'orgueilleux et le renvoie à ses modestes origines (Ez 28,16-19; Gn 3,23s), il est aussi le Dieu patient, qui *éduque lentement son enfant (Os 11,3s; Ez 16; cf Gn 2,8—3,21). De même, les prophètes ont annoncé une fin des temps semblable à l'ancien *paradis (Os 2,20; Is 11,6-9); la mort sera supprimée (Is 25,8; Dn 12,2; cf Gn 3,15), et même un mystérieux *Fils d'homme, de nature céleste, apparaîtra vainqueur sur les nuées (Dn 7,13s).

3. ***Adam, notre ancêtre.*** — En fonction des traditions qui viennent d'être esquissées, voici, à grands traits, les enseignements des récits de la *création. Dans un premier effort pour penser la condition humaine, le yahviste, convaincu que l'ancêtre inclut en lui tous ses descendants, annonce à tout homme comment, créé bon par Dieu, l'*Homme qui a péché doit être un jour racheté. De son côté, le récit sacerdotal (Gn 1) révèle que l'Homme est créé à l'*image de Dieu ; puis, à l'aide des généalogies (Gn 5; 10), il montre que tous les hommes forment, par-delà Israël, une *unité : le genre humain.

II. Le nouvel Adam

1. *Vers la théologie du nouvel Adam.* — Le NT redit que les hommes descendent tous d'un seul (Ac 17,26), ou que les premiers parents sont le prototype du couple conjugal (Mt 19,4s p; 1 Tm 2,13s) qui doit être restauré dans l'humanité nouvelle. L'originalité de son message réside dans la présentation de Jésus-Christ comme le nouvel Adam. L'attention avait été attirée par les apocryphes sur la récapitulation de tous les hommes pécheurs en Adam ; surtout, Jésus s'était lui-même présenté comme le *Fils de l'homme, voulant montrer à la fois qu'il était bien de la race humaine et qu'il devait accomplir la prophétie glorieuse de Daniel. Les Synoptiques esquissent de façon plus ou moins explicite un rapprochement de Jésus avec Adam. Marc décrit le séjour de Jésus avec les bêtes (Mc 1,13) ; Matthieu évoque Gn 5,1 dans le « Livre de la Genèse de Jésus-Christ » (Mt 1,1) ; pour Luc, celui qui vient de triompher de la tentation est « fils d'Adam, fils de Dieu » (Lc 3,38), le véritable Adam qui a résisté au Tentateur. Sans doute peut-on aussi reconnaître derrière une hymne paulinienne (Ph 2,6-11) un contraste voulu entre Adam qui chercha à s'emparer de la condition divine et Jésus qui ne la retint pas jalousement. A ces évocations, on peut joindre des rapprochements explicites.

2. *Le dernier et véritable Adam.* — En 1 Co 15,45-49, Paul oppose vivement les deux types d'après lesquels nous sommes constitués ; le premier homme, Adam, a été fait âme vivante, — terrestre, psychique ; « le dernier Adam est un esprit qui donne la vie », car il est céleste, spirituel. Au tableau des origines correspond celui de la fin des temps, mais un abîme sépare la création seconde de la première, le spirituel du charnel, le céleste du terrestre.

Dans Rm 5,12-21, Paul dit explicitement qu'Adam était « la *figure de celui qui devait venir ». S'appuyant sur la conviction que l'acte du premier Adam eut un effet universel — la *mort (cf 1 Co 15,21s) —, il affirme de même l'action rédemptrice du Christ, second Adam. Mais il marque nettement les différences : d'Adam, la désobéissance, la condamnation et la mort ; de Jésus-Christ, l'*obéissance, la justification et la vie. Davantage, par Adam le *Péché est entré dans le monde ; par le Christ, qui en est la source, la *grâce a surabondé.

Enfin, l'union féconde d'Adam et d'Ève annon-

çait l'union du Christ et de l'Église ; celle-ci, à son tour, devient le mystère qui fonde le *mariage chrétien (Ep 5,25-33; cf 1 Co 6,16).

3. *Le chrétien et les deux Adam.* — Fils d'Adam par sa naissance et rené dans le Christ par sa foi, le chrétien conserve avec le premier et le dernier Adam une relation durable, quoique de nature et de portée diverses. Fidèle au vrai sens du récit des origines, il n'allègue pas le péché du premier homme pour se disculper, mais il comprend qu'Adam, c'est lui-même, avec sa fragilité, son péché et son devoir de dépouiller en lui le vieil homme, selon le mot de Paul (Ep 4,22s; Col 3,9s). Et c'est pour « revêtir Jésus-Christ, l'Homme nouveau » ; ainsi sa destinée entière s'inscrit dans le drame des deux Adam. Ou plutôt, il trouve dans le Christ l'*Homme par excellence : selon le commentaire que fait He 2,5-9 du psaume 8,5ss, celui qui fut provisoirement abaissé au-dessous des anges, pour mériter le salut de tous les hommes, a reçu la *gloire promise au véritable Adam.

MJL & XLD

→ Abraham I 3 — conscience 2 c — création AT II 1.2 ; NT II 2 — femme AT 1 — Fils de l'Homme AT I ; NT II — frère AT 1 ; NT 0.2 — génération — homme — image II, IV, V — Jésus-Christ II 1 d — nouveau III 3 a — paradis 2 a — péché I — pères & Père I 2, III 1 — responsabilité 1 — terre AT I 2.

ADIEUX

Dans l'AT comme dans le NT, plusieurs personnages, sur le point de mourir, adressent à leurs héritiers des adieux qui constituent de véritables testaments.

AT

Les personnages dont on rapporte les adieux sont le plus souvent des responsables du peuple de Dieu : Jacob, Moïse, Josué, Samuel, David... (et, dans le judaïsme ultérieur, les douze patriarches). A côté des traits particuliers qu'imposent les diverses situations, leurs discours présentent de nombreux points communs. Le mourant évoque les dons de Dieu à son peuple ; il entrevoit le salut promis (Gn 49,8-12; Dt 32,36-43; Test. des Patr.) ; il exhorte ses successeurs à la fidélité (Dt 31—32; Jos 24; 1 Sm 12) ; dans les textes les plus récents (1 M 2,51-61; Test. des Patr.), il insiste sur l'exemple des *pères.

Ainsi les pères et les chefs d'Israël apparaissent comme les *témoins de l'Alliance. Ils transmettent la tradition reçue, la tâche et les pouvoirs qui leur avaient été confiés ; ils invitent les survivants à prolonger leur œuvre.

NT

1. *Adieux de Jésus.* — Le discours eschatologique (Mc 13) est le dernier enseignement que Jésus donne au peuple. Il exhorte les fidèles à se préparer à l'accomplissement des promesses qu'il vient d'annoncer. Mais par la nouveauté radicale de sa personne, il y introduit un thème original : l'annonce de sa parousie qui transforme les adieux en au-revoir.

La dernière Cène est le lieu classique des adieux de Jésus. Chez Marc et Matthieu, l'institution de l'*Eucharistie s'achève sur un rendez-vous dans le Royaume (Mc 14,25 p). Chez Luc, elle se prolonge par un discours qui exhorte les Douze à suivre l'exemple du service de Jésus (Lc 22,24-27) et leur promet, en forme de testament, une part à son pouvoir royal (Lc 22,28-30). Chez Jean, le large récit (Jn 13—17) s'ouvre par le lavement des pieds où Jésus donne l'exemple de son service ; deux discours parallèles (14 et 16,16-33) constituent les adieux proprement dits : Jésus y annonce la douloureuse séparation qui est proche, et la joie de son retour (dans les « apparitions pascales » en 16 ; dans sa présence ecclésiale en 14) ; il invite ses disciples à la foi, à l'amour, à la paix. Son absence est provisoire ; elle n'est qu'apparente.

Les *apparitions du Ressuscité aux Douze comportent, comme les adieux de Moïse, de Samuel, de David, une transmission de pouvoirs. Jésus confie alors aux siens la poursuite de sa *mission : il les charge de prêcher, de baptiser, de pardonner (Mt 28,19p). Il leur promet sa *présence à jamais (Mt 28,20).

2. — Les *adieux des apôtres,* serviteurs du dessein de Dieu, sont plus proches de ceux des personnages de l'AT.

La deuxième épître à Timothée est un véritable testament. Paul, se voyant près de la mort (2 Tm 4,6-8), rappelle à son fidèle disciple le salut accompli en Jésus (1,9-10), lui annonce le danger de l'hérésie (2,16-18) et se tend de tout son espoir vers l'avènement du Jour du Seigneur (1,12.18; 2,11-12). Les mêmes thèmes apparaissent dans la deuxième épître de Pierre : la mort prochaine de

l'apôtre (2 P 1,12-15), le salut accordé (1,3-4), la menace de l'*hérésie (2,1-3.10-22), l'attente du Jour du Seigneur (1,16.19; 3,8-10.12-13.18).

Mais le testament le plus caractéristique est celui de Paul aux presbytres d'Éphèse (Ac 20,17-38). On y trouve l'exemple de Paul (vv. 18-21, 31-35), la perspective de son arrestation prochaine (vv. 22-24), l'attestation solennelle qu'il a accompli sa tâche (vv. 25-27), l'invitation à prendre sa relève au service de l'Église (v. 28) et à défendre le troupeau contre les hérétiques (vv. 29-30).

A la différence de ceux de Jésus, les discours des apôtres ne comportent pas d'au-revoir. Non qu'ils n'espèrent pas retrouver leurs fidèles au *Jour du Seigneur ; mais lorsqu'ils pensent à ce jour, c'est à la rencontre de leur Maître qu'ils pensent avant tout. Lui seul est le vainqueur de la *mort et de toute absence. *AG*

→ apparitions du Christ 4 — mort AT I 1 — présence de Dieu NT I — repas III.

ADMIRATION → action de grâces — adoration — bénédiction I; II 3, III 5 — eucharistie IV 2 — louange II 2 — miracle — œuvres AT I 1.2.

ADONAÏ → nom AT 4 — Seigneur AT — Yahweh 3.

ADOPTION → enfant III — fécondité II 3 — fils de Dieu I; NT II — stérilité — pères & Père III 3.4, V 2, VI.

ADORATION

Ézéchiel devant la *gloire de Yahweh (Ez 1,28), Saul devant l'apparition du Christ ressuscité (Ac 9,4) se trouvent projetés à terre, comme anéantis. La *sainteté et la grandeur de *Dieu ont quelque chose d'écrasant pour la créature, qu'elles replongent dans son néant.

S'il est exceptionnel que l'homme se trouve ainsi rencontrer Dieu dans une expérience directe, il est normal que, dans l'univers et au long de son existence, il reconnaisse la *présence et l'action de Dieu, de sa gloire et de sa sainteté. L'adoration est l'expression, à la fois spontanée et consciente, imposée et voulue, de la réaction complexe de l'homme saisi par la proximité de Dieu : conscience aiguë de son insignifiance et de son *péché, confusion silencieuse (Jb 42,1-6), vénération tremblante (Ps 5,8) et reconnaissante (Gn 24,48), hommage jubilant (Ps 95,1-6) de tout son être.

Parce qu'elle envahit en effet tout l'être, cette réaction de foi se traduit dans des gestes extérieurs, et il n'est guère d'adoration vraie sans que le *corps ne traduise de quelque façon la souveraineté du *Seigneur sur sa *création et l'hommage de la créature saisie et consentante. Mais la créature pécheresse tend toujours à échapper à l'emprise divine et à réduire son adhésion aux formes extérieures ; aussi la seule adoration qui plaise à Dieu est-elle celle qui vient du *cœur.

I. Les gestes d'adoration

Ils se ramènent à deux, la prostration et le baiser. L'un et l'autre prennent dans le *culte leur forme consacrée, mais ils rejoignent toujours le mouvement spontané de la créature devant Dieu, partagée entre la *crainte panique et la fascination émerveillée.

1. *La prostration,* avant d'être un geste spontané, est une attitude imposée de force par un adversaire plus puissant, celle de Sisera tombant frappé à mort par Yaël (Jg 5,27), celle à laquelle Babylone réduit les Israélites captifs (Is 51,23). Pour éviter d'y être contraint par la violence, le faible préfère souvent aller de lui-même se prosterner devant le plus fort et implorer sa *grâce (2 R 1,13). Les bas-reliefs assyriens aiment montrer les vassaux du roi agenouillés, la tête inclinée jusqu'à terre. Au Seigneur Yahweh, « qui est élevé au-dessus de tout » (1 Ch 29,11), revient l'adoration de tous les peuples (Ps 99,1-5) et de toute la terre (96,9).

2. *Le baiser* joint au respect le besoin de contact et d'adhésion, la nuance d'*amour (Ex 18,7; 1 S 10,1...). Pour baiser leurs *idoles (1 R 19,18), les païens portaient leur main à leur bouche (*ad os = adorare,* cf Jb 31,26ss) ; ils signifiaient ainsi à la fois leur désir de toucher Dieu et la distance qui les en séparait. Le geste classique de l' « orante » des catacombes, perpétué dans la liturgie chrétienne, les bras tendus, les mains exprimant, selon leur position, l'offrande, la supplication ou la salutation, ne comporte plus de baiser, mais rejoint encore son sens profond.

3. *Tous les gestes du culte,* non seulement la prostration rituelle devant Yahweh (Dt 26,10; Ps 22, 28ss) et devant l'*arche (Ps 99,5), mais l'ensemble des actes accomplis devant l'*autel (2 R 18,22) ou dans la « *maison de Yahweh » (2 S 12,20), entre autres les *sacrifices (Gn 22,5; 2 R 17,36),

c'est-à-dire tous les gestes du *service de Dieu, peuvent être englobés sous la formule « adorer Yahweh » (1 S 1,3; 2 S 15,32). C'est que l'adoration est devenue l'expression la plus adaptée, mais aussi la plus variée, de l'hommage au Dieu devant lequel les anges se prosternent (Ne 9,6) et les faux dieux ne sont plus rien (So 2,11).

II. « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu »

1. **Yahweh seul a droit à l'adoration.* — Si l'AT connaît la prostration devant les hommes, dénuée d'équivoques (Gn 23,7.12; 2 S 24,20; 2 R 2,15; 4,37) et souvent provoquée par la sensation plus ou moins claire de la majesté divine (1 S 28,14.20; Gn 18,2; 19,1; Nb 22,31; Jos 5,14), il interdit rigoureusement tout geste d'adoration susceptible de prêter une valeur quelconque à un rival possible de Yahweh : *idoles, *astres (Dt 4,19), dieux étrangers (Ex 34,14; Nb 25,2). Nul doute que la proscription systématique de tous les relents idolâtres ait enraciné en Israël le sens profond de l'adoration authentique, et donné sa pure valeur religieuse au fier refus de Mardochée (Est 3,2.5), et à celui des trois enfants juifs devant la statue de Nabuchodonosor (Dn 3,18). Tout cela est contenu dans la réponse que Jésus fait au Tentateur : « Le Seigneur ton Dieu tu adoreras, et c'est à Lui seul que tu rendras un culte » (Mt 4,10 p).

2. **Jésus-Christ est Seigneur.* — L'adoration réservée au Dieu unique est, « scandale pour les Juifs » (1 Co 1,23), proclamée due à *Jésus crucifié, confessé *Seigneur et Christ (Ac 2,36). « A son *nom, tout *genou fléchit, au ciel, sur la terre et dans les enfers » (Ph 2,9ss; Ap 15,4). Ce *culte a pour objet le Christ ressuscité et exalté (Mt 28,9.17; Lc 24,52), mais, dans l'homme encore destiné à la mort (Mt 14,33; Jn 9,38), et même dans le nouveau-né (Mt 2,2.11; cf Is 49,7), la *foi reconnaît déjà le Fils de Dieu et l'adore.

L'adoration du Seigneur Jésus n'ôte rien à l'intransigeance des chrétiens, attentifs à refuser aux *anges (Ap 19,10; 22,9) et aux Apôtres (Ac 10,25s; 14,11-18) les gestes même extérieurs de l'adoration. Mais, à *confesser leur adoration envers un *Messie, un Dieu fait homme et Sauveur, ils sont conduits à défier ouvertement le culte des Césars, figurés par la *Bête de l'Apocalypse (Ap 13,4-15; 14,9ss), et à affronter la puissance impériale.

3. *Adorer en esprit et en vérité.* — La nouveauté de l'adoration chrétienne n'est pas seulement dans la figure nouvelle qu'elle contemple : le Dieu en trois personnes ; — ce Dieu, « qui est *Esprit », transforme l'adoration et la porte à sa perfection : désormais ceux qui sont « nés de l'Esprit » (Jn 3,8) peuvent adorer « en esprit et en vérité » (4,24). Cette attitude ne consiste pas en une démarche purement intérieure, sans gestes ni formes, mais elle provient d'une consécration de l'être tout entier, *esprit, *âme et *corps (1 Th 5,23). Ainsi radicalement sanctifiés, les vrais adorateurs n'ont plus besoin de *Jérusalem ou du Garizim (Jn 4,20-23), d'une religion nationale. Tout est à eux, parce qu'ils sont au Christ, et que le Christ est à Dieu (1 Co 3,22s).

L'adoration en esprit a lieu en effet dans le seul *temple agréable au Père, le *Corps du Christ ressuscité (Jn 2,19-22). Les « spirituels » (Jn 3,8) y joignent leur adoration à la seule en laquelle le *Père trouve sa complaisance (Mt 3,17) : ils répètent le cri du *Fils bien-aimé : « Abba, Père » (Ga 4,6). Enfin, au ciel, il n'y aura plus de temple, mais Dieu et l'Agneau (Ap 21,22) ; ni jour ni nuit (4,8) ne cessera l'adoration par laquelle sont rendus honneur et gloire à Celui qui vit pour les siècles (4,10; 15,3s). *JdV & JG*

→ blasphème — crainte de Dieu I — création AT IV — culte — genou — idoles I — parfum 2 — prière — servir II 1 — silence 2.

ADULTÈRE

Si le Décalogue et, après lui, les prophètes condamnent de façon absolue l'adultère, la *fidélité exigée des deux époux par le *mariage ne sera pleinement révélée que par le Christ. Mais la fidélité totale exigée de la *femme dès l'ancienne Alliance peut symboliser celle que Dieu attend de son peuple ; aussi les prophètes condamnent-ils l'infidélité à l'Alliance comme un adultère spirituel.

1. *Mariage et adultère.* — Interdit (Ex 20,14; Dt 5,18; Jr 7,9; Ml 3,5), l'adultère reçoit dans la Loi une définition restreinte : c'est l'acte qui viole l'appartenance d'une femme à son mari ou à son fiancé (Lv 20,10; Dt 22,22ss). La femme apparaît comme la chose de l'homme (Ex 20,17)

plutôt que comme une personne avec laquelle il ne fait qu'un dans la fidélité d'un *amour mutuel (Gn 2,23s). Cet abaissement de la femme est lié à l'apparition de la polygamie, que l'on rattache à un descendant de Caïn, caractérisé par sa *violence (Gn 4,19). La polygamie sera longtemps tolérée (Dt 21,15; cf 17,17; Lv 18,18) ; toutefois les sages, qui montrent la gravité de l'adultère (Pr 6,24-29; Si 23,22-26), invitent l'homme à réserver son amour à la femme de sa jeunesse (Pr 5,15-19; Ml 2,14s). Bien plus, ils condamnent la fréquentation des prostituées, bien qu'elle ne rende pas l'homme adultère (Pr 23,27; Si 9,3.6).

Jésus, dont la miséricorde sauve la femme adultère, tout en condamnant son péché (Jn 8,1-11), dévoile toutes les dimensions de la fidélité conjugale (Mt 5,27s.31s; 19,9 p) ; elle lie l'homme comme la femme (Mc 10,11) ; elle les lie indissolublement (Mt 19,6) et intérieurement (Mt 5,28) ; c'est être adultère que de se remarier après un divorce ; c'est l'être dans son cœur que de désirer s'unir à un autre que son conjoint. Pour éviter ce péché qui exclut du Royaume (1 Co 6,9), Paul rappelle qu'il faut chercher dans l'amour la source de la fidélité (Rm 13,9s). On évitera ainsi de souiller la sainteté du mariage (He 13,4).

2. *Alliance et adultère.* — L'*Alliance qui doit unir l'homme à Dieu par un lien d'amour fidèle est présentée par les prophètes sous le symbole d'un mariage indissoluble (Os 2,21s; Is 54,5s) (cf *Époux) ; aussi, l'infidélité du peuple est-elle stigmatisée comme un adultère et une prostitution (Os 2,4), car le peuple se livre au culte des idoles comme une prostituée se livre à ses amants, par intérêt (Os 2,7; 4,10; Jr 5,7; 13,27; Ez 23,43ss; Is 57,3).

Jésus reprend l'image pour condamner le manque de foi ; il appelle « génération adultère » les incrédules qui exigent des *signes et les infidèles qui rougissent de lui et de son Évangile (Mt 12,39; 16,4; Mc 8,38). Saint Jacques, à son tour, traite d'adultère tout compromis entre l'amour de Dieu et celui du monde (Jc 4,4). A travers ces condamnations est mise en lumière la fidélité absolue qui est le fruit en même temps que l'exigence de l'amour. *MFL*

→ Alliance AT II 2 — désir II — Époux/épouse AT — femme AT 3 — mariage AT II 3 ; NT I 1 — pardon I — sexualité III.

ADVERSAIRE → Antichrist — ennemi — guerre — haine — Satan.

AFFLICTION → consolation — joie NT I 2, II 2 — pauvres — persécution — souffrance — tristesse — veuves o.

AFFRANCHIR → esclave — libération/liberté II, III.

AGAPE → eucharistie II 3 — repas III.

AGAPÈ → amour O.

AGNEAU DE DIEU

Dans plusieurs livres du NT (Jn, Ac, 1 P, et surtout Ap), le Christ est identifié à un agneau ; ce thème provient de l'AT selon deux perspectives distinctes.

1. *Le Serviteur de Yahweh.* — Persécuté par ses ennemis, le prophète Jérémie se comparait à un « agneau que l'on mène à l'abattoir » (Jr 11,19). Cette image fut ensuite appliquée au *Serviteur de Yahweh qui, mourant pour expier les péchés de son peuple, apparaît « comme un agneau conduit à la boucherie, comme devant les tondeurs une brebis muette et n'ouvrant pas la bouche » (Is 53,7). Ce texte, soulignant l'humilité et la résignation du Serviteur, annonçait au mieux le destin du Christ, comme l'explique Philippe à l'eunuque de la reine d'Éthiopie (Ac 8,31-35). Les évangélistes y renvoient lorsqu'ils soulignent que le Christ « se taisait » devant les sanhédrites (Mt 26,63) et ne répondait rien à Pilate (Jn 19,9). Il est possible que Jean-Baptiste s'y réfère aussi lorsque, d'après le IVe évangile, il désigne Jésus comme « l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (1,29; cf Is 53,7.12; He 9,28).

2. *L'Agneau pascal.* — Lorsque Dieu eut décidé de délivrer son peuple *captif des Égyptiens, il ordonna aux Hébreux d'immoler par famille un agneau « sans tare, mâle, âgé d'un an » (Ex 12,5), de le manger le soir, et de marquer de son sang les linteaux de leur porte. Grâce à ce « *signe », ils seraient épargnés par l'Ange exterminateur venant frapper tous les premiers-nés des Égyptiens. Enrichissant le thème primitif, la tradition juive donna par la suite une valeur *rédemptrice au sang de l'agneau : « A cause du sang de l'Alliance de la circoncision, et à cause du sang de la Pâque, je vous ai délivrés d'Égypte » (Pirqè R. Éliezer, 29; cf Mekhilta sur Ex 12). C'est grâce au *sang de l'agneau pascal que les Hébreux ont été rachetés de l'*esclavage d'Égypte et qu'ils

ont pu dès lors devenir « nation consacrée », « royaume de prêtres » (Ex 19,6), liés à Dieu par une *alliance et régis par la Loi de Moïse.

La tradition chrétienne a vu dans le Christ « le véritable agneau » pascal (Préface de la messe de Pâques), et sa mission rédemptrice est amplement décrite dans la catéchèse baptismale qui est sous-jacente à la 1re épître de Pierre, à laquelle font écho les écrits johanniques et l'épître aux Hébreux. Jésus est l'agneau (1 P 1,19; Jn 1,29; Ap 5,6) sans tare (Ex 12,5), c'est-à-dire sans péché (1 P 1,19; Jn 8,46; 1 Jn 3,5; He 9,14), qui rachète les hommes au prix de son sang (1 P 1,18s; Ap 5,9s; He 9,12-15). Il les a ainsi délivrés de la « terre » (Ap 14,3), du *monde mauvais adonné à la perversion qui découle du culte des *idoles (1 P 1,14.18; 4,2s), de façon qu'ils puissent désormais éviter le *péché (1 P 1,15s; Jn 1,29; 1 Jn 3,5-9) et former le nouveau « royaume de prêtres », la véritable « nation consacrée » (1 P 2,9; Ap 5,9s; cf Ex 19,6), offrant à Dieu le *culte spirituel d'une vie irréprochable (1 P 2,5; He 9,14). Ils ont quitté les ténèbres du paganisme pour la lumière du *royaume de Dieu (1 P 2,9) : c'est là leur *exode spirituel. Ayant, grâce au sang de l'Agneau (Ap 12,11), vaincu Satan, dont Pharaon était le type, ils peuvent entonner « le cantique de Moïse et de l'Agneau » (Ap 15,3; 7,9s.14-17; cf Ex 15) qui exalte leur délivrance.

Cette tradition, qui voit dans le Christ le véritable Agneau pascal, remonte aux origines mêmes du christianisme. Paul exhorte les fidèles de Corinthe à vivre comme des azymes, « dans la pureté et la vérité », puisque « notre *Pâque, le Christ, a été immolé » (1 Co 5,7). Il ne propose pas ici un enseignement nouveau sur le Christ-Agneau, il se réfère aux traditions liturgiques de la Pâque chrétienne, bien antérieures donc à 55-57, date à laquelle l'Apôtre écrivait sa lettre. Si l'on fait confiance à la chronologie johannique, l'événement même de la mort du Christ aurait fourni le fondement de cette tradition. Jésus fut mis à mort la veille de la fête des Azymes (Jn 18,28; 19,14-31), donc le jour de la Pâque, dans l'après-midi (19,14), à l'heure même où, selon les prescriptions de la Loi, on immolait au Temple les agneaux. Après sa mort, on ne lui rompit pas les jambes, comme aux autres condamnés (19,33), et l'évangéliste voit dans ce fait la réalisation d'une prescription rituelle concernant l'agneau pascal (19,36; cf Ex 12,46).

3. *L'Agneau céleste.* — Tout en gardant fondamentalement le thème du Christ-Agneau pascal (Ap 5,9s), l'Apocalypse établit un contraste saisissant entre la faiblesse de l'Agneau immolé et la *puissance que lui confère son exaltation au ciel. Agneau dans sa mort rédemptrice, le Christ est en même temps un lion dont la *victoire a libéré le peuple de Dieu, captif des puissances du mal (5,5s; 12,11). Partageant maintenant le trône de Dieu (22,1.3), recevant avec lui l'adoration des êtres célestes (5,8.13; 7,10), le voici investi d'un pouvoir divin. C'est lui qui exécute les décrets de Dieu contre les impies (6,1...) et sa *colère les plonge dans l'effroi (6,16) ; c'est lui qui mène la *guerre eschatologique contre les puissances du mal coalisées, et sa victoire va le consacrer « Roi des rois et Seigneur des seigneurs » (17,14; 19,16...). Il ne retrouvera sa douceur première que lorsque seront célébrées ses noces avec la Jérusalem céleste, qui symbolise l'Église (19,7.9; 21,9). L'Agneau se fera alors *pasteur pour conduire les fidèles vers les sources d'*eau vive de la béatitude céleste (7,17; cf 14,4). *MEB*

→ animaux O ; II 3 — Époux/épouse NT — Exode NT — Jésus-Christ II 1 b ; concl. — Pâque I 6 b, II, III 2.3 — pasteur & troupeau NT 1 — Rédemption NT 1.4 — sacrifice NT I, II 1 — sang AT 3 b ; NT 4 — Serviteur de Dieu III 2 — victoire NT.

AGONIE → angoisse — mort NT II 1 — souffrance NT II — tristesse NT 1 — veiller II 1.

AGRICULTURE → fruit — moisson — semer I — terre AT I, II 3 — travail — vendange — vigne.

AIDE → femme AT 1 — force II — grâce V — Providence 1 — salut.

AILES → ombre II 2.

ALIMENT → animaux II 2 — arbre 1 — eucharistie II 3, III — huile 1 — lait — manne — nourriture — pain — pur AT I 3 ; NT II 1 — repas — sel 2.3 — vin.

ALLÉGORIE → figure NT III — parabole I 3.

ALLELUIA → louange II 2.

ALLIANCE

Dieu veut amener les hommes à une vie de communion avec lui. C'est cette idée, fondamentale pour la doctrine du *salut, qu'exprime le thème de l'Alliance. Dans l'AT, il commande toute la

pensée religieuse, mais on le voit s'approfondir avec le temps. Dans le NT, il acquiert une plénitude sans égale car il a désormais pour contenu tout le mystère de *Jésus-Christ.

AT

Avant de concerner les rapports des hommes avec Dieu, l'alliance (*berith*) appartient à l'expérience sociale et juridique des hommes. Ceux-ci se lient entre eux par des pactes et des contrats qui impliquent des droits et des devoirs le plus souvent réciproques. Accords entre groupes ou individus égaux qui veulent s'entraider : ce sont les alliances de paix (Gn 14,13.21ss; 21,22ss; 26,28; 31,44ss; 1 R 5,26; 15,19), les alliances de frères (Am 1,9), les pactes d'amitié (1 S 23,18), et le mariage lui-même (Ml 2,14). Traités inégaux où le puissant promet sa protection au faible, tandis que celui-ci s'engage à le servir : l'ancien Orient pratiquait couramment ces pactes de vassalité, et l'histoire biblique en offre plusieurs exemples (Jos 9,11-15; 1 S 11,1; 2 S 3,12ss). Dans ces cas, l'inférieur peut solliciter l'alliance ; mais le puissant l'accorde selon son bon plaisir et il dicte ses conditions (cf Ez 17,13s). La conclusion du pacte se fait suivant un rituel consacré par l'usage. Les parties s'engagent par *serment. On coupe en deux des animaux et l'on passe entre les morceaux en prononçant des imprécations contre les transgresseurs éventuels (cf Jr 34,18). Enfin on établit un *mémorial : on plante un arbre ou on dresse une pierre qui seront désormais les témoins du pacte (Gn 21,33; 31,48ss). Telle est l'expérience fondamentale à partir de laquelle Israël s'est représenté ses rapports avec Dieu.

I. L'alliance du Sinaï

Le thème de l'alliance ne s'est pas introduit tardivement dans l'AT : il est au point de départ de toute la pensée religieuse et la différencie de toutes les religions environnantes, orientées vers les divinités de la nature. Au Sinaï, le peuple délivré est entré en alliance avec Yahweh, et c'est ainsi que le culte de Yahweh est devenu sa religion nationale. L'alliance en question n'est évidemment pas un pacte entre égaux ; elle est analogue aux traités de vassalité : Yahweh décide avec une souveraine liberté d'accorder son alliance à Israël et il dicte ses conditions. Cependant la comparaison ne doit pas être poussée trop loin, car l'alliance sinaïtique, du fait qu'elle met Dieu en cause, est d'un ordre à part : elle révèle d'emblée un aspect essentiel du *dessein de salut.

1. *L'alliance dans le dessein de Dieu.* — Dès la vision du buisson ardent, *Yahweh a révélé tout ensemble à Moïse son Nom et son dessein à l'égard d'Israël : il veut délivrer Israël de l'Égypte pour l'installer en terre de Canaan (Ex 3,7-10. 16s), car Israël est « son peuple » (3,10) et il veut lui donner la terre promise à ses pères (cf Gn 12,7; 13,15). Cela suppose déjà que, de la part de Dieu, Israël est objet d'*élection et dépositaire d'une *promesse. L'*exode vient ensuite confirmer la révélation de l'Horeb : en libérant effectivement son peuple, Dieu montre qu'il est le Maître et qu'il est capable d'imposer sa volonté ; aussi le peuple délivré répond-il à l'événement par sa *foi (Ex 14,31). Ce point étant acquis, Dieu peut révéler maintenant son dessein d'alliance : « Si vous écoutez ma voix et observez mon alliance, vous serez mon peuple privilégié parmi tous les peuples. Car toute la terre est à moi, mais vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation consacrée » (Ex 19,5s). Ces mots soulignent la gratuité de l'élection divine : Dieu a choisi Israël sans mérites de sa part (Dt 9,4ss), parce qu'il l'aime et qu'il veut tenir le serment fait à ses pères (Dt 7,6ss). L'ayant séparé des *nations païennes, il se le réserve exclusivement : Israël sera son *peuple, il le servira par son *culte, il deviendra son *royaume. En retour, Yahweh lui assure aide et protection : ne l'a-t-il pas déjà, lors de l'exode, « emporté sur des ailes de vautour et amené vers lui » (Ex 19,4) ? Et maintenant, face à l'avenir, il lui renouvelle ses promesses : l'*Ange de Yahweh marchera devant lui pour lui faciliter la conquête de la *terre promise ; là Dieu le comblera de ses *bénédictions et lui assurera la *vie et la *paix (Ex 23,20-33). Moment capital dans le dessein de Dieu, l'alliance en commande ainsi tout le déroulement futur, dont le détail n'est cependant pas révélé en totalité dès le départ.

2. *Les clauses de l'alliance.* — En accordant son alliance à Israël et en lui faisant des promesses, Dieu lui impose aussi des conditions à observer fidèlement. Les récits qui s'enchevêtrent dans le Pentateuque fournissent plusieurs formulations de ces clauses qui assortissent le pacte et constituent la *Loi. La première concerne le culte du seul Yahweh et la proscription de l'*idolâtrie (Ex 20,3ss; Dt 5,7ss). Le refus de tout compromis ou de toute alliance avec les *nations païennes en découle immédiatement (cf Ex 23,24; 34,12-16).

Mais il s'ensuit aussi qu'Israël devra accepter toutes les *volontés divines, qui entoureront son existence entière, politique aussi bien que religieuse, d'un réseau serré de prescriptions : « Moïse exposa tout ce que Yahweh lui avait prescrit. Alors tout le peuple répondit : ' Tout ce que Yahweh a dit, nous l'observerons ' » (Ex 19,7s). Engagement solennel, dont le respect conditionnera pour toujours le destin historique d'Israël. Le peuple de Yahweh est à la croisée des routes. S'il *obéit, il est assuré des *bénédictions divines ; s'il renie sa parole, il se voue lui-même aux *malédictions (cf Ex 23,20-33; Dt 28; Lv 26).

3. *La conclusion de l'alliance.* — Le récit complexe de l'Exode transmet deux rituels différents de la conclusion de l'alliance. Dans le premier, Moïse, Aaron et les anciens d'Israël prennent un *repas sacré en présence de Yahweh qu'ils contemplent (Ex 24,1s.9ss). Le second paraît reproduire une tradition liturgique conservée dans les sanctuaires du Nord. Moïse élève douze stèles pour les douze tribus et un *autel pour le sacrifice. Il offre des sacrifices, verse une partie du sang sur l'autel et en asperge le peuple, pour marquer l'union qui se noue entre Yahweh et Israël. Alors le peuple s'engage solennellement à observer les clauses de l'alliance (Ex 24,3-8). Le *sang de l'alliance joue dans ce rituel un rôle essentiel.

Une fois le pacte conclu, divers objets en perpétueront le souvenir, attestant pour les siècles l'engagement initial d'Israël. L'*arche d'alliance est un coffret dans lequel sont déposées les « tables du Témoignage » (c'est-à-dire de la Loi) ; elle est le mémorial de l'alliance et le signe de la présence de Dieu en Israël (Ex 25,10-22; Nb 10,33-36). La tente où elle est placée, esquisse du *Temple futur, est le lieu de rencontre entre Yahweh et son peuple (Ex 33,7-11). Arche d'alliance et tente du rendez-vous marquent le lieu de *culte central où, sans préjudice des autres lieux de culte, la confédération des tribus apporte à Yahweh l'hommage officiel du peuple qu'il s'est choisi. Par là se marque le lien perpétuel du culte israélite avec l'acte initial qui a fondé la nation : l'alliance du Sinaï. C'est ce lien qui donne aux rituels israélites leur sens particulier, en dépit de tous les emprunts qu'on y remarque, de même que la Loi entière n'a de sens qu'en fonction de l'alliance dont elle énonce les clauses.

4. *Sens et limites de l'alliance sinaïtique.* — L'alliance sinaïtique a révélé de façon définitive un aspect essentiel du dessein de salut : Dieu veut s'attacher les hommes en faisant d'eux une communauté cultuelle vouée à son service, régie par sa Loi, dépositaire de ses promesses. Le NT réalisera en plénitude ce projet divin. Au Sinaï, la réalisation commence, mais elle reste à plusieurs égards ambiguë et imparfaite. Bien que l'alliance soit un libre *don de Dieu à Israël (autrement dit : une *grâce), sa forme contractuelle semble lier le dessein de salut au destin historique d'Israël, et elle risque de faire apparaître le salut comme le salaire d'une *fidélité humaine. En outre, sa limitation à une seule nation s'accorde mal avec l'universalisme du dessein de Dieu, si nettement affirmé par ailleurs. Enfin l'enjeu temporel des promesses divines (le bonheur terrestre d'Israël) risque aussi de masquer l'objectif religieux de l'alliance : l'établissement du règne de Dieu en Israël, et par Israël sur la terre entière. Malgré ces limites, l'alliance sinaïtique va commander la suite de la vie d'Israël et le développement ultérieur de la révélation.

II. L'ALLIANCE DANS LA VIE ET LA PENSÉE D'ISRAËL

1. *Les renouvellements de l'alliance.* — Il serait imprudent d'affirmer que l'alliance était renouvelée annuellement dans le culte israélite. Cependant le Deutéronome conserve les fragments d'une liturgie qui suppose un renouvellement de ce genre, avec énoncé des malédictions rituelles (Dt 27,2-26) et lecture solennelle de la Loi (Dt 31,9-13.24-27; 32,45ss) ; mais ce dernier point est prévu seulement tous les sept ans (31,10), et sa pratique à l'époque ancienne est invérifiable. Il est plus aisé de constater un renouvellement effectif de l'alliance à certains détours cruciaux de l'histoire. *Josué la renouvelle à Sichem et le peuple reprend son engagement envers Yahweh (Jos 8,30-35; 24,1-28). Le pacte de *David avec les anciens d'Israël (2 S 5,3) est suivi d'une promesse divine : Yahweh accorde son alliance à David et à sa dynastie (Ps 89,4s.20-38; cf 2 S 7,8-16; 23,5), à condition seulement que l'alliance du Sinaï soit fidèlement observée (Ps 89,31ss; 132,12; cf 2 S 7,14). La prière et la bénédiction de Salomon lors de l'inauguration du *Temple se relient à la fois à cette alliance davidique et à celle du Sinaï, dont le temple conserve le mémorial (1 R 8,14-29.52-61). Mêmes rénovations sous Joas (2 R 11,17), et surtout sous Josias, qui suit le rituel deutéronomique (2 R 23,1ss; cf Ex 24,3-8). La lec-

ture solennelle de la Loi par Esdras présente un contexte tout semblable (Ne 8). Ainsi la pensée de l'alliance reste-t-elle l'idée directrice qui sert de base à toutes les réformes religieuses.

2. *La réflexion prophétique.* — Le message des *prophètes s'y réfère constamment. S'ils dénoncent unanimement l'infidélité d'Israël à son Dieu, s'ils annoncent les catastrophes qui menacent le peuple pécheur, c'est en fonction du pacte du Sinaï, de ses exigences et des malédictions dont il était assorti. Mais pour garder vivante la doctrine de l'alliance dans l'esprit de leurs contemporains, les prophètes y font apparaître des aspects nouveaux, que la tradition ancienne contenait seulement à l'état virtuel. Originairement, l'alliance se présentait surtout sous un aspect juridique : un pacte entre Yahweh et son peuple. Les prophètes la chargent de notes affectives, en cherchant dans l'expérience humaine d'autres analogies pour expliquer les rapports mutuels de Dieu et de son peuple. Israël est le troupeau, et Yahweh, le *Pasteur. Israël est la *vigne, et Yahweh, le vigneron. Israël est le *fils, et Yahweh, le *Père. Israël est l'épouse, et Yahweh, l'*Époux. Ces images, surtout la dernière, font apparaître l'alliance sinaïtique comme une affaire d'*amour (cf Ez 16,6-14) : amour prévenant et gratuit de Dieu, appelant en retour un amour qui se traduira en *obéissance. La spiritualité deutéronomique recueille le fruit de cet approfondissement : si elle rappelle sans cesse les exigences, les promesses et les menaces de l'alliance, c'est pour mieux souligner l'amour de Dieu (Dt 4,37; 7,8; 10,15) qui attend l'amour d'Israël (Dt 6,5; 10,12s; 11,1). Tel est l'arrière-plan sur lequel se détache désormais la formule fondamentale de l'alliance : « Vous êtes mon peuple et je suis votre Dieu ». Naturellement, ici encore, l'amour d'Israël envers Dieu doit se traduire en *obéissance. Sous ce rapport, le peuple est acculé à une décision, qui sera pour lui un choix entre la *vie et la *mort (Dt 30,15...). C'est là aussi une conséquence de l'alliance dans laquelle il est entré.

3. *Les synthèses d'histoire sainte.* — Parallèlement à la prédication des prophètes, la réflexion des historiens sacrés sur le passé d'Israël a pour point de départ la doctrine de l'alliance. Déjà le yahviste reliait l'alliance du Sinaï à l'alliance plus ancienne conclue par *Abraham, cadre des premières promesses (Gn 15). Les scribes deutéronomistes, en retraçant l'histoire advenue depuis le temps de Moïse jusqu'à la ruine de Jérusalem (de Jos à 2 R), n'ont d'autre but que de faire saillir dans les faits l'application du pacte sinaïtique : Yahweh a accompli ses promesses ; mais l'infidélité de son peuple l'a obligé à lui infliger aussi les *châtiments prévus. C'est le sens de la double ruine de Samarie (2 R 17,7-23) et de Jérusalem (2 R 23,26s). Lorsque, durant la captivité, l'historien sacerdotal retrace le dessein de Dieu depuis la création jusqu'à l'époque mosaïque, l'alliance divine lui sert de fil conducteur : après le premier échec du dessein créateur et la catastrophe du déluge, l'alliance de *Noé prend une amplitude universelle (Gn 9,1-17) ; après le second échec et la dispersion de Babel, l'alliance d'Abraham restreint le dessein de Dieu à la seule descendance du patriarche (Gn 17,1-14) ; après l'épreuve de l'Égypte, l'alliance sinaïtique prépare l'avenir en fondant le peuple de Dieu. Israël comprend ainsi le sens de son histoire en se référant au pacte du Sinaï.

III. Vers la nouvelle alliance

1. *La rupture de l'alliance ancienne.* — Les prophètes n'ont pas seulement approfondi la doctrine de l'alliance en soulignant les implications du pacte sinaïtique. Tournant leurs yeux vers l'avenir, ils ont présenté dans son ensemble le drame du peuple de Dieu qui se noue autour de lui. Par suite de l'infidélité d'Israël (Jr 22,9), le pacte ancien se trouve rompu (Jr 31,32), tel un *mariage qui se défait à cause des *adultères de l'épouse (Os 2,4; Ez 16,15-43). Dieu n'a pas pris l'initiative de cette rupture, mais il en tire les conséquences : Israël subira dans son histoire le juste châtiment de son infidélité ; ce sera le sens de ses *épreuves nationales : ruine de *Jérusalem, *exil, *dispersion.

2. *Promesse de la nouvelle alliance.* — Malgré tout cela, le dessein d'alliance révélé par Dieu subsiste inchangé (Jr 31,35ss; 33,20-26). Il y aura donc, au terme des temps, une alliance nouvelle. Osée l'évoque sous les traits de nouvelles fiançailles, qui comporteront chez l'épouse *amour, *justice, *fidélité, *connaissance de Dieu, et qui rétabliront la *paix entre l'homme et la création entière (Os 2,20-24). Jérémie précise qu'alors les *cœurs humains seront changés, car la Loi de Dieu y sera inscrite (Jr 31,33s; 32,37-41). Ézéchiel annonce la conclusion d'une alliance éternelle, d'une alliance de paix (Ez 36,26), qui renouvellera celle du Sinaï (Ez 16,60) et celle de David (34,23s), et qui com-

portera le changement des cœurs et le don de l'*Esprit divin (36,26s). Ainsi se réalisera le programme esquissé jadis : « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu » (Jr 31,33; 32,38; Ez 36,28; 37,27).

Dans le Message de consolation, cette alliance eschatologique reprend les traits des noces de Yahweh et de la nouvelle *Jérusalem (Is 54) : alliance inébranlable comme celle qui fut jurée à Noé (54,9s), alliance faite des grâces promises à David (55,3). Elle a pour artisan le mystérieux *Serviteur que Yahweh établit « alliance du *peuple et lumière des *nations » (42,6; 49,6ss). Ainsi la vision s'élargit magnifiquement. Le dessein d'alliance qui domine toute l'histoire humaine trouvera son point culminant au terme du temps. Révélé de façon imparfaite dans l'alliance patriarcale, mosaïque, davidique, il se réalisera finalement sous une forme parfaite, à la fois intérieure et universelle, par la *médiation du Serviteur de Yahweh. Certes, l'histoire d'Israël va poursuivre son cours. En considération du pacte du Sinaï, les institutions juives porteront le nom d'alliance sainte (Dn 11,28ss). Mais cette histoire sera en fait tournée vers l'avenir, vers l'alliance nouvelle, vers le Nouveau Testament.

NT

En utilisant le mot *diathèkè* pour traduire l'hébreu *berith*, la Septante faisait un choix significatif qui devait avoir une influence considérable sur le vocabulaire chrétien. Dans la langue du droit hellénistique, ce mot désignait l'acte par lequel quelqu'un dispose de ses biens (testament) ou déclare les dispositions qu'il entend imposer. L'accent porte moins sur la nature de la convention juridique que sur l'autorité de celui qui fixe par elle le cours des choses. En utilisant ce vocable, les traducteurs grecs soulignent à la fois la transcendance divine et la condescendance qui est à l'origine du peuple d'Israël et de sa Loi.

I. Conclusion de la nouvelle alliance par Jésus

Le mot *diathèkè* figure dans les quatre récits de la dernière Cène, en un contexte d'une importance unique. Après avoir pris le pain et l'avoir distribué en disant : « Prenez et mangez, c'est mon corps », Jésus prend la coupe de vin, la bénit et la fait circuler. La formule la plus brève est conservée par Marc : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui va être répandu pour une multitude » (Mc 14,24) ; Matthieu ajoute : « pour la rémission des péchés » (Mt 26,28). Luc et Paul portent : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang » (Lc 22,20; 1 Co 11,25), et Luc seul : « qui va être répandu pour vous ». La distribution de la coupe est un geste rituel. Les paroles prononcées le relient à l'acte que Jésus est sur le point d'accomplir : sa *mort acceptée librement pour la *rédemption de la multitude.

On voit à ce dernier trait que Jésus se regarde comme le *Serviteur souffrant (Is 53,11s) et comprend sa mort comme un *sacrifice *expiatoire (cf 53,10). C'est par là qu'il devient le *médiateur d'alliance que laissait entrevoir le Message de consolation (Is 42,6). Mais le « sang de l'alliance » rappelle aussi que l'alliance du Sinaï avait été conclue dans le *sang (Ex 24,8) : aux sacrifices d'animaux se substitue un sacrifice nouveau, dont le sang réalise efficacement une union définitive entre Dieu et les hommes. Ainsi s'accomplit la promesse de la « nouvelle alliance » énoncée par Jérémie et Ézéchiel : grâce au sang de Jésus, les cœurs humains seront donc changés et l'Esprit de Dieu sera donné. La mort du Christ, à la fois sacrifice de *Pâque, sacrifice d'alliance et sacrifice expiatoire, conduira à leur accomplissement les *figures de l'AT qui l'esquissaient de diverses manières. Et puisque cet acte sera désormais rendu présent dans un geste rituel que Jésus ordonne de « refaire en *mémoire de lui » (1 Co 11,25), c'est par la participation *eucharistique réalisée avec foi que les fidèles seront unis de la façon la plus étroite au mystère de l'alliance nouvelle et qu'ils bénéficieront de ses grâces.

II. Réflexion chrétienne sur la nouvelle alliance

1. *Saint Paul*. — Placé par Jésus lui-même au cœur du culte chrétien, le thème de l'alliance est à l'arrière-plan du NT entier, là même où il n'est pas explicitement noté. Dans son argumentation contre les judaïsants, qui tiennent pour nécessaire l'observation de la Loi donnée dans l'alliance sinaïtique, Paul dit qu'avant même que vînt la Loi, une autre disposition (*diathèkè*) divine avait été énoncée en bonne et due forme : la *promesse faite à Abraham. La Loi n'a pu annuler cette disposition. Or le Christ est l'accomplissement de la Promesse (Ga 3,15-18). C'est donc par la *foi

en lui que le salut s'obtient, non par l'observation de la Loi. Cette vue des choses souligne un fait : l'alliance ancienne s'insérait elle-même dans une économie gratuite, une économie de promesse que Dieu avait librement instituée. Le NT est le point d'aboutissement de cette économie-là. Paul ne conteste pas que la « disposition » fondée au Sinaï vînt de Dieu : les « alliances » renouvelées étaient un des privilèges d'*Israël (Rm 9,4), auquel les *nations étaient jusque-là étrangères (Ep 2,12). Mais quand on met cette disposition en parallèle avec celle que Dieu vient de révéler dans le Christ, on voit la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne (Ga 4,24ss; 2 Co 3,6ss). Dans la nouvelle alliance, les péchés sont enlevés (Rm 11,27) ; Dieu habite parmi les hommes (2 Co 6,16) ; il change le cœur des hommes et il met en eux son Esprit (Rm 5,5; cf 8,4-16). Ce n'est donc plus l'alliance de la lettre, mais celle de l'Esprit (2 Co 3,6), qui apporte avec elle la *liberté des enfants de Dieu (Ga 4,24). Elle atteint les nations comme le peuple d'Israël, car le *sang du Christ a refait l'*unité du genre humain (Ep 2,12ss). Reprenant les perspectives des promesses prophétiques, qu'il voit accomplies dans le Christ, Paul élabore ainsi un tableau général de l'histoire humaine dont le thème de l'alliance constitue le fil conducteur.

2. *L'épître aux Hébreux*, dans une optique un peu différente, opère une synthèse parallèle des mêmes éléments. Par la *croix, le Christ-prêtre est entré dans le sanctuaire du ciel. Il est là pour jamais devant Dieu, intercédant pour nous et inaugurant notre communion avec lui. Ainsi se réalise la nouvelle alliance annoncée par Jérémie (He 8,8-12; Jr 31,31-34) ; une alliance « meilleure », étant donné la qualité éminente de son médiateur (He 8,6; 12,24) ; une alliance scellée dans le sang comme la première (He 9,20; Ex 24,8), non plus le sang des animaux mais celui du Christ lui-même, versé pour notre *rédemption (9,11s). Cette nouvelle disposition avait été préparée par la précédente, mais elle a rendu celle-ci caduque, et il serait vain de s'attacher à ce qui va disparaître (8,13). De même qu'une disposition testamentaire entre en vigueur par la mort du testateur, ainsi la mort de Jésus nous a mis en possession de l'*héritage promis (He 9,15ss). L'alliance ancienne était donc imparfaite, puisqu'elle se tenait au plan des ombres et des *figures, n'assurant qu'imparfaitement la rencontre des hommes avec Dieu. Au contraire, la nouvelle est parfaite puisque Jésus, notre Grand Prêtre, nous assure à jamais l'accès auprès de Dieu (He 10,1-22). Effacement des péchés, union des hommes à Dieu : tel est le résultat obtenu par Jésus-Christ, qui « par le sang d'une alliance éternelle est devenu le Grand *Pasteur des brebis » (He 13,20).

3. *Autres textes*. — Sans avoir besoin de citer explicitement l'AT, les autres livres du NT évoquent les fruits de la croix du Christ en des termes qui rappellent le thème de l'alliance. Mieux qu'Israël au Sinaï, nous sommes devenus « un *sacerdoce royal et une nation sainte » (1 P 2,9; cf Ex 19,5s). Ce privilège s'étend maintenant à une communauté dont font partie des hommes « de toute race, langue, peuple et nation » (Ap 5,9s). Encore est-il qu'ici-bas la réalisation de l'alliance nouvelle comporte des limitations. Il faut donc la contempler dans la perspective eschatologique de la *Jérusalem céleste : dans cette « demeure de Dieu avec les hommes », « ils seront son peuple, et lui, Dieu-avec-eux, sera leur Dieu » (Ap 21,3). L'alliance nouvelle se consomme dans les noces de l'*Agneau et de l'*Église, son *épouse (Ap 21,2.9).

Au terme du développement doctrinal, le thème de l'alliance recoupe ainsi tous ceux qui, de l'AT au NT, ont servi à définir les rapports de Dieu et des hommes. Pour en faire apparaître le contenu, il faut parler de *filiation, d'*amour, de *communion. Il faut surtout se référer à l'acte par lequel Jésus a fondé l'alliance nouvelle : par le *sacrifice de son corps livré et de son sang versé, il a fait des hommes son *Corps. L'AT ne connaissait pas encore ce don de Dieu ; pourtant son histoire et ses institutions en esquissaient obscurément les traits, puisque tout y concernait déjà l'alliance entre Dieu et les hommes.

JGi & PG

→ Abraham II 1 — adultère 2 — ami 1 — amour I — arche d'Alliance — bénédiction III 3, IV 2 — circoncision AT 2 — communion AT 2 — connaître AT 3 — culte — David 0.3 — déluge 1.3 — dessein de Dieu AT I — élection — Époux/épouse — eucharistie IV, V — fidélité — foi AT I — héritage AT — Israël AT 1 ; NT 2 — joie AT II — libération/liberté II 2 — Loi *A* 1 ; *B* — mariage AT II 3 — médiateur — mémoire — Moïse 0.2.3 — Noé 1 — nouveau II 3, III 2 — paix I 1.2, II 3 a — péché II 1 — Pentecôte I 2 — peuple *A* I 1, II 1 ; *B* I ; *C* I — piété AT 2 — présence de Dieu AT I, III 2 — Rédemption AT — repas II, III — sacrifice AT III 1 ; NT 1 — sang — sel 2.3 — Serviteur de Dieu I, II 2 — unité II — vérité AT 1.2 — vocation II.

ALPHA & OMÉGA → écriture V — nouveau IV — temps NT III 1.

ÂME

Loin d'être une « partie » composant avec le *corps l'être humain, l'âme désigne l'homme tout entier, en tant qu'animé par un *esprit de vie. A proprement parler, elle n'habite pas un corps, mais s'exprime par le corps qui, lui aussi, comme la *chair, désigne l'homme tout entier. Si, en vertu de sa relation avec l'Esprit, l'âme indique en l'homme son origine spirituelle, cette « spiritualité » s'enracine profondément dans le monde concret, comme le montre l'extension du terme utilisé.

I. L'âme et la personne vivante

Dans les langues bibliques, les termes qui désignent l'âme, *nèphèš* (hb.), *psychè* (gr.), *anima* (lat.), se rattachent plus ou moins directement à l'image du souffle.

1. *L'homme vivant.* — Le souffle, la respiration est en effet, par excellence, le signe du vivant. Être vivant, c'est avoir encore en soi le souffle (2 S 1,9; Ac 20,10) ; quand l'homme meurt, l'âme sort (Gn 35,18), est exhalée (Jr 15,9) ou versée comme un liquide (Is 53,12) ; s'il ressuscite, l'âme revient en lui (1 R 17,21).

Grecs ou Sémites pourraient s'exprimer ainsi ; mais, sous cette identité d'expression, se cache une diversité de perspectives. Selon une vue assez fréquente (nettement affirmée par certaine philosophie grecque), l'âme tend à devenir un principe subsistant qui existe indépendamment du corps où elle se trouve et d'où elle sort : conception « spiritualiste » qui s'appuie sans doute sur le caractère quasi immatériel du souffle, par opposition au corps matériel. Pour les Sémites au contraire, le souffle demeure inséparable du corps qu'il anime ; il indique simplement la manière dont la vie concrète se manifeste en l'homme, avant tout par ce qui remue, même quand, apparemment immobile, il dort. Ne serait-ce pas là une des raisons profondes qui ont amené à identifier âme et *sang (Ps 72,14) ? L'âme est dans le sang (Lv 17,10s), c'est le sang même (Lv 17,14; Dt 12,23), c'est l'homme vivant.

2. *La vie.* — Du sens de « vivant », le terme passe aisément à celui de *vie, comme le montre l'emploi parallèle des deux termes : « Ne livre pas à la bête l'âme de ta tourterelle, la vie de tes malheureux ne l'oublie pas » (Ps 74,19) ; ailleurs, dans la loi du talion, « âme pour âme » peut se traduire « vie pour vie » (Ex 21,23). Ainsi « vie » et « âme » sont souvent assimilées, bien qu'il ne s'agisse pas de la seule vie « spirituelle », par opposition à la vie « corporelle ». Mais, d'autre part, cette vie, longtemps limitée à un horizon terrestre, se révèle finalement ouverte à une vie céleste, éternelle. Il faut donc chaque fois interroger le contexte pour connaître le sens exact du mot.

Dans certains cas, l'âme est considérée comme le principe de la *vie temporelle.* On redoute de la perdre (Jos 9,24; Ac 27, 22), on voudrait la préserver de la mort (1 S 19,11; Ps 6,5), la mettre en sécurité (Lc 21,19) quand on la sent menacée (Rm 11,3 = 1 R 19,10; Mt 2,20 = Ex 4,19; Ps 35,4; 38,13). Inversement, il ne faut pas s'en soucier à l'excès (Mt 6,25 p), mais la risquer (Ph 2,30), la livrer pour ses ouailles (1 Th 2,8). C'est elle que Jésus donne (Mt 20,28 p; Jn 10,11.15.17) et qu'à son *exemple nous devons sacrifier (Jn 13, 37s; 15,13; 1 Jn 3,16).

Si un tel sacrifice de la vie peut être fait, ce n'est pas simplement parce qu'on sait que Yahweh peut la racheter (Ps 34,23; 72,14), c'est parce que Jésus a révélé, à travers le même mot, le don de la *vie éternelle.* Ainsi joue-t-il sur les divers sens du mot : « Qui veut sauver son âme la perdra, mais qui perd son âme à cause de moi la trouvera » (Mt 16,25s p; cf Mt 10,39; Lc 14,26; 17,33; Jn 12,25). Dans ces conditions, le « salut de l'âme », c'est finalement la victoire de la vie éternelle déposée dans l'âme (Jc 1,21; 5,20; 1 P 1,9; He 10,39).

3. *La personne humaine.* — Si la vie est le bien le plus précieux de l'homme (1 S 26,24), sauver son âme c'est se sauver soi-même : l'âme finit par désigner la personne.

Objectivement d'abord, on appelle « âme » tout être vivant, même l'animal (Gn 1,20s.24; 2,19) ; mais, le plus souvent il s'agit des hommes ; ainsi on parle d' « un pays de soixante-dix âmes » (Gn 46,27 = Ac 7,14; cf Dt 10,22; Ac 2,41; 27,37). Une âme, c'est un homme, c'est quelqu'un (Lv 5,1...; 24,17; Mc 3,4; Ac 2,43; 1 P 3,20; Ap 8,9), vg par opposition à une cargaison (Ac 27,10). Au dernier degré d'objectivation, un cadavre peut même être désigné, en souvenir de ce qu'il fut, comme une « âme morte » (Nb 6,6).

Subjectivement, l'âme correspond à notre *moi*

même, tout comme le *cœur ou la *chair, mais avec une nuance d'intériorité et de puissance vitale : « Aussi vrai que mon âme vit ! » (Am 6,8; Jr 51,14; 2 Co 1,23) signifie l'engagement profond de celui qui prête *serment. Jonathan aimait David « comme son âme » (1 S 18,1.3). Enfin, ce moi s'exprime en des activités qui ne sont pas toutes « spirituelles ». Ainsi le riche : « Je dirai à mon âme : Mon âme, repose-toi, mange, bois, fais la fête ! Et Dieu lui dit : Insensé, cette nuit même on va te redemander ton âme (= ta vie) » (Lc 12,19s). La mention de l'âme souligne le goût et la volonté de vivre, rappelant un peu le caractère impérieux que prend la soif dans un gosier brûlant (Ps 63,2). L'âme avide, affamée, peut être rassasiée (Ps 107,9; Jr 31,14). Ses sentiments vont de la jouissance (Ps 86,4) au trouble (Jn 12,27) et à la tristesse (Mt 26,38 = Ps 42,6), du soulagement (Ph 2,19) à la lassitude (He 12,3). Elle veut se fortifier pour pouvoir transmettre la bénédiction paternelle (Gn 27,4) ou supporter la persécution (Ac 14,22). Elle est faite pour aimer (Gn 34,3) ou haïr (Ps 11,5), pour se complaire en quelqu'un (Mt 12,18 = Is 42,1; He 10,38 = Ha 2,4), pour chercher Dieu sans réserve (Mt 22,37 p = Dt 6,5; Ep 6,6; Col 3,23) et bénir à jamais le Seigneur (Ps 103,1).

C'est avec une telle plénitude de sens que certaines formules peuvent retrouver leur vigueur originale : les âmes doivent être sanctifiées (1 P 1,22). Pour elles Paul se dépense (2 Co 12,15), sur elles veillent les chefs spirituels (He 13,17), Jésus leur promet le repos (Mt 11,29). Ces âmes sont des êtres de chair, mais en eux a été déposée une semence de vie (1 P 1,9).

II. L'âme et l'esprit de vie

1. *L'âme et le principe de vie.* — Si l'âme est le signe de la vie, elle n'en est pas la source. Et c'est là une seconde différence qui sépare profondément les deux mentalités, d'origines sémitique ou platonicienne. Pour celle-ci, l'âme s'identifie à l'esprit dont elle est en quelque sorte une émanation, conférant à l'homme une véritable autonomie. Pour les Sémites, ce n'est pas l'âme, c'est Dieu qui par son *Esprit est la source de la vie : « Dieu insuffla en ses narines une haleine (*nešamah*) de vie, et l'homme devint âme (*nèphèš*) vivante » (Gn 2,7). En tout être vivant, il y a « une haleine de l'esprit [= du souffle] de vie » (Gn 7,22), sans laquelle il mourrait. Ce souffle lui est prêté tout le temps de sa vie mortelle : « Tu leur retires le souffle, ils expirent et à leur poussière ils retournent ; tu envoies ton souffle, ils sont créés » (Ps 104,29s). L'âme (*psychè*), principe de vie, et l'esprit (*pneuma*) qui en est source, se distinguent ainsi l'un de l'autre au cœur de l'être humain, là où seule la Parole de Dieu peut avoir accès (He 4,12). Transposée dans l'ordre chrétien, la distinction permet de parler de « psychiques sans esprit » (Jude 19) ou de voir dans les « psychiques » des croyants qui ont régressé de l'état « pneumatique », auquel les avait menés le baptême, au stade « terrestre » (1 Co 2,14; 15,44; Jc 3,15).

2. *L'âme et la survie.* — Conséquence immédiate : à la différence de l'esprit dont jamais il n'est dit qu'il meurt, mais dont on affirme qu'il retourne à Yahweh (Jb 34,14s; Ps 31,6; Qo 12,7), l'âme peut mourir (Nb 23,10; Jg 16,30; Ez 13,19), être livrée à la mort (Ps 78,50), tout comme les ossements (Ez 37,1-14) ou la chair (Ps 63,2; 16,9s). Elle descend au shéol mener l'existence appauvrie des *ombres et des *morts, loin de la « terre des vivants » dont elle ne sait plus rien (Jb 14,21s; Qo 9,5.10), loin aussi de Dieu qu'elle ne peut louer (Ps 88,11ss), car les morts habitent le *Silence (Ps 94,17; 115,17). Bref, elle « n'est plus » (Jb 7,8.21; Ps 39,14).

Cependant cette âme, descendue dans les profondeurs de l'abîme (Ps 30,4; 49,16; Pr 23,14), la toute-puissance de Dieu lui donnera d'en resurgir (2 M 7,9.14.23) et de réanimer les os dispersés : la foi en est sûre.

3. *L'âme et le corps.* — Si les âmes vont au shéol, cela ne veut pas dire qu'elles y « vivent » sans corps : leur « existence » n'en est pas une, précisément parce qu'elles ne peuvent s'exprimer sans leur corps. La doctrine de l'immortalité de l'homme ne s'identifie donc pas avec la conception de la spiritualité de l'âme. Il ne semble pas davantage que le Livre de la Sagesse l'ait introduite dans le patrimoine de la révélation biblique. Frotté certes d'hellénisme, l'auteur du Livre de la Sagesse utilise à l'occasion des termes relevant de l'anthropologie grecque, mais sa mentalité est toujours différente. Sans doute, « le corps corruptible appesantit l'âme, et sa demeure terrestre alourdit l'esprit aux mille pensées » (Sg 9,15), mais il s'agit alors de l'intelligence de l'homme, non de l'esprit de vie ; surtout, il n'est point question de mépriser la matière (cf 13,3), ni le corps : « Étant bon, j'étais venu dans un corps sans souillure », dit l'auteur (8,19s). S'il y a donc une distinction entre

l'âme et le corps, ce n'est pas pour envisager une véritable existence d'âme séparée ; comme dans les apocalypses juives de ce temps, les âmes vont dans l'Hadès (Sg 16,14). Dieu, qui les a en sa main (3,1; 4,14), peut les ressusciter puisqu'il a créé l'homme incorruptible (2,23).

La Bible, qui attribue à l'homme entier ce que plus tard on réservera à l'âme par suite d'une distinction entre l'âme et le corps, n'offre pas pour autant une croyance amoindrie de l'immortalité. Les âmes, qui attendent sous l'autel (Ap 6,9; 20,4) leur récompense (Sg 2,22), n'existent là que comme un appel à la *résurrection, œuvre de l'Esprit de vie, non d'une force immanente. Dans l'âme Dieu a déposé une semence d'éternité qui germera en son temps (Jc 1,21; 5,20). L'*homme tout entier redeviendra « âme vivante » et, comme le dit Paul, « corps spirituel » : il *ressuscitera dans son intégrité (1 Co 15,45; cf Gn 2,7). *XLD*

→ chair — corps — esprit — homme — mort — Résurrection — sang AT — vie II 3.

AMEN

Loin d'être toujours et exactement rendu par la traduction habituelle « Ainsi soit-il ! », qui exprime un simple souhait et non une certitude, le terme Amen signifie avant tout : Certainement, vraiment, sûrement, ou simplement oui. En effet cet adverbe dérive d'une racine hébraïque, qui implique fermeté, solidité, sûreté (cf *foi). Dire Amen, c'est proclamer qu'on tient pour vrai ce qui vient d'être dit, en vue de ratifier une proposition ou de s'unir à une prière.

1. *Engagement et acclamation.* — Confirmant une parole, l'Amen peut avoir un sens faible qui équivaut à notre « Soit ! » (Jr 28,6). Mais le plus souvent, c'est une *parole qui engage : par là, on témoigne son accord avec quelqu'un (1 R 1,36), on accepte une mission (Jr 11,5), on assume la responsabilité d'un *serment et le jugement de Dieu qui va le suivre (Nb 5,22). Plus solennel encore est l'engagement collectif pris lors du renouvellement liturgique de l'Alliance (Dt 27, 15-26; Ne 5,13).

Dans la liturgie, le mot peut prendre aussi une autre valeur ; si l'on s'engage vis-à-vis de Dieu, c'est qu'on a confiance en sa parole et qu'on s'en remet à sa puissance et à sa bonté ; cette adhésion totale est en même temps *bénédiction de celui auquel on se soumet (Ne 8,6) ; elle est *prière sûre d'être exaucée (Tb 8,8; Jdt 15,10). L'Amen est alors une acclamation liturgique et il trouve à ce titre une place après les doxologies (1 Ch 16,36) ; il a fréquemment ce sens dans le NT (Rm 1,25; Ga 1,5; 2 P 3,18; He 13,21). Acclamation par laquelle l'assemblée s'unit à celui qui prie en son nom, l'Amen suppose que, pour adhérer aux paroles entendues, on en comprend le sens (1 Co 14,16). Adhésion, acclamation, l'Amen conclut enfin les cantiques des élus, dans la liturgie du ciel (Ap 5,14; 19,4), où il s'unit à l'Alleluia.

2. *L'Amen de Dieu et l'Amen du chrétien.* — Dieu qui s'est engagé librement, demeure fidèle à ses *promesses ; il est le *Dieu de *vérité, c'est ce que signifie le titre de Dieu-Amen (Is 65,16).

L'Amen de Dieu, c'est le Christ Jésus. Par lui en effet, Dieu réalise en plénitude ses *promesses et manifeste qu'il n'y a pas en lui Oui et Non, mais seulement Oui (2 Co 1,19s). Dans ce texte, Paul transpose l'*Amen* hébreu par un mot grec, *Naï*, qui signifie *Oui*. Quand Jésus introduit ses déclarations par un Amen (Mt 5,18; 18,3...), redoublé dans l'évangile de Jean (Jn 1,51; 5,19...), il procède de façon inouïe dans le peuple juif ; il utilise sans doute la formule liturgique, mais, en la reprenant à son propre compte, il transpose probablement l'annonce prophétique : « Ainsi parle Yahweh ». Il ne souligne pas seulement qu'il est l'envoyé du Dieu de vérité, mais que ses paroles sont vraies. La parole ainsi introduite a une préhistoire, qui demeure inexprimée et dont l'Amen est la conclusion ; que pourrait-elle être, sinon le dialogue entre le Père et le Fils ? Car Jésus n'est pas seulement celui qui dit vrai en disant les paroles de Dieu, il est la *Parole même du vrai Dieu, l'Amen par excellence, le *témoin fidèle et vrai (Ap 3,14).

Aussi est-ce en s'unissant au Christ que le chrétien doit répondre à Dieu s'il veut être *fidèle, le seul Amen efficace est celui qui est prononcé par le Christ à la gloire de Dieu (2 Co 1,20). L'Église prononce cet Amen en union avec les élus dans le ciel (Ap 7,12) et nul ne peut le prononcer s'il n'a la grâce du Seigneur Jésus avec lui ; aussi le souhait qui termine la Bible, et que scelle un dernier Amen, est-il que cette grâce soit avec tous (22,21). *CT*

→ fidélité — foi O — incrédulité O — louange III — promesses — vérité AT.

AMI

1. « L'ami fidèle n'a pas de prix » (Si 6,15s; 7,18), car « il aime en tout temps » (Pr 17,17), rendant la vie délicieuse (Ps 133; Pr 15,17). Comment oublier la merveilleuse amitié qui unit David et Jonathan dans un jaillissement spontané (1 S 18, 1-4), qui dura dans l'épreuve (1 S 19—20) jusqu'à la mort (2 S 1,25s), et survécut dans la *mémoire du cœur (9,1; 21,7) ?

Or s'il existe de telles amitiés, il en est aussi d'illusoires. Pourquoi les riches ont-ils tant d'amis, et si peu les pauvres, les malades, les persécutés (Pr 14,20; cf Ps 38,12; 55,13s; 88,19; 109,4s; Jb 19,19) ? Pourquoi « celui qui partage mon pain lève-t-il le talon contre moi » (Ps 41,10) ? Ces douloureuses expériences apprennent à être lucide dans le choix de ses amis, au point qu'il convient de se méfier parfois (Si 6,5-13; 12,8—13,23; 37, 1-5). Même sincère (Jb 2,12s), l'amitié ne peut-elle être décevante (Jb 6,15-30), voire entraîner au mal (Dt 13,7; Si 12,14; cf 2 S 13,3-15) ?

Aussi l'amitié gagne-t-elle en vieillissant : « Vin nouveau, ami nouveau ; s'il a vieilli, tu le boiras avec joie » (Si 9,10) ; elle apprécie la réprimande ouverte (Pr 27,5s) ; surtout elle s'alimente à la *crainte de Dieu : « Qui craint le Seigneur se fait de vrais amis, car tel on est, tel est l'ami qu'on a » (Si 6,16s). De fait (cf *amour), le modèle et la source de l'amitié véritable est l'amitié que Dieu scelle avec l'homme, avec un Abraham (Is 41,8; Gn 18,17ss), un Moïse (Ex 33,11), les prophètes (Am 3,7).

2. En envoyant son Fils parmi nous, Dieu s'est montré « ami des hommes » (Tt 3,4) ; et Jésus l'a dépeint comme celui qui se laisse déranger par l'ami importun (Lc 11,5-8). Surtout, *Jésus a donné à cette amitié un visage de chair : il a aimé le jeune homme riche (Mc 10,21), il a aimé tendrement Lazare, et à travers lui tous ceux qui devaient par la foi surgir du tombeau (Jn 11,3.11.35s). Il eut des « compagnons » qui partagèrent son existence (Mc 3,14), mais tous ne devinrent pas ses « amis » (gr. *philos*) ; ainsi Judas est encore appelé « compagnon » (gr. *hetairos*) (Mt 26,50; cf 20,13; 22,12), alors qu'aux autres disciples Jésus déclare : « Je ne vous appelle plus *serviteurs, mais amis » (Jn 15,15) ; ils ont partagé ses épreuves, ils sont prêts à affronter la nuit de la Passion (Lc 22,28s) ; aussi Jésus leur partage-t-il les secrets de son Père (Jn 15,15), comme entre amis. Le type de l'ami de Jésus, fidèle jusqu'à la croix, c'est « le disciple que Jésus aimait » (Jn 13,23 ; cf 21,7.20) et à qui il confie sa propre mère (19,26).

Ceux que le Seigneur a choisis pour amis ne peuvent manquer de se sentir liés entre eux par l'amitié. Non sans orages certes : ainsi Paul, uni à ses frères par tant de liens solides (cf Rm 16,1-16) et si soucieux en permanence de tout ce qui les concerne (cf 1 Th 2,7-12; 2 Co 11,28s), connaît de sérieuses difficultés avec Barnabé (Ac 15,36-39), voire avec Pierre lui-même (Ga 2,11-14) ; au soir de sa vie, il se sentira presque seul, privé de toute amitié (2 Tm 4,9-14). Mais au-delà de ces crises demeure la certitude que la volonté du Seigneur, c'est l'*amour fraternel entre les siens (Jn 15, 12ss) ; l'image de l'amitié qui régnait dans la communauté primitive (Ac 2,44ss; 4,32) reste pour tous les chrétiens un idéal et une force.

3. *L'ami de l'époux*. — Les coutumes du *mariage en Israël comportent la présence d'un « ami de l'époux », chargé de préparer la rencontre nuptiale et de servir d'intermédiaire entre les fiancés jusqu'à l'heure des noces, où il présente la jeune femme à son époux. On retrouve des allusions à cet usage dans les textes où le Seigneur est décrit comme l'*Époux d'Israël. Être son ami, c'est le rôle du prophète, chantant dans la douleur l'infidélité de l'épouse (Is 5,1-7). C'est encore le rôle de Jean-Baptiste qui prépare les hommes à la rencontre du Seigneur, puis s'efface, comblé par leur joie mutuelle (Jn 3,28ss). C'est enfin le rôle de Paul qui « fiance » la communauté de Corinthe au Christ (2 Co 11,2) ; mais plus tard, reprenant l'image, l'Apôtre saura qu'en fait c'est l'Époux qui a toute l'initiative : il « se présente à lui-même » l'épouse, qui ne peut lui plaire que s'il la comble d'abord de tous ses dons (Ep 5,27) : l'Époux joue ainsi lui-même le rôle qui jadis revenait à l' « ami ». *CW*

→ **amour — ennemi — frère — Jean-Baptiste 2 — prochain — repas I, III — servir III 2 — Serviteur de Dieu III 3.**

AMOUR

« Dieu est amour » — « Aimez-vous les uns les autres ». Avant de parvenir à ce sommet de la révélation du NT, l'homme doit purifier les con-

ceptions tout humaines qu'il se fait de l'amour, pour accueillir le mystère de l'amour divin — et celui-ci passe par la croix. Le mot « amour » désigne en effet bien des réalités différentes, charnelles ou spirituelles, passionnelles ou réfléchies, graves ou légères, épanouissantes ou destructrices. On aime une chose agréable, un animal, un compagnon de travail, un ami, des parents, ses enfants, une femme enfin. L'homme biblique connaît tout cela. La Genèse (cf Gn 2,23s; 3,16; 12,10-19; 22; 24; 34), l'histoire de David (cf 1 S 18,1ss.20; 2 S 3,16; 12,15-25; 19,1-5), le Cantique sont, entre bien d'autres, les témoins de sentiments de toute sorte. Le péché s'y mêle souvent, mais on y trouve aussi droiture, profondeur et sincérité sous des mots habituellement sobres et discrets.

Peu porté à l'abstraction intellectuelle, Israël donne souvent aux mots une coloration affective : *connaître, pour lui, c'est déjà aimer ; sa *fidélité aux liens sociaux et familiaux (*héséd*) est tout imprégnée d'élan et de spontanéité généreuse (cf Gn 24,49; Jos 2,12ss; Rt 3,10; Za 7,9). Dans le langage de l'AT, « aimer » (hb. *ahab* ; gr. *agapân* ; les LXX, parmi les mots grecs qui désignent l'amour, ont choisi ce verbe moins courant, qui deviendra dans le NT un mot exclusivement religieux) a autant d'harmoniques qu'en français.

Bref, l'homme biblique sait la valeur de l'affectivité (cf Pr 15,17), bien qu'il n'en ignore pas les risques (Pr 5; Si 9,1-9). Quand la notion d'amour pénètre sa psychologie religieuse, elle est toute chargée d'une expérience humaine dense et concrète. En même temps elle soulève de nombreuses questions. Dieu, si grand, si pur, peut-il s'abaisser à aimer l'homme petit et pécheur ? Et si Dieu condescend à aimer l'homme, comment l'homme pourrait-il répondre à cet amour par un amour ? Quel rapport existe-t-il entre l'amour de Dieu et l'amour des hommes ? Les religions s'efforcent toutes à leur manière de répondre à ces questions, versant ordinairement dans l'un des deux excès opposés : pour maintenir la distance entre Dieu et l'homme, reléguer l'amour divin en une sphère inaccessible — ou, pour rendre Dieu présent à l'homme, profaner l'amour de Dieu en un amour tout humain. A cette inquiétude religieuse de l'homme, la Bible, elle, répond avec clarté : Dieu a pris l'initiative d'un dialogue d'amour avec les hommes ; au nom de cet amour il les engage et leur apprend à s'aimer les uns les autres.

I. LE DIALOGUE D'AMOUR ENTRE DIEU ET L'HOMME

AT

Bien que le mot « amour » n'y figure pas, les récits de la création (Gn 1; 2—3) évoquent l'amour de Dieu à travers la bonté dont Adam et Ève sont l'objet. Dieu veut leur donner la *vie en plénitude, mais ce don suppose une libre adhésion à sa *volonté : c'est par le biais du commandement que Dieu engage le dialogue d'amour. Adam a voulu s'emparer par force de ce qui lui était destiné comme un don : il a péché. Alors le mystère de la bonté s'approfondit en *miséricorde à l'égard du pécheur par des *promesses de *salut ; progressivement se rétabliront les liens d'amour qui unissent Dieu et l'homme. L'histoire du paradis annonce déjà toute l'histoire sainte.

1. *Amis et confidents de Dieu.* — En appelant *Abraham, choisi au milieu des païens (Jos 24, 2s), à devenir son ami (Is 41,8), Dieu exprime son amour sous la forme d'une *amitié : Abraham devient le confident de ses secrets (Gn 18,17). S'il en est ainsi, c'est qu'Abraham a répondu aux exigences de l'amour divin : il a quitté sa patrie sur l'appel de Dieu (12,1) ; il doit entrer plus avant dans le mystère de la *crainte de Dieu qui est amour, car il est appelé à sacrifier son fils unique, et avec lui son amour humain : « Prends ton fils, celui que tu aimes » (22,2).

*Moïse n'a pas à sacrifier son fils ; mais son peuple entier est mis en question par le conflit entre la sainteté divine et le péché ; il est écartelé entre Dieu dont il est l'envoyé et le peuple qu'il représente (Ex 32,9-13). S'il tient fidèlement, c'est que, depuis sa vocation (3,4) jusqu'à sa mort, il n'a cessé de progresser dans l'intimité de Dieu, s'entretenant avec lui comme avec un *prochain (33,11) ; il a eu la révélation de l'immense *tendresse de Dieu, d'un amour qui, sans rien sacrifier de la *sainteté, est *miséricorde (34,6s).

2. *La révélation prophétique.* — Confidents de Dieu eux aussi (Am 3,7), aimés personnellement d'un Dieu dont le choix les empoigne (7,15), les écartèle parfois (Jr 20,7ss), mais les remplit aussi de joie (20,11ss), les *prophètes sont les témoins du drame de l'amour et de la *colère de Yahweh (Am 3,2). Osée, puis Jérémie et Ézéchiel, révèlent que Dieu est l'*Époux d'Israël pourtant toujours infidèle ; cet amour passionné et jaloux (cf *zèle)

n'est payé que d'ingratitude et de trahison. Mais l'amour est plus fort que le péché, dût-il souffrir (Os 11,8) ; il *pardonne et recrée en Israël un *cœur *nouveau capable d'aimer (Os 2,21s; Jr 31, 3.20.22; Ez 16,60-63; 36,26s). D'autres images, comme celle du *Pasteur (Ez 34) ou de la *Vigne (Is 5; Ez 17,6-10) expriment la même ardeur divine et le même drame.

Promulgué sans doute (2 R 22) au moment où le peuple semble préférer définitivement à l'amour de Dieu le culte des *idoles, le Deutéronome rappelle inlassablement que l'amour de Dieu pour Israël est gratuit (Dt 7,7s) et qu'Israël doit « aimer Dieu de tout son cœur » (6,5). Cet amour s'exprime en actes d'*adoration et d'*obéissance (11,13; 19, 9) qui supposent un choix radical, un arrachement coûteux (4,15-31; 30,15-20). Mais il n'est possible que si Dieu en personne vient *circoncire le cœur d'Israël et le rendre capable d'aimer (30,6).

3. *Vers un dialogue personnel.* — Après l'*exil, Israël, purifié par l'*épreuve, découvre de plus en plus que la vie avec Dieu est un dialogue d'amour. C'est sans doute ainsi qu'il relit le Cantique des Cantiques : avec des alternances de possession et de recherche, l'*Époux et l'épouse s'aiment d'un amour « fort comme la mort » (Ct 8,6).

Après l'exil encore, on se rend mieux compte que Dieu s'adresse au cœur de chacun : il n'aime pas seulement la collectivité (Dt 4,7) ou ses chefs (2 S 12,24s), mais chaque Juif, surtout le *juste (Ps 37,25-29; 146,8), le *pauvre et le petit (Ps 113,5-9). Et même peu à peu s'ébauche l'idée qu'au-delà du Juif l'amour de Yahweh concerne aussi les païens (Jon 4,10s), voire toute créature (Sg 11,23-26).

Ainsi, à l'approche de la venue du Christ, le Juif *pieux (hb. *ḥasîd* : Ps 4,4; 132,9.16) qui médite la Bible prend conscience d'être aimé par un Dieu dont il chante la miséricordieuse *fidélité à l'*alliance (Ps 136; Jl 2,13), la bonté (Ps 34,9; 100,5), la *grâce (Gn 6,8; Is 30,18), la *tendresse (Ps 86,15; Sg 15,1). En retour, il redit sans cesse son amour pour Dieu (Ps 31,24; 73,25; 116,1) et tout ce qui se rattache à lui : son *Nom, sa *Loi, sa *Sagesse (Ps 34,13; 119,127; Is 56,6; Si 1,10; 4,14). Cet amour doit souvent se prouver face à l'exemple et à la pression des *impies (Ps 10; 40,14-17; 73; Si 2,11-17) ; et cela peut aller jusqu'au *martyre, comme ce fut le cas au temps des Maccabées (2 M 6—7) ; de même plus tard, Rabbi Aqiba, mourant pour sa foi en 135 après J.-C. : « Je l'ai aimé avec tout mon cœur, dira-t-il, et avec toute ma fortune ; je n'avais pas encore eu l'occasion de l'aimer avec tout moi-même (cf *âme). Le moment est arrivé. » Quand cette parole sublime était prononcée, la révélation plénière avait déjà été donnée aux hommes par *Jésus-Christ.

NT

L'amour entre Dieu et les hommes s'était révélé dans l'AT à travers une suite de faits : initiatives divines et refus de l'homme, souffrance de l'amour rejeté, dépassements douloureux pour être au niveau de l'amour et en accepter la grâce. Dans le NT, l'amour divin s'exprime en un fait unique dont la nature même transfigure les données de la situation : Jésus vient vivre en Homme-Dieu le drame du dialogue d'amour entre Dieu et l'homme.

1. *Le don du Père.* — La venue de Jésus est d'abord un geste du Père. Après les prophètes et les promesses de l'AT, « se souvenant de sa miséricorde » (Lc 1,54s; He 1,1s), Dieu se fait connaître (Jn 1,18) ; il manifeste son amour (Rm 8,39; 1 Jn 3,1; 4,9) en celui qui est non seulement le *Messie sauveur attendu (Lc 2,11), mais encore son propre *Fils (Mc 1,11; 9,7; 12,6), celui qu'il aime (Jn 3,35; 10,17; 15,9; Col 1,13).

L'amour du Père s'exprime alors d'une manière que rien ne peut dépasser. Voici réalisée la nouvelle *alliance, et conclues les noces éternelles de l'*Époux avec l'humanité. La générosité divine, manifestée depuis les origines d'Israël (Dt 7,7s), atteint son comble ; accueillant le Fils, l'homme ne peut que renoncer à tout *orgueil, à toute *fierté fondée sur son propre mérite : le don d'amour fait par Dieu est totalement gratuit (Rm 5,6s; Tt 3,5; 1 Jn 4,10-19). Ce don est définitif, au-delà de l'existence terrestre de Jésus (Mt 28,20; Jn 14, 18s) ; il est poussé à l'extrême, puisqu'il consent à la mort du Fils pour que le *monde ait la vie (Rm 5,8; 8,32) et que nous soyons *fils de Dieu (1 Jn 3,1; Ga 4,4-7). Si « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (Jn 3,16), c'est pour que les hommes aient la *vie éternelle ; mais ils se condamnent eux-mêmes, ceux qui refusent de croire en celui qui a été envoyé et « aiment mieux » les ténèbres que la lumière (3,19). L'option est inévitable : ou l'amour par la foi au Fils, ou la *colère par le refus de la foi (3,36).

2. *L'amour parfait révélé en Jésus.* — Ce n'est pas seulement à l'occasion du contact avec Jésus, mais dans sa personne même que désormais se joue

le drame de l'amour. Par son existence, Jésus est révélation concrète de l'amour, Jésus est l'*homme qui réalise le dialogue filial avec Dieu et en porte le témoignage devant les hommes. Jésus est Dieu qui vient vivre en pleine humanité son amour et en fait entendre l'ardent appel. Dans la personne de Jésus, l'homme aime Dieu et est aimé de lui.

a) *La vie entière* de Jésus témoigne de ce double dialogue. Donné au Père depuis le début (Lc 2,49; cf He 10,5ss), vivant dans la prière et l'action de grâces (cf Mc 1,35; Mt 11,25) et surtout dans la parfaite conformité à la *volonté divine (Jn 4,34; 6,38), il est sans cesse à l'*écoute de Dieu (5,30; 8,26.40), ce qui l'assure d'être écouté de lui (11, 41s; cf 9,31). A l'égard des hommes, sa vie est toute donnée, non seulement à quelques amis (cf Mc 10,21; Lc 8,1ss; Jn 11,3.5.36), mais à tous (Mc 10,45) ; il passe en faisant le bien (Ac 10,38; Mt 11,28ss), dans le désintéressement total (Lc 9,58) et l'attention à tous, y compris et surtout les plus méprisés et les plus indignes (Lc 7,36-50; 19,1-10; Mt 21,31s) ; il choisit gratuitement ceux qu'il veut (Mc 3,13) pour en faire ses amis (Jn 15,15s).

Cet amour appelle la réciprocité ; le commandement du Deutéronome demeure en vigueur (Mt 22,37; cf Rm 8,28; 1 Co 8,3; 1 Jn 5,2), mais c'est à travers Jésus qu'on y obéit : en l'aimant, on aime le Père (Mt 10,40; Jn 8,42; 14,21-24). Aimer Jésus enfin, c'est garder intégralement sa *parole (Jn 14,15.21.23) et le *suivre en renonçant à tout (Mc 10,17-21; Lc 14,25ss). Dès lors, un partage s'opère au long de l'Évangile (Lc 2,34) entre ceux qui acceptent et ceux qui refusent cet amour en face duquel on ne peut rester neutre (Jn 6,60-71; cf 3,18s; 8,13-59; 12,48).

b) *A la *Croix*, l'amour révèle de façon décisive son intensité et son drame. Il fallait que Jésus *souffrît (Lc 9,22; 17,25; 24,7.26; cf He 2,17s), pour que fussent révélés pleinement son *obéissance au Père (Ph 2,8) et son amour des siens (Jn 13,1). Totalement libre (cf Mt 26,51-54; Jn 10,18), à travers la tentation et l'apparent *silence de Dieu (Mt 26, 39-44; 27,46; cf He 4,15), dans la *solitude humaine radicale (Mc 14,50; 15,29-32), pardonnant cependant et accueillant encore (Lc 23,28. 34.43; Jn 19,26s), Jésus arrive à l'instant unique du « plus grand amour » (Jn 15,13). Il y donne tout, sans réserve, à Dieu (Lc 23,46) et à tous les hommes sans exception (Mc 10,45; 14,24; 2 Co 5, 14s; 1 Tm 2,5s). Par la Croix, Dieu est pleinement *glorifié (Jn 17,4) ; « l'homme Jésus » (1 Tm 2,5), et avec lui l'humanité entière, mérite d'être aimé de Dieu sans réserve (Jn 10,17; Ph 2,9ss). Dieu et l'homme communient dans l'*unité, selon la prière dernière de Jésus (Jn 17). Encore faut-il que l'homme accepte librement un si total et exigeant amour qui doit l'amener à se sacrifier à la suite du Christ (17,19). Il trouve sur sa route le *scandale de la croix qui n'est autre que le scandale de l'amour. C'est là que se manifeste en plénitude le don de l'Époux à l'épouse (Ep 5,25ss; Ga 2,20), mais aussi pour les hommes la tentation suprême de l'infidélité.

3. *L'amour universel dans l'Esprit.* — Si le Calvaire est le lieu de l'amour parfait, la manière dont il le manifeste est une *épreuve décisive : de fait, les amis du Crucifié l'abandonnent (Mc 14,50; Lc 23,13-24) ; c'est que l'adhésion à l'amour divin n'est pas affaire de rencontre physique ni de raisonnement humain, bref de « connaissance selon la *chair » (2 Co 5,16) ; il y faut le don de l'*Esprit, qui crée en l'homme un « *cœur *nouveau » (cf Jr 31,33s; Ez 36,25ss). Répandu à la *Pentecôte (Ac 2,1-40) comme le Christ l'avait promis (Jn 14,16ss; cf Lc 24,49), l'Esprit est depuis lors présent dans le monde (Jn 14,16) par l'Église (Ep 2,21s), et il *enseigne aux hommes ce que Jésus leur a dit (Jn 14,26), le leur faisant comprendre du dedans, d'une vraie *connaissance religieuse ; *témoins ou non de la vie terrestre de Jésus, les hommes sont ici à égalité, sans distinction de temps ni de race. Tout homme a besoin de l'Esprit pour pouvoir dire « Père » (Rm 8,15) et glorifier le Christ (Jn 16,14). Ainsi est répandu en nous un amour (Rm 5,5) qui nous presse (2 Co 5,14), un amour dont rien ne peut plus nous séparer (Rm 8,35-39) et qui nous prépare à la rencontre d'amour définitive où « nous connaîtrons comme nous sommes connus » (1 Co 13,12).

4. *Dieu est amour.* — Conduit ainsi par l'Esprit à vivre avec son Seigneur dans un dialogue d'amour, le chrétien s'approche du mystère même de *Dieu. Car celui-ci ne révèle pas de prime abord ce qu'il est : il parle, il appelle, il agit, et l'homme accède par ce chemin à une connaissance plus profonde. Donnant son Fils, Dieu révèle qu'il est celui qui se donne par amour (cf Rm 8,32). Vivant avec son Père dans un dialogue d'amour absolu, révélant ainsi que le Père et lui sont « un » de toute éternité (Jn 10,30; cf 17,11.21s), et qu'il est Dieu lui-même (Jn 1,1; cf 10,33-38; Mt 11,27), « le Fils unique qui est dans le sein du Père » nous fait connaître le Dieu que « personne n'a jamais vu » (Jn 1,18). Ce Dieu, c'est lui et son Père dans l'unité

de l'Esprit. Et le « disciple bien-aimé », celui qui a fait l'expérience de la charité et de la foi, peut formuler ce qui est sans doute le dernier mot de toutes choses : « Dieu est amour » (1 Jn 4,8.16). De tous les mots humains, avec leurs richesses et leurs limites, c'est celui d' « amour » qui peut le mieux nous laisser entrevoir le mystère du *Dieu Trinité, le don réciproque et éternel du Père, du Fils et de l'Esprit.

II. LA CHARITÉ FRATERNELLE

AT

Dès l'AT, le commandement de l'amour de Dieu est complété par le « second commandement » : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lv 19,18). A vrai dire, ce commandement est présenté de façon moins solennelle que l'autre (comp. Lv 19,1-37 et Dt 6,4-13), et le mot *prochain y a sans doute un sens assez étroit. Mais déjà l'Israélite est invité à porter attention à « autrui ». Dès les plus anciens textes, c'est une offense à Dieu que d'être indifférent ou hostile à ses proches (Gn 3,12; 4,9), et la Loi joint aux exigences qui concernent les relations avec Dieu celles qui touchent les relations entre hommes : ainsi le Décalogue (Ex 20,12-17), ou le « Code de l'Alliance » qui abonde en prescriptions d'attention envers les *pauvres et les petits (Ex 22,20-26; 23,4-12). Toute la tradition prophétique (Am 1—2; Is 1,14-17; Jr 9,2-5; Ez 18,5-9; Ml 3,5) et toute la tradition sapientielle (Pr 14,21; 1,8-19; Si 25,1; Sg 2,10ss) vont dans le même sens : on ne peut plaire à Dieu sans respecter les autres hommes, surtout les plus abandonnés, les moins « intéressants ». Jamais on n'a cru pouvoir aimer Dieu sans s'intéresser aux hommes : « Il pratiquait la justice et le droit... il jugeait la cause du pauvre et du malheureux. Me *connaître, n'est-ce pas cela ? » (Jr 22,15s). L'oracle concerne Josias, mais atteint tout Israël (cf Jr 9,4).

Que ce devoir soit explicitement appelé « amour », cela n'est pas dit souvent (Lv 19,18; 19, 34; Dt 10, 19). Déjà cependant, à l'occasion de l'amour pour l'*étranger, le commandement est fondé sur le devoir d'agir comme Yahweh au temps de l'*Exode : « Yahweh aime l'étranger auquel il donne pain et vêtement. Aimez l'étranger, car au pays d'Égypte vous fûtes étrangers » (Dt 10, 18s). Le motif n'est pas une simple solidarité naturelle, mais l'histoire du salut.

Avant la venue du Christ, le judaïsme approfondit la nature de l'amour *fraternel. Dans l'amour du prochain, on inclut l'adversaire juif, voire l'*ennemi païen ; l'amour devient plus universel, bien qu'Israël garde son rôle central. « Aime la paix, dit Hillel. Aspire à la paix. Aime les créatures, conduis-les à la Loi. » On découvre qu'aimer c'est prolonger l'action divine : « De même que le Saint — béni soit-il ! — habille ceux qui sont nus, console les affligés, ensevelit les morts, de même, toi aussi habille ceux qui sont nus, visite les malades, etc. ». Il était dès lors facile de faire le lien des deux commandements d'amour pour Dieu et pour le prochain ; voilà ce qu'un jour fit un scribe abordant Jésus (Lc 10,26s).

NT

Si la conception juive pouvait laisser croire que l'amour fraternel se juxtapose à égalité avec d'autres commandements, la vision chrétienne, elle, lui donne la place centrale, voire unique.

1. *Les deux amours.* — D'un bout à l'autre du NT, l'amour du *prochain apparaît indissociable de l'amour de Dieu : les deux commandements sont le sommet et la clef de la Loi (Mc 12,28-33 p). La charité fraternelle est l'accomplissement de toute exigence morale (Ga 5,14; 6,2; Rm 13,8s; Col 3,14) ; elle est en fin de compte l'unique commandement (Jn 15,12; 2 Jn 5), l'*œuvre unique et multiforme de toute *foi vivante (Ga 5,6.22). « Qui n'aime pas son frère qu'il voit ne saurait aimer Dieu qu'il ne voit pas... nous aimons les enfants de Dieu lorsque nous aimons Dieu » (1 Jn 4,20s; 5,2). On ne saurait mieux affirmer qu'il n'y a au fond qu'un seul amour.

L'amour du prochain est donc essentiellement religieux ; il n'est pas une simple philanthropie. Religieux, il l'est encore par son modèle : l'amour même de Dieu (Mt 5,44s; Ep 5,1s.25; 1 Jn 4,11s). Il l'est enfin et surtout par sa source, car il est l'œuvre de Dieu en nous : pourrions-nous être *miséricordieux comme le Père céleste (Lc 6,36), si le Seigneur ne nous l'enseignait (1 Th 4,9), si l'Esprit ne répandait l'amour en nos cœurs (Rm 5,5; 15,30) ? Cet amour vient de Dieu et existe en nous du fait même que Dieu nous prend pour *fils (1 Jn 4,7). Et, venu de Dieu, il retourne vers lui : en aimant nos frères, nous aimons le Seigneur même (Mt 25,40), puisque tous ensemble nous formons le *Corps du Christ (Rm 12,5-10; 1 Co 12,12-27). Telle est la façon dont nous pouvons répondre à l'amour dont Dieu nous a aimés le premier (1 Jn 3,16; 4,19s).

En attendant la parousie du Seigneur, la charité est l'exigence essentielle d'après laquelle les hommes seront jugés (Mt 25,31-46). Tel est le testament laissé par Jésus : « Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés » (Jn 13,34s). L'acte d'amour du Christ continue à s'exprimer à travers les actes des disciples. Ce commandement, quoique ancien parce que lié aux sources mêmes de la révélation (1 Jn 2,7s), est *nouveau : en effet Jésus a inauguré une ère nouvelle par son sacrifice, fondant la communauté nouvelle qu'annonçaient les prophètes, donnant à chacun l'Esprit qui crée des cœurs nouveaux. Si donc les deux commandements sont unis, c'est parce que l'amour du Christ continue à s'exprimer à travers la charité que les disciples manifestent entre eux.

2. *L'amour est don.* — La charité chrétienne est vue, surtout par les Synoptiques et par Paul, à l'image de Dieu donnant gratuitement son Fils pour le salut de tous les hommes pécheurs, sans aucun mérite de leur part (Mc 10,45; Rm 5,6ss). Elle est donc universelle, ne laissant subsister aucune barrière sociale ou raciale (Ga 3,28), ne méprisant personne (Lc 14,13; 7,39) ; bien plus, elle demande l'amour des *ennemis (Mt 5,43-47; Lc 10,29-37). L'amour ne peut se décourager : il a pour expressions le *pardon sans limite (Mt 18,21s; 6,12.14s), le geste spontané vers l'adversaire (Mt 5,23s), la *patience, le bien rendu pour le mal (Rm 12,14-21; Ep 4,25—5,2). Dans le *mariage, il s'exprime sous forme de don total, à l'image du sacrifice du Christ (Ep 5,25-32). Pour tous, c'est finalement un *esclavage mutuel (Ga 5,13), où l'homme renonce à lui-même avec le Christ crucifié (Ph 2,1-11). Dans son « hymne à la charité » (1 Co 13), Paul manifeste la nature et la grandeur de l'amour. Sans négliger aucunement ses exigences quotidiennes (13,4ss), il affirme que sans la charité, rien n'a de valeur (13,1ss), qu'elle seule survivra à tout : en aimant comme le Christ, nous vivons déjà une réalité divine et éternelle (13,8-13). Par elle, l'Église est *édifiée (1 Co 8,1; Ep 4,16) ; par elle, l'homme devient parfait pour le *Jour du Seigneur (Ph 1,9ss).

3. *L'amour est communion.* — Jean, certes, parle aussi de l'universalité et de la gratuité de la charité (Jn 3,16; 15,16; 1 Jn 4,10), mais, plus sensible à la *communion du Père et du Fils dans l'Esprit, il en souligne les conséquences pour l'amour des chrétiens entre eux. Leur fraternité doit être une communion totale, où chacun s'engage avec toute sa capacité d'amour et de foi. En face du *monde où il ne peut aimer le règne du « Mauvais » (1 Jn 2,14s; cf Jn 17,9), le chrétien aimera ses *frères d'un amour exigeant et concret (1 Jn 3,11-18), où joue la loi du renoncement et de la mort, sans laquelle il n'est pas de vraie *fécondité (Jn 12,24s). Par cette charité, le croyant *demeure en communion avec Dieu (1 Jn 4,7—5,4). Telle était la dernière prière de Jésus : « Que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux » (Jn 17,26). Vécu par les disciples au milieu du monde auquel ils n'appartiennent pas (17,11.15s), cet amour fraternel est le *témoignage à travers lequel le monde peut reconnaître Jésus comme l'envoyé du Père (17,21) : « A ceci tous vous reconnaîtront pour mes disciples : à cet amour que vous aurez les uns pour les autres » (13,35).

CW

→ adultère 1 — Alliance — ami — aumône — chercher III — cœur — colère — colombe 3 — confiance 3 — connaître — communion — crainte de Dieu O, III — désir — Dieu NT II 4, III — don — douceur 3 — droit NT — élection AT II 1 — ennemi II 3, III — Époux/épouse — espérance — exemple NT — feu AT II 3 — fidélité — frère — grâce — haine — hospitalité — humilité III — Loi *B* II 3 ; *C* — mariage — miracle I 2 c — miséricorde — œuvres NT II 2 — pardon — parfum 1 — pasteur & troupeau — patience — pères & Père — perfection NT 2.4 — piété AT 2 ; NT 2 — prédestiner — prochain — Providence — Rédemption NT 5 — rétribution III 2 — sacrifice NT II 1 — schisme NT — sexualité — tendresse — unité — vertus et vices — violence IV 2.3 — virginité — volonté de Dieu — zèle.

ANATHÈME

La racine sémitique d'où vient *ḥerem*, anathème, signifie « mettre à part », « interdire à l'usage profane ». Ses emplois bibliques désignent essentiellement une consécration à Dieu.

AT

Dans les textes les plus anciens, la coutume de l'anathème qu'Israël partage avec ses voisins, tel Moab, n'est pas le simple massacre de l'ennemi vaincu, mais une des règles religieuses de la *guerre *sainte. Afin d'obtenir la victoire, Israël, qui mène les guerres de Yahweh, voue le butin à l'anathème, c'est-à-dire qu'il renonce à s'en approprier le profit et s'engage par vœu à le consacrer à Yahweh (Nb 21,2s; Jos 6). Cette con-

sécration entraîne la destruction totale du butin, êtres vivants et objets matériels ; sa non-exécution est châtiée (1 S 15), ainsi que sa violation sacrilège qui provoque la défaite (Jos 7).

Dans les faits, l'application semble avoir été assez rare ; la plupart des villes cananéennes ont été occupées par Israël (Jos 24,13; Jg 1,27-35), comme Gezer (Jos 16,10; 1 R 9,16) ou Jérusalem (Jg 1,21; 2 S 5,6s). Quelques-unes ont même conclu des alliances, comme Gabaon (Jos 9) et Sichem (Gn 34).

Les historiens deutéronomiques savaient que l'anathème n'avait pas été appliqué lors de la conquête (Jg 3,1-6; 1 R 9,21). Ils en ont pourtant formulé la loi générale pour réagir contre la séduction exercée par la religion cananéenne sur Israël et réaffirmer la sainteté du peuple élu (Dt 7,1-6). D'où une présentation fort systématique de l'histoire de la conquête : on a transposé dans le passé une réaction religieuse dont l'enjeu était la souveraineté exclusive de Yahweh sur la *terre sainte et ses habitants.

L'évolution du mot *herem* semble avoir disjoint ses deux éléments : d'une part la destruction et le châtiment qui frappent surtout l'infidélité envers Yahweh (Dt 13,13-18; Jr 25,9) ; d'autre part, dans la littérature sacerdotale, la consécration à Dieu d'un être humain ou d'un objet, sans possibilité de rachat (Lv 27,28s; Nb 18,14).

NT

Dans le NT il n'est plus question d'entreprendre de guerre sainte, ni de vouer des *ennemis à l'anathème. Mais le mot subsiste pour dire la *malédiction (et, en Lc 21,5, pour les offrandes votives dans le Temple de Jérusalem).

Sur les lèvres des Juifs, dans des formules de *serment (Mc 14,71 p; Ac 23,12), il désigne la malédiction qu'on porte contre soi-même au cas où l'on serait parjure.

Chez Paul, c'est une formule de malédiction qui exprime le jugement de Dieu sur les infidèles (Ga 1,8s; 1 Co 16,22). Il est impossible qu'un chrétien la prononce contre Jésus (1 Co 12,3). Quand l'Apôtre dit qu'il souhaiterait être anathème si, par ce moyen, ses frères de race pouvaient obtenir le salut, il précise que ce serait pour lui être séparé du Christ (Rm 9,3). Cette formule paradoxale définit ainsi la malédiction par excellence. *PS*

→ Apôtres II 1 — guerre AT II — malédiction — pur AT I 1 — saint AT III 2.

ANCÊTRES → Adam I 3 — fécondité III 1 — génération 1 — homme I 1 — pères & Père I 2, II.

ANCIEN → nouveau — vieillesse.

ANCIENS → ministère II 1.3.4 — pasteur & troupeau NT 2 — sacerdoce NT III 2 — tradition AT II 2 ; NT I 1 — vieillesse 2.

ANGES

Le nom des anges (hb. *mal'ak*, gr. *angelos*) n'est pas un nom de nature mais un nom de fonction ; il signifie « messager ». Les anges sont « des esprits destinés à servir, envoyés en mission pour le bien de ceux qui doivent hériter du salut » (He 1,14). Échappant à notre perception ordinaire, ils constituent un monde mystérieux. Jamais leur existence ne fait problème dans la Bible ; mais en dehors de ce point, la doctrine qui les concerne présente un développement certain, et la façon dont on en parle et dont on les représente suppose un recours constant aux ressources du symbolisme religieux.

AT

1. *Les anges de Yahweh et l'Ange de Yahweh.* — Reprenant un trait courant dans les mythologies orientales, mais l'adaptant à la révélation du Dieu unique, l'AT représente souvent Dieu comme un souverain oriental (1 R 22,19; Is 6,1ss). Les membres de sa cour sont aussi ses *serviteurs (Jb 4,18) ; on les nomme encore les *Saints (Jb 5,1; 15,15; Ps 89,6; Dn 4,10) ou les *fils de Dieu (Ps 29,1; 89,7; Dt 32,8). Parmi eux, les chérubins (dont le nom est d'origine mésopotamienne) soutiennent son trône (Ps 80,2; 99,1), tirent son char (Ez 10,1s), lui servent de monture (Ps 18,11) ou gardent l'entrée de son domaine pour l'interdire aux profanes (Gn 3,24) ; les séraphins (les « brûlants ») chantent sa gloire (Is 6,2s), et c'est l'un d'eux qui purifie les lèvres d'Isaïe durant sa vision inaugurale (Is 6,7). On retrouve les chérubins dans l'iconographie du Temple où ils abritent l'arche de leurs ailes (1 R 6,23-29; Ex 25,18s). Toute une armée céleste (1 R 22,19; Ps 148,2; Ne 9,6) rehausse ainsi la *gloire de Dieu ; elle est à sa disposition pour gouverner le monde et exécuter ses ordres (Ps 103,20) ; elle établit un lien entre le ciel et la terre (Gn 28,12).

Cependant, à côté de ces énigmatiques messagers, les anciens récits bibliques connaissent aussi un Ange de Yahweh (Gn 16,7; 22,11; Ex 3,2; Jg 2,1) qui n'est pas différent de *Yahweh lui-même

manifesté ici-bas sous une forme visible (Gn 16, 13; Ex 3,2) : habitant une lumière inaccessible (1 Tm 6,16), *Dieu ne peut laisser voir sa *face (Ex 33,20) ; les hommes n'en aperçoivent jamais qu'un mystérieux reflet. L'Ange de Yahweh des vieux textes sert donc à traduire une théologie encore archaïque, qui, par l'appellation « Ange du Seigneur », laisse des traces jusque dans le NT (Mt 1,20.24; 2,13.19; Lc 1,11; 2,9), et même dans la patristique. Cependant, à mesure que la révélation progresse, son rôle est de plus en plus dévolu aux anges, messagers ordinaires de Dieu.

2. *Développement de la doctrine des anges.* — Originairement, on attribuait indistinctement aux anges des tâches bonnes ou mauvaises (cf Jb 1,12). Dieu envoie son bon ange pour veiller sur Israël (Ex 23,20) ; mais pour une *mission funeste, il envoie des anges de malheur (Ps 78,49), tel l'Exterminateur (Ex 12,23; cf 2 S 24,16s; 2 R 19,35). Même le *Satan du Livre de Job fait encore partie de la cour divine (Jb 1,6-12; 2,1-10). Pourtant, après l'exil, les tâches angéliques se spécialisent davantage et les anges acquièrent une qualification morale en rapport avec leur rôle : bons anges d'un côté, Satan et les *démons de l'autre ; entre les deux, une opposition constante (Za 3,1s). Cette conception d'un monde spirituel divisé trahit l'influence indirecte de la Mésopotamie et de la Perse ; pour mieux faire face au syncrétisme irano-babylonien, la pensée juive développe sa doctrine antérieure ; sans transiger avec son monothéisme rigoureux, elle use parfois d'une symbolique d'emprunt et systématise sa représentation du monde angélique. C'est ainsi que le Livre de Tobie cite les sept Anges de la face (Tb 12,15; cf Ap 8,2) qui ont leur réplique dans l'angélologie de la Perse. Mais le rôle attribué aux anges n'a pas changé. Ils veillent sur les hommes (Tb 3,17; Ps 91,11; Dn 3,49s) et présentent à Dieu leurs prières (Tb 12, 12) ; ils président aux destinées des nations (Dn 10,13-21). Depuis Ézéchiel, ils expliquaient aux prophètes le sens de leurs visions (Ez 40,3s; Za 1, 8s) ; cela devient finalement un trait littéraire caractéristique des apocalypses (Dn 8,15-19; 9, 21ss). Ils reçoivent des *noms en rapport avec leurs fonctions : Raphaël, « Dieu guérit » (Tb 3, 17; 12,15), Gabriel, « Héros de Dieu » (Dn 8,16; 9,21), Michel, « Qui est comme Dieu ? » (Dn 10, 13.21; 12,1). C'est à celui-ci, leur prince à tous, que la communauté juive est confiée (Dn 10,13, 21; 12,1). Ces données sont encore amplifiées dans la littérature apocryphe (Livre d'Hénoch) et rabbinique, qui tente de les organiser en systèmes plus ou moins cohérents. Ainsi la doctrine de l'AT sur l'existence du monde angélique et sa présence au monde des hommes s'affirme avec constance. Mais les représentations et les classifications qu'elle utilise ont nécessairement un caractère symbolique qui en rend l'appréciation très délicate.

NT

Le NT recourt au même langage conventionnel, qu'il puise à la fois dans les livres saints et dans la tradition juive contemporaine. C'est ainsi qu'il énumère les archanges (1 Th 4,16; Jude 9), les chérubins (He 9,5), les Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances (Col 1,16), à quoi s'ajoutent ailleurs les Vertus (Ep 1,21). Cette hiérarchie, dont les degrés varient dans l'expression, n'a pas le caractère d'une doctrine fixée, mais d'un élément secondaire aux contours assez flottants. Toutefois, comme dans l'AT, l'essentiel de la pensée est ailleurs, et il se réordonne ici autour de la révélation de Jésus-Christ.

1. *Les anges et le Christ.* — Le monde angélique occupe une place dans la pensée de Jésus. Les évangélistes parlent quelquefois de son commerce intime avec les anges (Mt 4,11; Lc 22,43) ; Jésus mentionne les anges comme des êtres réels et actifs. Tout en veillant sur les hommes, ils voient la face du Père (Mt 18,10). Leur vie échappe aux sujétions de la condition terrestre (cf Mt 22,30 p). Bien qu'ils ignorent la date du jugement final, qui est un secret du Père seul (Mt 24,36 p), ils en seront les exécuteurs (Mt 13,39.49; 24,31). Dès maintenant, ils participent à la joie de Dieu quand les pécheurs se convertissent (Lc 15,10). Tous ces traits sont conformes à la doctrine traditionnelle.

Jésus précise en outre leur situation par rapport au *Fils de l'Homme, cette figure mystérieuse qui le définit lui-même, notamment dans sa *gloire future : les anges l'accompagneront au jour de sa parousie (Mt 25,31) ; ils monteront et descendront sur lui (Jn 1,51), comme jadis sur l'échelle de Jacob (Gn 28,10...) ; il les enverra pour rassembler les élus (Mt 24,31 p) et écarter les damnés du Royaume (Mt 13,41s). Dès le temps de la Passion, Jésus aurait pu requérir l'intervention des anges qui étaient à son service (Mt 26,53).

La pensée chrétienne primitive ne fera donc que prolonger les paroles de Jésus lorsqu'elle assurera que les anges lui sont inférieurs. Abaissé au-dessous d'eux par son incarnation (He 2,7), il méritait néanmoins leur adoration en sa qualité de *Fils de Dieu (He 1,6s; cf Ps 97,7). Depuis sa

résurrection, il est clair que Dieu les lui a soumis (Ep 1,20s), eux qui ont été créés en lui, par lui et pour lui (Col 1,16). Ils reconnaissent actuellement sa *seigneurie (Ap 5,11s; 7,11s), et ils formeront son escorte au dernier *jour (2 Th 1,7; Ap 14,14-16; cf 1 Th 4,16). Ainsi le monde angélique se subordonne au Christ, dont il a contemplé le mystère (1 Tm 3,16; cf 1 P 1,12).

2. *Les anges et les hommes.* — Dans cette perspective, les anges continuent d'accomplir auprès des hommes les tâches que l'AT leur attribuait déjà. Quand une communication surnaturelle parvient du ciel à la terre, ils en demeurent les mystérieux messagers : Gabriel transmet la double Annonciation (Lc 1,19.26) ; une armée céleste intervient dans la nuit de la Nativité (Lc 2,9-14) ; des anges encore annoncent la Résurrection (Mt 28,5ss p) et font connaître aux Apôtres le sens de l'Ascension (Ac 1,10s). Auxiliaires du Christ dans l'œuvre du salut (He 1,14), ils assurent la garde des hommes (Mt 18,10; Ac 12,15), présentent à Dieu les prières des saints (Ap 5,8; 8,3), conduisent l'âme des justes en paradis (Lc 16,22). Pour protéger l'Église, ils poursuivent autour de Michel, leur chef, le combat contre Satan qui dure depuis les origines (Ap 12,1-9).

Un lien intime rattache ainsi le monde terrestre au monde céleste ; là-haut les anges célèbrent une perpétuelle liturgie (Ap 4,8-11) à laquelle s'unit ici-bas la liturgie de l'Église (cf *Gloria*, Préface, *Sanctus*). Des présences surnaturelles nous entourent, que le voyant de l'Apocalypse concrétise dans le langage de convention consacré par l'usage. Cela exige de notre part une révérence (cf Jos 5, 13ss; Dn 10,9; Tb 12,16) qui n'est pas à confondre avec l'adoration (Ap 22,8s). Il est donc nécessaire de proscrire un culte exagéré des anges qui nuirait à celui de Jésus-Christ (Col 2,18). Au-delà de ces affirmations explicites de la Bible, le critique peut se demander quel sens ont des représentations qui sont largement empruntées au monde païen ambiant et qui traduisent des éléments périphériques du message biblique. Le problème n'est pas facile à résoudre. Un point est sûr. Quelles que soient la nature et la structure de l'univers spirituel qui entoure Dieu et exécute ses desseins, c'est par soumission au Christ, maître du monde et Sauveur, qu'il est incorporé dans le plan divin de la création et de la rédemption. C'est par là qu'il entre dans le domaine de la foi chrétienne.

PMG & PG

→ apparitions du Christ 1 — astres 2.4 — ciel IV — démons AT 1.3 — fils de Dieu AT O — médiateur I 3, II 3 — Satan I 1.

ANGOISSE

A la différence de la peur, provoquée par des êtres de ce monde, à la différence du * souci qui dénote un soin particulier ou une préoccupation excessive au sujet d'un travail précis ou d'une mission actuelle, l'angoisse trahit une inquiétude qui jaillit des profondeurs du moi, une incertitude face à la mort ou à l'avenir en général. Dans la Bible, du moins en sa traduction grecque, ce sentiment apparaît au cours de récits qui comportent l'un ou l'autre des mots suivants. Les assiégés sont dans l'*agônia* sur l'issue du combat (2 M 3, 14ss ; cf 15,19; Lc 22,44). Le cœur vient à manquer dans une impasse, devant l'absence d'issue (*aporeô, aporia* : Os 13,8; 2 M 8,20; Sg 11,5; Lc 21,25). Le terme *synechomai* comporte l'idée de blocage, de séquestration (1 S 23,8; 2 S 20,3) : on est saisi, enserré, étouffé, dominé par la crainte (Lc 8,37) ou par la maladie (Mt 4,24; Lc 4,38) ; on est encore opprimé, plongé dans la détresse (*stenochôria* : Dt 28,53; 2 Co 4,8; 6,4.12...).

1. L'*Alliance de Yahweh avec son *peuple* assure la présence du Seigneur des promesses ; mais celle-ci dépend de la fidélité de l'homme à observer la *Loi, si bien qu'une telle assurance est sans cesse menacée de s'effriter devant le réel.

Jacob, arrivant au gué de Yabboq, se voit dans une impasse (*èporeito* : Gn 32,8). Il a pourtant derrière lui les alliances répétées de Yahweh avec son père (22,16ss) et avec lui-même (28,14). Or, face à son frère Esaü, il va affronter une situation qui l'angoisse. Il lutte avec l'Ange du Seigneur et, terrassé, en obtient la certitude que Dieu est avec lui (32,23-33).

Élie, couché sous un ricin, désespère : il préfère mourir (1 R 19,3s). Constatant (à tort) l'apostasie générale du peuple, n'a-t-il pas raison de juger que sa vie est un échec ? Mais, comme plus tard Jésus à Gethsémani, il est réconforté par l'Ange du Seigneur et peut continuer sa route, jusqu'à la rencontre de Yahweh qui le remettra sur le droit chemin (19,5-18).

Le peuple entier est plongé dans les ténèbres : n'est-il pas dans l'angoisse (*stenochôria* : Is 8,22s; *aporia* : 5,30; 24,19) ? Jérémie, lui aussi, reste accablé, le cœur lui manque devant la famine du

peuple (*aporia* : Jr 8,18.21) : il s'agit alors du mainteneur de l'Alliance. Mais quand il s'agit de lui seul, la réaction est différente : si, devant la persécution, il en vient à maudire le jour où il est né (15,10; 20,14), il trouve une issue dans le recours à celui qui peut le venger et le protéger (11,20; 20,12).

Avec Job (selon le texte grec seul : *synechomai*), perce la hantise du salut individuel. « Saisi de crainte », il pleure (Jb 3,24) ; « si j'ai peur d'une chose, elle m'arrive, et ce que je crains me survient » (3,25) ; il parle, saisi par l'amertume de son âme (10,1; cf 7,11). « La crainte du Seigneur [l'] a saisi » (31,23). Enfin, sans les termes mêmes, le Juste crie son angoisse à Dieu qui peut le sauver de l'impasse (*thlipsis*) (Ps 22; 31; 35; 38; 57; 69; 88; 102...).

Dans tous ces cas, l'individu tient une place centrale, car il est guetté par la mort ; une ambiguïté plane sur son angoisse, parce que la cause de Dieu est mêlée à la sienne. *Moïse lui aussi en appelle d'abord à la mort (Nb 11,11-15 [*E*]) ; mais, par la suite, s'il est angoissé, c'est très purement au sujet du peuple qui apostasie. Demandant à Dieu de le rayer du *Livre de vie en même temps que le peuple, il se solidarise avec ses frères pécheurs tout en demeurant certain de l'amour vainqueur de Dieu (Ex 32,31s).

2. Si une telle angoisse peut être ressentie au cœur de tout homme, son motif varie avec la venue de *Jésus*. Celui-ci a pris sur lui non seulement les tremblements devant la mort, mais la terrible conscience de l'ambiguïté, de l'incertitude. Au Jardin des Oliviers, il a été saisi de chagrin, de peur, de détresse et d'effroi (Mc 14,33s), récapitulant en sa personne l'angoisse des justes de tous les temps (Ps 42,6.12; 43,5...), poussant des cris et versant des larmes, priant celui qui pouvait le sauver de la mort (He 5,7), ajustant enfin lentement sa volonté à celle du Père (Mc 14,36). L'Ange est venu, cette fois encore, fortifiant celui qui combat à en suer du sang et qui « se dresse » ensuite, victorieux, capable d'affronter son destin (Lc 22,41-45).

En descendant au fond de l'angoisse humaine, Jésus devient, « pour tous ceux qui lui obéissent, principe du salut éternel » (He 5,9) ; il crée un temps nouveau, irréversible. L'acte auquel le croyant se réfère pour assurer la qualité du présent qu'il vit a certes eu lieu dans le passé (7, 27), mais il émerge au-dessus du temps et domine les fluctuations de l'histoire (Ap 1,5). En Jésus, l'angoisse n'est pas supprimée, mais située, car l'espérance désormais est certitude, et la mort féconde.

3. Au cœur du *croyant*, l'angoisse peut être expérimentée à deux degrés de profondeur et d'extension. Voici Paul face à sa propre mort : « Désespérant de conserver la vie, [il] apprend ainsi à ne pas mettre sa confiance en [lui-même], mais en Dieu qui ressuscite les morts » (2 Co 1,9; 5,4). Il sait en effet que « rien ne peut [le] séparer de l'amour du Christ, pas même la tribulation ni l'angoisse » (Rm 8,35-39). Celle-ci est assumée par la certitude radicale que, dans le Christ, la mort est vaincue (1 Co 15,54s). La *mort prend même un sens, une valeur rédemptrice quand elle est unie à l'agonie de Jésus : « La mort fait son œuvre en nous, la vie en vous » (2 Co 4,12).

Mais l'angoisse peut renaître à un niveau plus profond. Alors elle ne concerne pas simplement la mort d'un homme ni son salut personnel, qu'il sait acquis par l'espérance (Rm 5,1-5; 8,24). Elle surgit face à la liberté d'autrui, face au salut des autres. C'est elle que Paul crie, quand il souhaite, comme Moïse, être *anathème pour ses frères de race (Rm 9,3) ; il veut souffrir, compatir (*synpaschein*) avec le Christ (8,17) : le monde en effet est en gémissement jusqu'à la fin (8,18-23) ; alors l'*espérance manifeste une autre de ses dimensions : elle n'est pas seulement certitude, mais aussi attente, constance, grâce à l'Esprit (8,24ss). Voici donc l'Apôtre que presse (*synechô*) l'amour du Christ (2 Co 5,14), tout comme Jésus avait été dominé (*synechomai*) par la perspective de son sacrifice (Lc 12,50) ; le voilà livré aux détresses et aux angoisses (*stenochôria* : 2 Co 6,4), sans être toutefois écrasé ni à bout (*aporia* : 4,8). L'agonie du Christ dure jusqu'à la fin du monde.

Si donc le chrétien peut dans la foi surmonter l'angoisse qui l'étreint au sujet de sa mort et de son salut, il peut en même temps vivre une angoisse indescriptible en communiant à la totalité des membres du Corps du Christ. Certitude et non-certitude au cœur du croyant ne se situent pas sur le même plan et ne concernent pas le même objet.

XLD

→ crainte de Dieu I ; III — Jésus-Christ I 3 — mort NT III 4 — soucis 2 — souffrance.

ANIMAUX

Le monde animal constitue la partie de la création visible la plus proche de l'homme. Cette

parenté, qui pourrait parfois nous échapper, était particulièrement sentie par les Hébreux, qui vivaient plus que nous en contact permanent avec les animaux. C'est pourquoi souvent la Bible utilise, pour illustrer ses descriptions, l'aptitude des animaux à exprimer certaines attitudes humaines : l'ennemi est appelé un chien (vg Ps 22,17) ; une troupe d'invasion devient un nuage de sauterelles (vg Is 33,4) ; tantôt Dieu, tantôt l'ennemi est décrit comme un lion (derrière l'ambivalence de certains symboles il faut voir l'ambiguïté de ce monde animal dont nous faisons partie, capable du meilleur comme du pire) ; souvent le peuple est comparé à un troupeau (vg la parabole de Nathan : 2 S 12,1-4; Jr 23,1-8; Ez 34; Jn 10,1-16) ; l'*agneau sert même à représenter le Christ (Jn 1,29; Ap 5,6...), et la *colombe, l'Esprit-Saint (Mt 3,16 p).

Mais au-delà de ces notations sporadiques il faut suivre dans les récits bibliques l'effort de ces hommes affrontés à la puissance du monde animal et prenant peu à peu conscience de leur supériorité.

Bien plus, en parlant de ce monde animal auquel ils participent et sur lequel ils projettent plus ou moins consciemment leur propre situation, les auteurs sacrés révèlent en fin de compte le drame des hommes et de la création entière, aspirant à la Rédemption.

I. Les animaux et l'homme dans la création

1. *Les animaux supérieurs à l'homme ?* — Le culte des animaux, quoi qu'il en soit de la signification et des différents aspects de la zoolâtrie, montre avec quel respect sacré certaines religions primitives, comme celle des Égyptiens, considéraient ces êtres extra-humains. A cette tentation de diviniser les animaux ou d'adorer leur image, Israël succombe parfois (Ex 32; 1 R 12,28-32). Cependant la loi de Moïse, les avertissements des prophètes, les conseils de la Sagesse détournent les Hébreux de cette voie dégradante (vg Sg 15,18s; cf Rm 1, 23). Quant aux ennemis idolâtres, loin d'être préservés par les animaux adorés, ils seront châtiés par eux (Sg 15—16; Ez 39,4.17-20; Ap 19,17s.21).

2. *Lien entre l'animal et l'homme.* — La ressemblance de l'homme avec l'animal, spécialement leur commune origine à partir de la poussière et leur commune manière de finir dans le trou, est parfois brutalement exprimée (Qo 3,19ss; Ps 49, 13). Plus souvent et plus discrètement ces deux créatures, rassemblées sous la commune dénomination de « vivants », sont unies par un lien fraternel. Tantôt c'est l'homme qui aide l'animal : *Noé sauve des eaux un couple de chaque espèce vivante ; tantôt c'est l'animal qui aide l'homme : l'ânesse clairvoyante sauve Balaam (Nb 22,22-35) ; des corbeaux nourrissent Élie (1 R 17,6) ; un grand poisson sauve Jonas le récalcitrant et le ramène dans la bonne voie (Jon 2). Par leur perfection les animaux conduisent Job à reconnaître la toute-puissance du Créateur (Jb 38,39—39,30; 40,15—41,26). Enfin ils rappellent aux hommes que Dieu ne cesse de répandre ses bienfaits sur tous les êtres vivants (vg Ps 104,27; 147, 9; Mt 6,26).

Ils sont tellement proches de l'homme qu'ils font partie de l'*alliance conclue entre Dieu et Noé (Gn 9,9ss) et qu'ils deviennent eux aussi sujets de la loi mosaïque ! Le *sabbat vaut pour le bœuf comme pour le serviteur (Ex 23,12; Dt 5, 14). Et une attitude d'humanité est prescrite envers eux (Ex 23,5; Dt 22,6s; 25,4; cf 1 Co 9,9; 1 Tm 5,18). Quant aux animaux criminels, ils seront châtiés (Gn 9,5; Lv 20,15s) ; dans certains cas ils seront même lapidés (Ex 21,28-32). Enfin ils sont associés soit à la pénitence des hommes (Jon 3,7), soit à leur châtiment (Ex 11,5).

3. *Supériorité de l'homme sur l'animal.* — Cependant, dès le récit des origines, certaines notations très claires indiquent la nette perception d'une supériorité de l'homme sur l'animal. Affirmant sa domination, Adam *nomme les animaux (Gn 2, 20). Aucun d'eux d'ailleurs ne peut constituer pour l'homme « une aide qui lui soit assortie » (Gn 2,18-23), et la bestialité est sévèrement punie (Ex 22,18; Dt 27,21; Lv 18,23). De plus l'animal peut être tué par l'homme et lui servir de nourriture (Gn 9,2s). Finalement la supériorité de l'homme est affirmée avec un lyrisme qui retentit comme le chant de victoire d'une prise de conscience triomphante (Gn 1,26-30; Ps 8,6-9). Inversement, pour punir la déraison de Nabuchodonosor, « il lui sera donné un cœur de *bête » (Dn 4, 13), la bestialité humaine symbolisant la révolte contre l'esprit, finalement contre Dieu.

Cependant, de la croyance en la supériorité des animaux, il reste peut-être quelque chose dans l'imagination des auteurs sacrés, qui n'hésitent pas à parler d'animaux fabuleux. Ceux-ci, quelle que soit l'origine de ces représentations, caractérisent un au-delà de la nature, soit dans le domaine d'une puissance surhumaine (Dn 7; Ap

9,3-11) qui touche au démoniaque (Ap 12; 13; 16, 13s; 20,1ss), soit dans le domaine du divin (Ez 1, 4-24; Ap 4,6ss).

II. Les animaux et l'homme dans la rédemption

1. *La révolte et la soumission des animaux.* — L'existence des animaux féroces réalise et représente la révolte de la nature contre l'homme, et le désordre qui s'est introduit dans le monde. Cette situation est le résultat du péché de l'homme. Avant la désobéissance d'Adam, en effet, tous les animaux, domestiques ou sauvages, semblent soumis à celui qui leur avait donné leur nom. Mais, à cause du péché, toute la création, donc le monde animal, est maintenant esclave de la corruption (cf Rm 8,19-22). Cependant par anticipation ou par grâce messianique, dans certains cas privilégiés, les animaux vaincus retrouvent une docilité qui évoque le *paradis (Dn 6,17-25; 14,31-42; Ps 91,13; Mc 1, 13; 16,18; Ac 28,3-6). A la fin des temps, quand le monde sera entièrement purifié de ses péchés, les animaux féroces disparaîtront (Lv 26,6; Ez 34, 25) ou deviendront pacifiques (Os 2,20; Is 11,5ss; 65,25). Dans l'univers réunifié la nature ne connaîtra plus de révolte. Et ce qu'il y a d'animal dans l'homme (cf Jc 3,2-8) sera aussi entièrement soumis et transformé (1 Co 15,44ss).

2. *Par-delà la division en pur et impur.* — Tout ancienne et mystérieuse qu'elle soit, la division des animaux en *purs et impurs (cf Lv 11; Dt 14) a rejoint et favorisé dans le judaïsme la division de l'humanité en deux parts : les Israélites purs et les païens impurs. Entre ces deux mondes l'impossibilité de manger à une même table et d'avoir ainsi des contacts familiers fut, sinon créée, du moins renforcée par les prescriptions alimentaires concernant les animaux impurs. Dans ces perspectives on comprend mieux la vision de Pierre à Joppé (Ac 10), dans laquelle l'abolition de la division pur-impur chez les animaux signifie que cette même division n'existe plus chez les hommes. Derrière ce symbole animal, l'unité des hommes et la catholicité de l'Église étaient en jeu.

3. *Les animaux et le culte divin.* — Non seulement tous les animaux associés à l'univers (Ps 148,7.10) ou à Israël (Is 43,20) chantent les louanges du Créateur et du Sauveur, non seulement ils étaient devenus sujets de la loi mosaïque et participaient à la pénitence des hommes, mais encore ils furent jugés dignes de constituer ordinairement la matière des *sacrifices et de préfigurer ainsi la divine victime de la Nouvelle Alliance (Gn 22,13; Ex 13, 12s). Encore aurait-il fallu qu'à travers le signe constitué par ces victimes animales, les Israélites s'engagent eux-mêmes de tout leur être et aspirent à la perfection de la réalité à venir (Ps 40,7ss; 51,18s; He 10,1-18). Seul le sacrifice du Serviteur Jésus, semblable à l'agneau qu'on mène à la tuerie (Is 53,7), pouvait acquérir la rédemption éternelle (He 9,12).

Ainsi, à l'occasion des animaux de la Bible et à travers eux, tout le drame du salut se trouve représenté et parfois même vécu : révolte ; idolâtrie ; distinction pur-impur ; obéissance à la loi mosaïque ; pénitence ; offrandes et sacrifices ; participation au salut dans l'arche de Noé ; soumission eschatologique. Défigurée par le serpent démoniaque, menacée par le dragon satanique, la création est sauvée et sera finalement transformée grâce au sacrifice de Celui qui est l'*Agneau de Dieu. *PL*

→ bêtes & Bête — création AT II 1 — homme I 1 b — pur AT I 1.

ANNÉE → fêtes AT I ; NT II — semaine 1 — temps AT I.

ANNONCE → Évangile — figure — Parole de Dieu — prêcher.

ANTHROPOMORPHISMES → Dieu AT III 5 — idoles I — image I — paraboles I 1.

ANTICHRIST

Le terme d'Antichrist (littéralement : « contre-Christ ») figure exclusivement dans 1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 7. Mais la même réalité, ou une réalité analogue, est visée dans divers passages apocalyptiques du NT : Mc 13,14 p; 2 Th 2,3-12; Ap 13, 4-18. Et comme elle s'inscrit dans un cadre dualiste attesté par l'AT, c'est là qu'il faut d'abord en observer la première révélation, imparfaite, mais déjà suggestive.

AT

Dès l'AT, on voit l'action de Dieu ici-bas se heurter à des forces adverses qui revêtent, suivant les contextes, des visages assez divers.

1. La symbolique religieuse de l'ancien Orient a fourni à la révélation une représentation poétique de la *création, sous la forme d'un combat entre le Dieu créateur et les forces du chaos, *Bêtes monstrueuses personnifiant la puissance indomptée de la *Mer (Is 51,9s; Ps 74,13s; 89,10ss). Le même langage mythique, purifié de ses relents polythéistes, sert à évoquer les « derniers temps » sous les traits d'un combat de Yahweh contre le Serpent (Is 27,1). On le retrouve aussi probablement à l'arrière-plan du drame originel ; en effet, dans la Genèse, l'adversaire du dessein de Dieu prend la forme mythique du Serpent (Gn 3). Ainsi, à travers les symboles, la figure de *Satan se profile aux deux extrémités du dessein de salut ; il est l'Adversaire de Dieu par excellence.

2. Cependant, dans le cadre de l'histoire, Satan agit ici-bas par l'intermédiaire de puissances humaines. Les *ennemis du peuple de Dieu sont des adversaires de Dieu même, quand ils font obstacle à son dessein providentiel. Ainsi l'*Égypte au moment de l'Exode ; tels encore les potentats d'Assur et de *Babylone, oppresseurs d'Israël et adorateurs de faux dieux dont ils tâchent d'étendre ici-bas la domination spirituelle ; ainsi finalement tous les rois païens que leur démesure sacrilège incline à s'égaler à Dieu (Ez 28,2ss; Is 14,13). L'histoire comporte donc un affrontement continu entre Yahweh et ces forces historiques, en attendant l'affrontement final où « Gog, roi de Magog », sera défait à jamais (Ez 38—39) ; après quoi viendra le salut eschatologique.

3. L'action d'Antiochus Épiphane, ennemi d'Israël en même temps que persécuteur des vrais adorateurs de Dieu, permet au livre de Daniel d'effectuer la synthèse entre les deux représentations précédentes. Il est l'*impie qui prétend prendre la place de Dieu (Dn 11,36) et qui installe dans le lieu saint l'Abomination de la désolation (9,27). Il est aussi la onzième corne qui pousse sur la quatrième Bête au visage satanique (7,8). Son jugement et sa destruction préludent donc à l'établissement du règne de Dieu (7,11-27; 11,40—12,2).

NT

Telle est la perspective eschatologique que reprend la doctrine du NT, mais avec cette différence que le règne de Dieu est inauguré dans la personne de *Jésus-Christ. L'anti-Dieu de l'AT devient donc l'anti-Christ, déjà à l'œuvre à travers ses suppôts, avant de se manifester ouvertement dans le combat eschatologique où il sera définitivement vaincu.

1. Dès l'apocalypse synoptique, la « grande détresse » annoncée par Jésus comme prélude à la venue en gloire du Fils de l'Homme comporte l'apparition de « faux christs », dont la séduction entraîne les hommes à l'apostasie (Mc 13,5s.21s; Mt 24,11 p), et elle a pour signe « l'Abomination de la désolation » installée dans le lieu saint (Mc 13,14 p).

2. Dans 2 Th 2,3-12, l'Adversaire des derniers temps, l'Être perdu, l'Impie, prend l'allure d'un véritable anti-Dieu (2,4), analogue à ceux de l'AT ; mais c'est aussi un anti-Christ qui imite les traits du Seigneur, avec sa parousie, son moment propre, fixé par Dieu, sa puissance surnaturelle qui opère des prodiges mensongers pour la perdition des hommes (2,8-10). C'est ainsi l'œuvre de Satan qu'il accomplira ici-bas (2,9). Or, le mystère de l'*impiété dont il sera l'artisan par excellence est déjà en action (2,7) ; c'est pourquoi tant d'hommes s'égarent et s'attachent au *mensonge au lieu de croire à la *vérité (2,11s). Si l'Impie ne se manifeste pas encore en personne, c'est que quelque chose, ou quelqu'un, le « retient » (2,7) — allusion énigmatique, sur laquelle Paul ne s'est pas expliqué. En tout cas, la révélation de l'Impie préludera à la parousie de Jésus, qui l'anéantira par la manifestation de sa venue (2,8; cf 1,7-10).

3. L'Apocalypse évoque une perspective eschatologique semblable à l'aide du symbole des deux *Bêtes monstrueuses. La première est une puissance politique : elle blasphème Dieu, se fait adorer et persécute les vrais croyants (Ap 13,1-10). La seconde est une réalité religieuse : elle contrefait l'*Agneau (c'est-à-dire le Christ), opère des prodiges mensongers et séduit les hommes pour leur faire adorer la première Bête (13,11-18). Ainsi s'opère ici-bas l'œuvre de Satan, le Dragon antique, qui a transmis ses pouvoirs à la première Bête (13,2). Évocation symbolique grandiose qui, tout en concernant les « derniers temps », n'en vise pas moins à mots couverts la situation présente où se débat l'Église de Jésus, persécutée par l'empire païen de Rome.

4. Dans les épîtres de saint Jean, c'est une réalité avant tout actuelle qui est désignée sous le nom d'anti-Christ : quiconque nie que Jésus soit le Christ, niant ainsi le Père et le Fils (1 Jn 2,22),

quiconque ne confesse pas Jésus-Christ venu dans la chair (1 Jn 4,3; 2 Jn 7), celui-là est le Séducteur, l'anti-Christ. Jean fait clairement allusion aux hérétiques et aux apostats, chez qui déjà se réalise l'apostasie annoncée par Jésus et envisagée par Paul. L'eschatologie est donc actualisée ; mais le drame présent de la foi doit être compris en fonction d'une perspective plus vaste, celle dont l'Apocalypse fournit une évocation complète.

La doctrine de l'Antichrist demeure très mystérieuse. Elle ne s'entend qu'en fonction de la *guerre séculaire où Dieu et son Christ affrontent Satan et ses suppôts terrestres. Par la double voie de la persécution temporelle et de la séduction religieuse, ceux-ci tentent de faire échouer le dessein de salut. Il serait erroné de vouloir mettre des noms propres sur chacun des symboles qui servent à évoquer leur présence ; mais quiconque agit comme eux participe en quelque mesure au même mystère de l'Antichrist. Or cette entreprise se poursuivra sans répit durant tout le cours de l'histoire, plaçant les hommes au cœur d'une lutte dans laquelle nul moyen humain ne saurait triompher. Mais où les hommes auront échoué, l'Agneau vaincra (Ap 17,14), et ses témoins participeront à sa victoire (3,21). *BRi & PG*

→ Babel/Babylone 6 — bêtes & Bête 3 b. 4 — calamité 2 — erreur NT — guerre NT III — impie NT 2 — Jour du Seigneur NT I 2 — mensonge II 2 b — monde NT I 2, III 2 — Satan III.

APOCALYPSE → apparitions du Christ 3 — Jour du Seigneur NT O, I 1 — mystère — parabole II — Révélation AT I 4 ; NT O, IV.

APOSTASIE → Antichrist NT — Croix II 3 — hérésie 1 — hypocrite 3 — idoles — veiller III.

APÔTRES

Dans le NT, de nombreux personnages reçoivent le titre d'apôtre : les douze disciples choisis par Jésus pour fonder son Église (Mt 10,2; Ap 21,14) ainsi que Paul, Apôtre des *nations par excellence (Rm 11,13), sont bien connus. Mais, selon l'usage ancien de Paul, Sylvain, Timothée (1 Th 2,7) et Barnabé (1 Co 9,6) portent le même titre que Paul ; à côté de Pierre et des Douze, voici « Jacques et les apôtres » (1 Co 15,5ss; cf Ga 1,19), pour ne point parler du *charisme d'apostolat (1 Co 12,28; Ep 4,11), ni des « faux apôtres » et des « archi-apôtres » que dénonce Paul (2 Co 11,5.13; 12,11). Un usage aussi étendu de ce titre soulève un problème : quel rapport y a-t-il entre ces divers « apôtres » ? Pour le résoudre, à défaut d'une définition néotestamentaire de l'apostolat qui convienne à tous, il faut situer à leur place les différents personnages qui portent ce titre, après avoir recueilli les indications concernant le terme et la fonction non spécifiquement chrétienne.

Le substantif *apostolos* n'a pas dans le grec littéraire le sens que nous lui donnons (sauf chez Hérodote et Josèphe qui semblent refléter la langue populaire), mais le verbe dont il dérive (*apostellô*), « envoyer », exprime bien son contenu ; celui-ci est précisé par les analogies de l'AT et les coutumes juives. L'AT connaît l'usage des ambassadeurs qui doivent être respectés comme le roi qui les envoie (2 S 10) ; les *prophètes exercent des *missions du même ordre (cf Is 6,8; Jr 1,7; Is 61,1ss), bien qu'ils ne reçoivent jamais le titre d'apôtre. Mais le judaïsme rabbinique, après l'an 70, connaît l'institution d'envoyés officiels (*šelîḥîn*), dont l'usage semble bien antérieur, d'après les textes mêmes du NT. Paul « demande des lettres pour les synagogues de Damas » en vue de persécuter les fidèles de Jésus (Ac 9,2 p) : c'est un délégué officiel muni de lettres officielles (cf Ac 28,21s). L'Église hérite de cette coutume quand, d'Antioche et de Jérusalem, elle envoie Barnabé et Silas avec leurs lettres (Ac 15,22), ou fait de Barnabé et Paul ses délégués (Ac 11,30; 13,3; 14,26; 15,2) ; Paul lui-même envoie deux frères qui sont les *apostoloi* des Églises (2 Co 8, 23). Selon la parole de Jésus, qui a des antécédents dans la littérature juive, l'apôtre représente celui qui l'envoie : « Le serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni l'*apostolos* plus grand que celui qui l'a envoyé » (Jn 13,16).

Ainsi, à en juger par l'usage de l'époque, l'apôtre n'est pas d'abord un missionnaire, ou un homme de l'Esprit, ni même un *témoin : c'est un émissaire, un délégué, un plénipotentiaire, un ambassadeur.

I. Les Douze et l'apostolat

Avant de donner droit à un titre, l'apostolat fut une fonction. C'est en effet au terme d'une lente évolution que le titre d'Apôtres fut de façon privilégiée attribué au cercle restreint des Douze (Mt 10,2) et tardivement mis sur les lèvres mêmes de Jésus (Lc 6,13). Mais si ce titre d'honneur n'appartient qu'aux Douze, on voit aussi que

d'autres avec eux exercent une fonction qui peut être qualifiée d'« apostolique ».

1. *Les douze Apôtres.* — Dès le début de sa vie publique, Jésus voulut multiplier sa présence et répandre son message par des hommes qui seraient d'autres lui-même. Il appelle les quatre premiers disciples pour qu'ils soient pêcheurs d'hommes (Mt 4,18-22 p) ; il en choisit douze pour qu'ils soient « avec lui » et pour que, comme lui, ils annoncent l'Évangile et chassent les démons (Mc 3, 14 p) ; il les envoie en *mission parler en son nom (Mc 6,6-13 p), munis de son *autorité : « Qui vous accueille m'accueille, et qui m'accueille accueille celui qui m'a envoyé » (Mt 10,40 p) ; ils apprennent à distribuer les pains multipliés dans le désert (Mt 14,19 p), ils reçoivent une autorité spéciale sur la communauté qu'ils doivent diriger (Mt 16, 18; 18,18). En un mot, ils constituent les fondements de l'*Israël nouveau dont ils seront les juges au dernier jour (Mt 19,28 p), c'est ce que symbolise le *nombre 12 du collège apostolique. C'est à eux que le Ressuscité, toujours présent avec eux jusqu'à la fin des siècles, donne la charge de lui faire des disciples et de baptiser toutes les nations (Mt 28,18ss). Dès lors, l'élection d'un douzième Apôtre en remplacement de Judas apparaît indispensable pour que la figure de l'Israël nouveau se retrouve dans l'Église naissante (Ac 1,15-26). Ils devront être les *témoins du Christ, c'est-à-dire attester que le Christ ressuscité est ce même Jésus avec lequel ils ont vécu (1,8.21) ; témoignage unique qui confère à leur apostolat (entendu ici au sens le plus fort du terme) un caractère unique. Les Douze sont à jamais le fondement de l'Église : « Le rempart de la ville repose sur douze assises portant chacune le nom de l'un des douze Apôtres de l'Agneau » (Ap 21,14).

2. *L'apostolat de l'Église naissante.* — Si les Douze sont les Apôtres par excellence, en ce sens que l'Église est « apostolique », l'apostolat de l'Église, entendu en un sens plus large, ne se limite pourtant pas à l'action des Douze. De même que Jésus, « *apostolos* de Dieu » (He 3,1), a voulu instituer un collège privilégié qui multiplie sa présence et sa parole, de même les Douze communiquent à d'autres — non pas le privilège intransmissible qui les constitue à jamais corps des témoins du Ressuscité, mais l'exercice de leur mission apostolique. Déjà dans l'AT, Moïse avait transmis à Josué la plénitude de ses pouvoirs (Nb 27,18) ; de même Jésus a voulu que la charge pastorale confiée aux Douze continue au cours des siècles : tout en conservant un lien spécial avec eux, sa présence de Ressuscité débordera infiniment leur cercle étroit.

Dès sa vie publique du reste, Jésus a lui-même ouvert la voie à cette extension de la mission apostolique. A côté de la tradition prédominante qui racontait la mission des Douze, Luc a retenu une autre tradition, selon laquelle Jésus « désigna encore soixante-douze autres [disciples] et les envoya en avant de lui » (Lc 10,1). Même objet de mission que pour les Douze, même caractère officiel : « Qui vous écoute m'écoute, qui vous rejette me rejette et qui me rejette rejette celui qui m'a envoyé » (Lc 10,16; cf Mt 10,40 p). Dans la pensée de Jésus, la mission apostolique n'est donc pas limitée à celle des Douze.

Les Douze eux-mêmes agissent dans cet esprit. Lors du choix de Matthias, ils savent qu'un bon nombre de disciples peuvent remplir les conditions nécessaires (Ac 1,21ss) : ce n'est pas proprement un apôtre, mais un douzième témoin que Dieu désigne. Voici en outre Barnabé, un apôtre de même renom que Paul (14,4.14) ; et si les Sept auxiliaires choisis par les Douze ne sont pas nommés apôtres (6,1-6), ils peuvent toutefois fonder une église nouvelle : tel Philippe à Samarie, bien que ses pouvoirs soient limités par ceux des Douze (8,14-25). L'apostolat, représentation officielle du Ressuscité dans l'Église, demeure à jamais fondé sur le collège « apostolique » des Douze, mais il s'exerce par tous les hommes auxquels ceux-ci confèrent autorité.

II. Paul, Apôtre des Gentils

L'existence de Paul confirme, à sa manière, ce que sur terre Jésus avait laissé entendre en envoyant les Soixante-douze en plus des Douze. Du ciel, le Ressuscité envoie Paul en plus des Douze ; à travers cette mission apostolique, la nature de l'apostolat va pouvoir être précisée.

1. *L'ambassadeur du Christ.* — Quand Paul répète avec insistance qu'il a été « appelé » comme apôtre (Rm 1,1; Ga 1,15) en une vision apocalyptique du Ressuscité (Ga 1,16; 1 Co 9,1; 15,8; cf Ac 9, 5.27), il manifeste qu'une *vocation particulière fut à l'origine de sa *mission. Apôtre, il est un « envoyé », non des hommes (fussent-ils apôtres eux-mêmes !) mais de Jésus, personnellement. Il rappelle surtout ce fait quand il revendique son autorité apostolique : « Nous sommes en ambassade pour le Christ ; c'est comme si Dieu exhor-

tait par nous » (2 Co 5,20) ; « la Parole que nous vous avons fait entendre n'est pas parole d'homme, mais Parole de Dieu » (1 Th 2,13). Heureux ceux qui l'ont « accueilli comme un ange de Dieu, comme le Christ Jésus » (Ga 4,14). Car les apôtres sont les « coopérateurs de Dieu » (1 Co 3,9; 1 Th 3,2). Davantage, à travers eux s'accomplit le ministère de la *gloire eschatologique (2 Co 3,7-11). Et pour que l'ambassadeur ne détourne pas à son profit cette puissance divine et cette gloire, l'apôtre est un homme méprisé par le monde ; le voilà persécuté, livré à la mort pour que la vie soit donnée aux hommes (2 Co 4,7—6,10; cf 1 Co 4,9-13).

Concrètement, l'*autorité apostolique s'exerce à propos de la doctrine, du ministère et de la juridiction. Souvent Paul fait appel à son autorité doctrinale, qu'il estime capable de jeter l'*anathème sur quiconque annoncerait un *Évangile différent du sien (Ga 1,8s). Paul se sait autorisé à déléguer à d'autres ses propres pouvoirs, ainsi quand il ordonne Timothée en lui *imposant les mains (1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6), geste que celui-ci pourra faire à son tour (1 Tm 5,22). Enfin cette autorité s'exerce par une réelle juridiction sur les Églises que Paul a fondées ou qui lui sont confiées : il juge et prend des sanctions (1 Co 5,3ss; 1 Tm 1, 20), il règle tout lors de ses passages (1 Co 11,34; 2 Co 10,13-16; 2 Th 3,4), il sait exiger l'obéissance de la communauté (Rm 15,18; 1 Co 14,37; 2 Co 13,3), afin de maintenir la *communion (1 Co 5, 4). Cette autorité n'est pas tyrannique (2 Co 1, 24), c'est un service (1 Co 9,19), celui d'un *pasteur (Ac 20,28; 1 P 5,2-5) qui sait au besoin renoncer à ses droits (1 Co 9,12) ; loin de peser sur les fidèles, il les chérit comme un père, comme une mère (1 Th 2,7-12) et leur donne l'*exemple de la foi (1 Th 1,6; 2 Th 3,9; 1 Co 4,16).

2. *Le cas unique de Paul.* — Dans cette description idéale de l'apostolat, Paul reconnaîtrait volontiers ce qu'il attendait de ses collaborateurs, de Timothée (cf 1 Th 3,2) et de Silvain, qu'il qualifie, semble-t-il, d'apôtres (2,5ss), ou encore de Sosthène et d'Apollos (1 Co 4,9). Cependant Paul s'attribuait une place à part dans l'apostolat de l'Église : il est l'Apôtre des nations païennes, il a une intelligence spéciale du mystère du Christ ; ce rôle unique dans l'économie chrétienne, lié à sa personne, est d'ordre *charismatique et ne peut être transmis.

*a) L'Apôtre des *nations.* — Paul n'a pas été le premier à porter l'Évangile aux païens : déjà Philippe a évangélisé les Samaritains (Ac 8) et l'Esprit-Saint est descendu sur les païens de Césarée (Ac 10). Mais Dieu a voulu qu'à la naissance de son Église un Apôtre soit plus spécialement chargé de l'évangélisation des Gentils, à côté de celle des Juifs. Voilà ce que Paul fait reconnaître par *Pierre. Non pas qu'il voulût en cela être un envoyé de Pierre : il demeurait l'envoyé du Christ, directement ; mais il tenait à en référer au chef des Douze, afin de ne pas « courir en vain » et de ne pas amener de division dans l'Église (Ga 1—2).

b) Le mystère du Christ, pour Paul, c'est « le Christ parmi les nations » (Col 1,27) ; déjà Pierre avait compris dans une vision que nul interdit alimentaire ne séparait plus les Juifs des Gentils (Ac 10, 10—11,18). Mais Paul a, par la grâce de Dieu, une *connaissance particulière de ce *mystère (Ep 3,4) et a été chargé de le transmettre aux hommes ; il souffre la persécution, il endure les souffrances, il est prisonnier en vue de l'accomplissement de ce mystère (Col 1,24-29; Ep 3,1-21).

Telle est la grâce particulière de Paul, incommunicable ; mais l'aspect d'ambassade du Christ, et même, en une certaine mesure, l'intelligence spirituelle qu'il a de son apostolat peuvent être donnés à tous les apôtres par le Seigneur de l'Esprit (1 Co 2,6-16).

L'apostolat des fidèles n'est pas l'objet d'un enseignement explicite dans le NT, mais il trouve en quelques faits un solide point d'appui. Tout en étant, par excellence, la fonction des Douze et de Paul, l'apostolat s'exerça dès ses débuts par l'Église entière : par exemple, les Églises d'Antioche et de Rome existaient quand les chefs de l'Église y parvinrent. En un sens large, l'apostolat est le fait de tout *disciple du Christ, « lumière du monde et sel de la terre » (Mt 5,13s). A son rang, chacun doit participer à l'apostolat de l'Église, imitant Paul, les Douze et les premiers apôtres dans leur *zèle apostolique. *XLD*

→ adieux NT 2 — autorité NT II — charismes II 2.4 — disciple NT — édifier III 2 — Église III 2 — élection NT II 1 — enseigner NT II — Évangile — fécondité III 3 — médiateur II 2 — ministère — mission NT II, III — nations NT II — Pierre (saint) — prêcher — puissance V 3 — Révélation NT I 2, II 2, III 2 — sacerdoce NT III — signe NT II 2 — témoignage NT III 1 — tradition NT I 2.3 ; II 2 — vocation III.

APPARITIONS DU CHRIST

1. *Les apparitions dans la Bible* constituent un des modes de la *révélation de Dieu. Par elles,

se rendent présents de façon visible les êtres qui, de nature, sont invisibles aux hommes. Dans l'AT, *Dieu apparaît en personne (« théophanie »), manifeste sa *gloire, ou se rend présent par son *Ange. A ces apparitions se rattachent sur un mode mineur les apparitions d'anges ou les *songes. Le NT rapporte des apparitions de l'Ange du Seigneur ou des anges, lors de la naissance de Jésus (Mt 1—2; Lc 1,11.26; 2,9) ou de sa résurrection (Mt 28,2ss; Mc 16,5; Lc 24,4; Jn 20,12), pour manifester que, en ces moments majeurs de l'existence du Christ, le ciel est présent sur la terre. En cela, le NT prolonge l'AT.

Mais il le dépasse de façon décisive quand il s'abstient de rapporter des théophanies, car on ne peut qualifier de ce nom la *Transfiguration (Mt 17,1-9 p) ni même la marche sur la mer (14, 22-27 p), encore que transparaisse alors l'être mystérieux de Jésus. En effet un changement radical est intervenu, que Jn exprime ainsi : « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, lui l'a fait connaître » (Jn 1, 18). Comment ? Par sa seule existence : « Qui me voit a vu le Père » (14,9; cf 12,45) ; Dieu est apparu dans le Christ. Le grand mystère s'est ainsi manifesté (*ephanerôthè*) (1 Tm 3,16), « le jour où apparurent (*epephanè*) la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes » (Tt 3,4). Nous attendons seulement « l'épiphanie de sa gloire » (2,13), lors de la parousie. Cette ultime apparition sera telle l'éclair (Lc 17,24). Alors elle n'aura plus pour objet le *témoin qu'Étienne vit « debout à la droite de Dieu » (Ac 7,55), mais le juge « assis à la droite de la Puissance » (Mt 26,64 p). Enfin manifesté, le Christ nous manifestera « avec lui, pleins de gloire » (Col 3,4), car « il apparaîtra une seconde fois... à ceux qui l'attendent en vue du salut » (He 9,28) et il leur donnera « la couronne de gloire qui ne se flétrit pas » (1 P 5,4). « Lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3,2).

Entre les théophanies de l'AT et la parousie à venir, se situent les apparitions de Jésus ressuscité qui, à la fois, récapitulent l'existence antérieure de Jésus de Nazareth et anticipent son retour.

2. *Les diverses apparitions du Christ.* — La liste la plus ancienne est fournie par Paul en l'an 55, à partir d'une tradition qu'il avait reçue longtemps auparavant et qu'il avait ensuite (vers 50) transmise aux Corinthiens (1 Co 15,3ss). Selon cette ancienne confession de foi, le Christ est apparu à Céphas, aux Douze, à plus de cinq cents frères, à Jacques, à tous les apôtres, à Paul enfin. De cette liste, les évangiles ne connaissent que les deux premières apparitions : à Simon (Lc 24,34) ainsi qu'aux Onze (Mt 28,16-20; Mc 16,14-18; Jn 20,19-29) auxquels se joignent quelques autres disciples (Lc 24,33-50) ; en revanche, ils rapportent des apparitions à des particuliers : Marie et les Femmes (Jn 20,11-18; Mt 28,9-10; Mc 16,9-11), les disciples d'Emmaüs (Lc 24,13-35; Mc 16,12s), les Sept au bord du lac (Jn 21,1-23). Ces diverses apparitions peuvent être ramenées à deux types, selon qu'elles sont destinées au collège apostolique ou aux disciples en général : les apparitions officielles dont les récits pointent sur la *mission qui fonde l'*Église, les apparitions privées dont la narration s'intéresse surtout à la reconnaissance de celui qui apparaît.

3. *Ni apocalypse, ni chronique.* — Les récits évangéliques ne se laissent pas ranger dans le genre apocalyptique : aucune insistance sur la *gloire, pas de révélation de secrets, ni de mise en scène extraordinaire, mais la proximité familière et la mission. Une telle nouveauté dans la description suppose une expérience originale unique, capable de transformer ce que le langage apocalyptique, pourtant soucieux de dire les choses célestes, s'efforçait d'exprimer.

Les narrateurs n'ont pas voulu non plus rédiger une chronique biographique des apparitions du Ressuscité. Il est impossible de coordonner les récits dans le temps ou dans l'espace. Le concordisme qui fait se succéder les apparitions à Jérusalem le jour de Pâques (Lc, Jn) et le huitième jour (Jn), puis en Galilée (Mt, Jn), et de nouveau à Jérusalem pour l'Ascension (Lc), tente une harmonisation irrecevable, car elle sacrifie des données littéraires certaines. Selon Lc 24,49, les disciples doivent demeurer à Jérusalem jusqu'au jour de la Pentecôte : ce qui exclut toute apparition possible en Galilée. A l'inverse, Mt et Mc disent que le rendez-vous est fixé en Galilée. On ne peut faire concorder ces topographies divergentes ; pas davantage la chronologie : les « nombreux jours » dont parle Ac 1,3 entrent en conflit avec Lc 24, qui manifestement place l'Ascension au jour de Pâques, en conflit aussi avec Jn 20 qui présente le don de l'Esprit au jour même de Pâques, quitte à raconter une apparition ultérieure au lac de Tibériade (Jn 21). Une construction littéraire artificielle caractérise Luc (concentration à Jérusalem en un jour) et Jean (distribution du récit selon le schéma d'une semaine).

Les évangélistes n'ont pas voulu non plus nous léguer des « photos-souvenirs » : les détails (vg portes fermées, palpation du corps...) ne doivent pas être considérés indépendamment de la totalité du mystère dont ils veulent rendre un aspect.

4. *Initiative, reconnaissance, mission,* tels sont les trois aspects communs à tous les récits qui permettent d'entrer positivement dans l'intention des auteurs.

a) En montrant que c'est Jésus qui intervient auprès, ou au milieu, de gens qui ne s'y attendent pas, les évangélistes (sauf Lc 24,34) manifestent qu'il ne s'agit pas d'une invention subjective des intéressés, provenant d'une foi exacerbée ou d'une imagination débridée. Ce thème de l'*initiative* du Ressuscité (qu'exprime à sa manière le verbe *ôphthè*, « il s'est fait voir », dans la liste de 1 Co 15) signifie que les récits d'apparitions décrivent des expériences réellement vécues par les disciples. Cet aspect des récits correspond aux vues de la prédication primitive : Dieu est intervenu pour ressusciter Jésus, il lui a donné de se montrer vivant après sa mort. La *foi est une conséquence de cette rencontre.

b) Deuxième caractéristique, la *reconnaissance*. Les disciples découvrent l'identité de l'être qui s'impose à eux ; c'est ce Jésus de Nazareth dont ils ont connu la vie et la mort. Lui qui était mort est vivant. En lui, la prophétie s'accomplit. D'une certaine manière, ils n'ont plus rien à « *voir » dans l'avenir, car tout leur est donné dans le Ressuscité. Le mode de cette re-*connaissance est progressif : dans l'homme qui vient à eux, les disciples voient d'abord un personnage ordinaire, un voyageur (Lc 24,15s; Jn 21,4s), un jardinier (Jn 20,15) ; puis ils reconnaissent le Seigneur. Cette reconnaissance est libre, car selon le thème de l'*incrédulité qui appartient à l'ensemble de la tradition (Mt 28,17; Mc 16,11.13s; Lc 24,37.41; Jn 20,25-29), ils auraient pu refuser de croire. Enfin, comme le Seigneur apparaît d'ordinaire à un groupe de personnes, le contrôle mutuel est facilité.

Pour élaborer littérairement cette donnée fondamentale, les narrateurs ont voulu mettre en relief à la fois deux aspects. Le Ressuscité est soustrait aux conditions normales de la vie terrestre ; comme Dieu dans les théophanies de l'AT (Gn 18, 2; Nb 12,5; Jos 5,13; 1 Ch 21,15s; Za 2,7; 3,5; Dn 8,15; 12,5...), il apparaît et disparaît à volonté. D'autre part, il n'est pas un fantôme ; de là, l'insistance sur les contacts sensibles. Ces deux aspects doivent être considérés simultanément sous peine d'erreur. Le *corps du Ressuscité est vrai corps, mais, pour le dire avec saint Paul en une formule paradoxale en apparence, c'est un « corps spirituel » (1 Co 15,44-49), car c'est un corps transformé par l'Esprit (cf Rm 1,4).

c) Un troisième aspect, d'ordre auditif, caractérise les récits. En reconnaissant le Seigneur, les disciples anticipent la vision qui sera l'apanage du ciel ; par l'audition de la *Parole, ils sont ramenés à la condition terrestre. Ils entendent ainsi la promesse d'une *présence à jamais (Mt 28, 20) et l'invitation à continuer l'œuvre de Jésus en une **mission* proprement dite (Mt 28,19; Mc 16,15-18; Lc 24,48s; Jn 20,22s; cf Mt 28,10; Jn 20,17). La présence de Jésus n'est pas statique, mais missionnaire.

Ces trois aspects doivent demeurer en relation dynamique. Le présent est sans cesse renouvelé par l'initiative du Ressuscité ; le disciple est invité à assumer le passé en la personne de Jésus de Nazareth, qui l'invite alors à construire l'avenir qui est l'Église.

5. *L'apparition à Paul* prend une place à part (Ga 1,12-17; Ac 9,3-19 p). Paul la situe au même niveau que les autres apparitions : comme les disciples, il a vu le Seigneur vivant. Il distingue ainsi l'événement de Damas des simples visions (*horama*) qu'il aura par la suite (Ac 16,9; 18,9; 23,11; 27, 23). Cette apparition est interprétée comme une mission confiée à Paul (Ga 1,16), non par la médiation d'un homme quelconque (1,1; cf Ac 9,6; 22, 15), mais de façon directe (Ac 26,16ss). Elle l'a constitué *apôtre (1 Co 9,1), mais ne l'a pas pour autant assimilé aux Douze. Ceux-ci, sous les traits du Ressuscité, ont reconnu Jésus de Nazareth avec lequel ils avaient vécu (cf Ac 2,21s) et, sur la parole du Christ, ils ont constitué l'Église. Paul, lui, ne connaissait Jésus qu'à travers l'Église qu'il persécutait ; et cela signifie deux choses. L'apparition dont il bénéficie n'est pas à l'origine de l'Église ; elle est orientée non vers le Jésus prépascal, mais vers l'Église déjà existante. Pour ces motifs, et aussi parce que Luc la situe après l'Ascension, elle est, conformément au langage de Paul (*apokalypsai* : Ga 1,16), présentée en un style apocalyptique : lumière, voix, gloire, confèrent à la scène une autre allure que n'ont celle des apparitions familières destinées aux Onze. Cependant, malgré ces différences, Paul a rangé cette apparition parmi celles qui marquèrent les quarante jours.

6. *L'événement et le langage.* — Pour interpréter correctement le langage dans lequel les évangélistes rapportent l'expérience pascale, deux conditions doivent être respectées. Au point de départ, se trouve un événement qu'on doit qualifier d'eschatologique ; puisque la résurrection de Jésus n'est pas un retour à la vie terrestre, mais l'accès à la vie qui ne connaît plus la mort (Rm 6,9), l'événement des apparitions déborde le cadre dans lequel nous vivons et les catégories par lesquelles nous nous exprimons : il est de soi indicible. D'autre part, il s'agit en même temps d'une expérience réelle des disciples qui eut lieu dans notre temps et relève de la connaissance historique.

Il convient donc de se garder de deux excès. La résurrection n'étant pas un mythe, on ne peut « démythologiser » le langage des apparitions : ce serait inévitablement ramener la présence du Christ à celle de quelque héros survivant dans la mémoire de ses admirateurs. Pour éviter un tel excès, pour ne pas réduire les apparitions à être une expérience purement subjective, il ne faut pas tomber dans un autre excès et estimer nécessaire de déclarer que l'objectivité relève exclusivement de l'ordre sensible, spatio-temporel. Imaginer le contact établi par le Ressuscité avec ses disciples sur le modèle de ce qu'aurait pu être celui de Lazare ressuscité retrouvant les siens, ce serait méconnaître le caractère unique de la résurrection de Jésus ; il ne suffit pas d'ajouter quelque correctif à la conception qu'on se fait d'un *corps réanimé : une telle assimilation conduirait à conférer une valeur indue aux détails matériels des récits.

En fait, l'expérience des disciples, non purement subjective, répétée, partagée entre eux, a été communiquée par la médiation du langage ambiant et de la tradition religieuse, en particulier à l'aide de leur foi en la *résurrection collective à la fin des temps. Si l'on veut éviter d'assimiler le contact avec le Ressuscité à celui qu'on peut avoir avec un homme d'ici-bas, il suffit de se reporter à la triple dimension que manifestent les récits. Par l'initiative du Ressuscité, les disciples sont préservés de l'illusion qui les ferait douter de l'authenticité de leur rencontre avec le Vivant ; par le « voir », ils relient cette expérience au passé qu'ils ont vécu ; par l'entendre, ils font face à l'avenir. C'est dans le rapport entre ces trois dimensions que gît le secret de la présence du Christ vivant aujourd'hui.

7. *« Heureux ceux qui croient sans voir ! » (Jn 20, 29).* — A travers l'incrédulité de Thomas, Jean vise les croyants à venir. Leur situation en effet ne peut être assimilée de tous points à celle des premiers témoins. Certes les évangiles suggèrent que les disciples, eux aussi, n'auraient pas dû avoir besoin de ces apparitions : l'annonce aurait dû suffire (Mc 16,13), l'intelligence des Écritures aussi aurait dû acheminer les disciples à la foi en la Résurrection (Jn 20,9). En un sens, les apparitions répondent aux besoins d'une foi encore imparfaite.

Cependant, en un autre sens, elles furent nécessaires et ont une portée unique, celle que les évangélistes ont marquée en décrivant les apparitions des quarante jours. Ceux qui avaient vécu avec Jésus de Nazareth devaient être les témoins uniques et privilégiés de *Jésus le Christ. Il fallait enraciner historiquement le point de départ de la foi chrétienne et de l'Église. Aussi peut-on dire que les disciples ont vu le Seigneur vivant, en une expérience historique : c'était sans doute au cours d'un repas communautaire, d'une promenade, d'une pêche... Tout à coup, ils ont été au contact du Christ vivant. En leur donnant de reconnaître Jésus, Dieu leur a donné la foi : cette foi est donc, en un certain sens, la conséquence de la vue.

Il n'en va pas de même pour les croyants qui ne sont pas témoins privilégiés. Pour eux, ils n'ont pas vu *ce que* les disciples ont vu, mais ils savent *que* ceux-ci l'ont vu. Le croyant ne connaît le sens des apparitions qu'à travers la prédication actuelle faite par l'Église, Corps du Christ.

La triple dimension de la présence du Ressuscité se retrouve, mais transposée. L'initiative vient toujours de Dieu, et plus précisément du Ressuscité, mais aujourd'hui celui-ci parle à travers la *prédication actuelle. Jésus de Nazareth se fait reconnaître, mais c'est à travers l'expérience historique des premiers témoins. Le Seigneur envoie en mission, cette fois en continuité directe avec la mission apostolique. Le Ressuscité est donc aujourd'hui encore présent (Mt 28,20), mais par la médiation de l'Église vivante, son Corps ; et il se fait toujours « reconnaître à la fraction du pain » (Lc 24,35). *XLD*

→ adieux NT 1 — Ascension II 3 — Corps du Christ I 3 — foi NT II 1 — gloire IV 2 — incrédulité II 2 — mission NT II 1 — Pâque III 1 — présence de Dieu NT I — repas III — Résurrection NT I 2 — Révélation NT I 2 a — Transfiguration 3 — voir NT I 2, II.

APPEL → Église I — élection — nom — vocation.

APPUI → confiance — fierté — rocher 1.

ARBRE

L'arbre est, aux yeux de l'homme, le signe tangible de cette force vitale que le Créateur a répandue dans la nature (cf Gn 1,11s). A chaque printemps, il en annonce la renaissance (Mt 24,32). Coupé, il repousse (Jb 14,7ss). Dans le désert aride, il marque les lieux où l'*eau permet la vie (Ex 15,27; Is 41,19). Il nourrit l'homme de ses fruits (cf Dn 4,9). C'en est assez pour qu'on puisse assimiler à un arbre verdoyant, soit l'homme juste que Dieu bénit (Ps 1,3; Jr 17,7s), soit le peuple qu'il comble de faveurs (Os 14,6s). Il est vrai qu'il y a de bons et de mauvais arbres, que l'on reconnaît à leurs *fruits : les mauvais ne méritent que d'être coupés et jetés au feu ; de même les hommes, lors du *jugement de Dieu (Mt 7,16-20 p; cf 3,10 p; Lc 23,31). A partir de cette signification générale, le symbolisme de l'arbre se développe dans la Bible en trois directions.

1. *L'Arbre de vie.* — Reprenant un symbole courant de la mythologie mésopotamienne, la Genèse place dans le *paradis primitif un Arbre de *vie dont le fruit communique l'immortalité (Gn 2,9; 3,22). En connexion avec ce premier symbole, la fausse sagesse que l'homme usurpe en s'attribuant la « connaissance du bien et du mal » est aussi représentée comme un arbre au fruit défendu (Gn 2,16s). Séduit par l'apparence trompeuse de cet arbre, l'homme a mangé de son fruit (Gn 3,2-6). En conséquence, le chemin de l'Arbre de vie lui est maintenant coupé (Gn 3,22ss). Mais tout le déroulement de l'histoire sainte va montrer comment Dieu lui en restitue l'accès. Dans l'eschatologie prophétique, la *terre sainte est décrite, aux derniers temps, comme un paradis retrouvé dont les arbres merveilleux fourniront aux hommes nourriture et remède (Ez 47,12 ; cf Ap 22,2). Dès maintenant la *Sagesse, pour l'homme qui la saisit, est un Arbre de vie qui donne le bonheur (Pr 3,18; 11,30; cf Si 24,12-22). Et finalement, dans le NT, le Christ promet à ceux qui lui demeureront fidèles de manger de l'Arbre de vie qui est dans le Paradis de Dieu (Ap 2,7).

2. *L'arbre du Royaume de Dieu.* — Les mythologies orientales connaissaient aussi le symbole de l'arbre cosmique, représentation figurée de l'univers. Ce symbole n'est pas repris dans la Bible. Mais celle-ci assimile volontiers les empires humains, qui tiennent sous leur *ombre tant de peuples, à un arbre extraordinaire : il monte jusqu'au ciel et descend jusqu'aux enfers, il abrite tous les oiseaux et toutes les bêtes (Ez 31,1-9; Dn 4,7ss). Grandeur factice, car elle est fondée sur l'*orgueil. Le jugement de Dieu abattra cet arbre (Ez 31,10-18; Dn 4,10-14). Mais le *Royaume de Dieu, né d'une humble semence, deviendra lui-même un grand arbre où tous les oiseaux viendront nicher (Ez 17,22s; Mt 13,31s p).

3. *L'arbre de la Croix.* — L'arbre peut devenir signe de *malédiction lorsqu'on s'en sert comme d'un gibet pour les condamnés à mort (Gn 40,19; Jos 8,29; 10,26; Est 2,23; 5,14) : le pendu qu'il supporte souille la terre sainte, car il est une malédiction de Dieu (Dt 21,22s). Or Jésus a voulu prendre sur lui cette malédiction-là (Ga 3,13). Il a porté nos fautes dans son corps sur le bois de la *Croix (1 P 2,24), il y a cloué la sentence de mort qui était portée contre nous (Col 2,14). Du même coup, l'arbre de la Croix est devenu le « bois qui sauve » (cf Sg 14,7) : le chemin est ouvert qui conduit au paradis retrouvé où fructifie pour nous l'Arbre de vie (Ap 2,7; 22,14). L'ancien signe de malédiction est devenu lui-même cet Arbre de vie : « Croix fidèle ! Parmi les arbres, seul arbre noble entre tous ! Nulle forêt n'a ton pareil en feuillage, fleur et graine... » (liturgie du Vendredi-Saint).

PEB & PG

→ Croix I 3.4 — fruit — ombre II — paradis — royaume NT II 1 — sagesse AT III 3 — vie III 1.

ARCHE D'ALLIANCE

La *présence de Dieu en Israël se manifeste de diverses manières. L'arche en est un des signes visibles à un double titre : — dans un coffret, de 125 × 75 × 75 cm, sont renfermées les dix Paroles écrites du doigt de Dieu sur la pierre (Dt 10,1-5) ; — ce coffret, recouvert d'une plaque d'or, le « propitiatoire », et surmonté des chérubins, est le trône ou le marchepied de Yahweh (Ps 132,7; 1 Ch 28,2). Ainsi Yahweh « siégeant sur les chérubins » (1 S 4,4; Ps 80,2) garde sous ses pieds sa Parole.

L'arche, abritée sous la Tente, est comme le sanctuaire mobile qui accompagne Israël depuis

les origines, au départ du Sinaï, jusqu'à la construction du *Temple où elle sera fixée. Dès lors celui-ci passe au premier plan et l'arche perd de son importance, on n'en parle plus dans les textes ; elle disparaît sans doute en même temps que lui au moment de l'exil. Il semble que dans le second Temple, le propitiatoire ait été dans le culte le substitut de l'arche.

Par l'arche, le Dieu de l'Alliance manifeste qu'il est présent au milieu de son peuple — pour le guider et le protéger, — pour faire connaître sa parole et écouter la prière.

I. Dieu présent par son action

L'arche concrétise la présence agissante de Dieu pendant l'Exode et la conquête de la Terre promise. La plus ancienne notation (Nb 10,33) montre Yahweh lui-même guidant ainsi les marches de son peuple au désert ; le déplacement de l'arche s'accompagne d'un chant guerrier (10,35; 1 S 4,5) : elle est l'emblème de la *guerre sainte, attestant la part que Yahweh « vaillant guerrier » (Ex 15,3; Ps 24,8) prend lui-même à la réalisation de la promesse : passage du Jourdain, prise de Jéricho, lutte contre les Philistins. Au sanctuaire de Silo, l'expression *Yahweh-Sabaoth apparaît en relation avec l'arche (1 S 1,3; 4,4; 2 S 6,2). De cette histoire guerrière, l'arche garde un caractère sacré, à la fois redoutable et bienfaisant. On l'identifie à Dieu, lui donnant son *Nom (Nb 10, 35; 1 S 4,7). Elle est la « gloire d'Israël » (1 S 4, 22; cf Lm 2,1), la force du Puissant de Jacob (Ps 132,8; 78,61), la présence du Dieu saint au milieu de son peuple ; exigence de *sainteté chez qui veut s'en approcher (1 S 6,19s; 2 S 6,1-11), elle manifeste la liberté de Dieu, qui ne se laisse pas annexer par le peuple, sans pour autant cesser d'agir en sa faveur (1 S 4—6).

L'histoire de l'arche connaît à la fois son couronnement et son terme lorsque David la fait entrer solennellement au milieu de la joie populaire à Jérusalem (2 S 6,12-19; cf Ps 24,7-10), où elle trouve son lieu de repos (Ps 132; 2 Ch 6,41s) ; enfin Salomon l'installe au Temple (1 R 8). Jusque-là l'arche mobile était en quelque sorte à la disposition des tribus ; après la prophétie de Nathan (2 S 7), l'*alliance passe par la famille de David qui a fait l'unité du peuple : Jérusalem et le Temple vont hériter des caractères propres à l'arche.

II. Dieu présent par sa parole

L'arche est en même temps le lieu de la *Parole de Dieu. D'abord parce qu'elle contient les deux tables de la *Loi, elle perpétue en Israël le « *témoignage » que Dieu donne de lui-même, la révélation qu'il fait de sa volonté (Ex 31,18) et la réponse qu'Israël a donnée à cette parole (Dt 31,26-27). Arche d'alliance, arche du témoignage, ces expressions désignent l'arche en relation avec les clauses de l'*Alliance gravées sur les tables pour les deux parties.

L'arche prolonge en quelque sorte la rencontre du Sinaï. Pendant les marches au désert, quand il veut consulter Yahweh, obtenir de lui une parole pour le peuple (Ex 25,22) ou inversement prier en faveur du peuple (Nb 14), Moïse entre dans la Tente ; là, au-dessus de l'arche, Yahweh lui parle et « converse avec lui comme avec son prochain » (Ex 33,7-11; 34,34; Nb 12,4-8). Plus tard, Amos présentera sa prédication venant de l'arche comme d'un nouveau Sinaï (Am 1,2), et c'est pendant qu'il prie devant l'arche qu'Isaïe reçoit sa vocation prophétique (Is 6).

Pareillement, c'est « devant » l'arche que le fidèle vient rencontrer Dieu, soit pour écouter sa Parole comme Samuel (1 S 3), soit pour le consulter par l'intermédiaire des prêtres, gardiens et interprètes de la *Loi (Dt 31,9ss), soit pour le prier comme Anne (1 S 1,9) ou David (2 S 7,18). Cette sorte de « dévotion » à l'arche passera elle aussi au Temple (prières de Salomon : 1 R 8,30, d'Ézéchias : 2 R 19,14).

III. L'arche dans l'espérance d'Israël et dans le NT

Jérémie, après 587, invite à ne pas regretter l'arche disparue, car la nouvelle *Jérusalem, devenue le centre des *nations, sera elle-même le trône de Yahweh (Jr 3,16-17), et sous le régime de la nouvelle alliance la loi sera inscrite dans les *cœurs (31,31-34). Ézéchiel utilise l'imagerie de l'arche, siège mobile de Yahweh, pour montrer que la « *gloire » quitte le Temple souillé pour rejoindre les exilés : Dieu désormais sera présent dans le *Reste, la communauté sainte (Ez 9—11). Le judaïsme a espéré, semble-t-il, une réapparition de l'arche à la fin des temps (2 M 2,4-8), ce qui

est représenté dans l'Apocalypse (Ap 11,19). Le NT montre en effet que l'arche a trouvé son *accomplissement dans le Christ, Parole de Dieu habitant parmi les hommes (Jn 1,14; Col 2,9), agissant pour leur salut (1 Th 2,13), se faisant leur guide (Jn 8,12) et devenant le véritable propitiatoire (Rm 3,25; cf 1 Jn 2,2; 4,10). *JB*

→ Alliance AT I 3 — culte AT I; NT III 2 — gloire III 2 — manne 1 — pèlerinage AT 1 — présence de Dieu AT II, III 1 — puissance I 1 — témoignage AT II 2 — Temple AT.

ARCHE DE NOÉ → déluge — Noé.

ARGENT → cupidité — orgueil 3 — pauvres NT III — richesse — servir III o.

ARMES → guerre.

ARMÉES CÉLESTES → anges — astres — puissance III 2 — Yahweh 3.

ARRHES → Esprit de Dieu NT V 3 — prémices I 2 b — promesses IV.

ASCENSION

Il est de foi que le Christ ressuscité est entré dans la gloire, mais c'est là un mystère qui transcende l'expérience sensible et ne peut être enfermé, par exemple, dans la seule scène du mont des Oliviers où les Apôtres ont vu leur Maître les quitter pour retourner chez Dieu. De fait, les textes sacrés s'expriment sur le sens, le moment, le mode de l'exaltation céleste du Christ avec une variété dont la richesse est instructive. Nous allons tenter, à leur lumière, de percevoir la réalité profonde du mystère à travers la genèse de son expression littéraire.

I. Le trajet entre ciel et terre

Selon une conception spontanée et universelle reprise par la Bible, le *ciel est l'habitat de la Divinité, au point que ce terme sert de métaphore pour signifier *Dieu. La *terre, son marchepied (Is 66,1), est l'habitat des hommes (Ps 115,16; Qo 5,1). Pour visiter ceux-ci, Dieu « descend » donc du ciel (Gn 11,5; Ex 19,11ss; Mi 1,3; Ps 144,5) et y « remonte » (Gn 17,22). La *nuée est son véhicule (Nb 11,25; Ps 18,10; Is 19,1). L'*Esprit qu'il envoie doit aussi descendre (Is 32,15; Mt 3, 16; 1 P 1,12); de même la *Parole, qui lui revient une fois son œuvre accomplie (Is 55,10s; Sg 18,15). Les *anges eux-mêmes, qui habitent le ciel avec Dieu (1 R 22,19; Jb 1,6; Tb 12,15; Mt 18,10), descendent pour accomplir leurs missions (Dn 4,10; Mt 28,2; Lc 22,43) et remontent ensuite (Jg 13, 20; Tb 12,20) : montée et descente qui établissent la liaison entre ciel et terre (Gn 28,12; Jn 1,51).

Pour les hommes, le trajet est de soi impossible. Parler de monter au ciel équivaut à exprimer la recherche de l'inaccessible (Dt 30,12; Ps 139,8; Pr 30,4; Ba 3,29), quand ce n'est pas la prétention d'un orgueil insensé (Gn 11,4; Is 14,14; Jr 51,53; Jb 20,6; Mt 11,23). C'est déjà beaucoup que les prières montent au ciel (Tb 12,12; Si 35,16s; Ac 10,4) et que Dieu donne aux hommes rendez-vous sur des *montagnes où il descend tandis qu'ils y montent, tels le Sinaï (Ex 19,20) ou le mont Sion (Is 2,3 et 4,5). Seuls, des élus comme Hénoch (Gn 5,24; Si 44,16; 49,14) ou Élie (2 R 2,11; Si 48,9-12; 1 M 2,58) ont eu le privilège d'être enlevés au ciel par la puissance divine. En Dn 7,13, c'est vers l'Ancien des jours que se fait la venue du *Fils de l'homme, et cela suggère aussi une montée, encore que son point de départ soit mystérieux et que les nuées du ciel soient peut-être ici, non un véhicule, mais seulement le décor de la demeure divine.

II. La montée du Christ au ciel

Selon cette cosmologie biblique, Jésus exalté par la *Résurrection à la *droite de Dieu (Ac 2, 34; Rm 8,34; Ep 1,20s; 1 P 3,22; cf Mc 12,35ss p; 14,62 p), où il trône comme *Roi (Ap 1,5; 3,21; 5,6; 7,17), a dû « monter » au ciel. De fait, son Ascension apparaît dans les premières affirmations de la foi, moins comme un phénomène considéré pour lui-même que comme l'expression indispensable de l'exaltation céleste du Christ (cf Ac 2, 34; Mc 16,19; 1 P 3,22). Mais, avec le progrès de la révélation et l'explication de la foi, elle a pris une individualité théologique et historique de plus en plus marquée.

1. *Descente et remontée.* — Implicite à l'aurore de la foi, la préexistence du Christ est allée en s'explicitant, sa préexistence énoncée dans les Écritures aidant à percevoir sa préexistence ontologique. Avant de vivre sur terre, Jésus était auprès de Dieu comme Fils, Verbe, Sagesse. Dès lors son

exaltation céleste n'a pas été que le triomphe d'un homme élevé au rang divin, comme pouvait le suggérer une christologie primitive (Ac 2,22-36; 10,36-42), mais le retour au monde céleste d'où il était venu. C'est Jean qui a exprimé le plus clairement cette descente du ciel (Jn 6,33.38.41s. 50s.58) et mis en relation avec elle la remontée de l'Ascension (Jn 3,13; 6,62). Rm 10,6s ne peut être invoqué ici, car le mouvement qui y suit la descente de l'Incarnation est la remontée du royaume des morts plutôt que la montée au ciel. En revanche, Ep 4,9s expose un trajet plus ample où la descente dans les régions inférieures de la terre (ou à la terre ?) est suivie d'une remontée qui mène le Christ au-dessus de tous les cieux. C'est encore le même trajet que suppose l'hymne de Ph 2,6-11.

2. *Triomphe d'ordre cosmique.* — Un autre motif devait concourir à spécifier l'Ascension comme étape glorifiante distincte de la *Résurrection et de la session céleste : le souci de mieux exprimer la suprématie cosmique du Christ. L'hérésie colossienne ayant menacé de ravaler le Christ à un rang subalterne parmi les hiérarchies angéliques, Paul reprend de façon plus catégorique ce qu'il avait déjà dit de son triomphe sur les puissances célestes (1 Co 15,24), en affirmant que ce triomphe est déjà acquis par la *Croix (Col 2,15), que dès maintenant le Christ trône dans les cieux au-dessus de ces Puissances quelles qu'elles soient (Ep 1,20s) ; et c'est alors qu'il exploite le Ps 68,19 pour montrer que la montée du Christ au-dessus de tous les cieux a été sa prise de possession de l'univers, qu'il « remplit » (Ep 4,10) comme il le « récapitule » (Ep 1,10), à titre de Chef. C'est le même horizon cosmique qui apparaît dans l'hymne de 1 Tm 3,16 : l'élévation dans la gloire y vient après la manifestation aux anges et au monde. L'épître aux Hébreux repense à son tour la montée du Christ en fonction de sa perspective d'un monde céleste où se trouvent les réalités du salut et vers lequel pérégrinent les humains. Pour y siéger à la droite de Dieu (He 1,3; 8,1; 10,12s; 12,2) au-dessus des anges (1,4-13; 2,7ss), le Grand Prêtre est monté le premier, traversant les cieux (4,14) et pénétrant derrière le voile (6,19s) dans le sanctuaire où il intercède en présence de Dieu (9,24).

3. *Moment de l'Ascension.* — Distinguée de la sortie du tombeau à titre de manifestation cosmique, la montée du Christ au ciel devait encore en être détachée par la nécessité pédagogique de raconter dans le temps des hommes un événement qui le transcende, et aussi pour tenir compte de la période des *apparitions. Certes rien n'empêche, et même tout postule, que Jésus se manifestant à ses disciples soit revenu pour cela du monde de la *gloire où il était entré dès l'instant de sa résurrection ; on voit mal en effet où il aurait pu se trouver dans l'intervalle de ces manifestations, et c'est bien son état déjà glorifié qu'il leur montre. De fait, Mt semble concevoir ainsi les choses : il ne parle pas de l'Ascension, mais laisse entendre, par la déclaration de Jésus sur le pouvoir dont il dispose au ciel et sur la terre (Mt 28,18), que la prise de possession du trône céleste est déjà faite lors de l'apparition sur la montagne de Galilée. Jean enseigne la même chose d'une autre manière : si Jésus fait prévenir les disciples par Marie-Madeleine qu'il monte vers le Père (Jn 20,17), c'est donc qu'il sera déjà monté, et redescendu, lorsqu'il leur apparaîtra le soir même (20,19). Ce délai de quelques heures entre Résurrection et Ascension est tout pédagogique et permet à Jésus d'inculquer à Marie-Madeleine qu'il entre dans un état nouveau où les contacts de jadis (comp. 20,17 et 11, 2; 12,3) seront spiritualisés (6,58 et 6,62).

En d'autres textes, le moment de l'Ascension se distingue davantage encore de celui de la Résurrection : Lc 24,50s, venant après les vv. 13.33.36. 44, donne l'impression que l'Ascension se place au soir du dimanche de Pâques, après divers entretiens de Jésus avec ses disciples. Dans la finale de Mc 16,19, qui dépend en bonne partie de Lc, l'Ascension est racontée après des manifestations successives, dont on ne voit pas si elles ont occupé un seul jour ou plusieurs. Enfin, d'après Ac 1,3-11, c'est au terme de quarante jours d'apparitions et d'entretiens que Jésus a quitté les siens pour monter au ciel. L'Ascension racontée par ces trois textes vise manifestement à clore la période des apparitions ; elle ne veut pas décrire, après un délai variable et inexplicable, la première entrée du Christ dans la gloire mais bien plutôt le dernier départ qui met fin à sa manifestation sur la terre. L'incertitude même du délai s'explique mieux en raison de cette échéance contingente ; dans les Actes, le *nombre 40 est sans doute choisi en fonction des 50 jours de la *Pentecôte : si Jésus remonte définitivement au ciel, c'est pour envoyer son Esprit qui désormais le remplacera auprès de ses disciples.

L'enseignement varié des textes sacrés invite en somme à reconnaître dans ce mystère deux aspects connexes mais distincts : d'une part la glorification céleste du Christ qui a coïncidé avec sa Résurrection, d'autre part son dernier départ après une

période d'apparitions, départ et retour vers Dieu dont les Apôtres ont été témoins sur le mont des Oliviers, et que célèbre plus particulièrement la fête liturgique de l'Ascension.

4. *Mode de l'Ascension.* — Ac 1,9 est le seul texte canonique qui décrive tant soit peu la montée de Jésus au ciel, et son extrême discrétion confirme qu'il ne prétend pas dépeindre la première entrée du Christ dans la gloire. Ce tableau si sobre ne doit rien, ni aux apothéoses de héros païens comme Romulus ou Mithra, ni même au précédent biblique d'*Élie. Faisant intervenir la *nuée stéréotypée des théophanies et une parole angélique qui explique la scène, il renonce à fournir du mystère une description réaliste de goût douteux, telle qu'en inventeront certains apocryphes, et se limite aux données essentielles qui en évoquent le sens. Ce n'est pas que cette scène localisée de façon précise sur le mont des Oliviers ne soit un souvenir historique, ni que Jésus n'ait pu concéder à ses disciples une certaine expérience sensible de son retour auprès de Dieu, mais l'intention du récit n'est certainement pas de décrire un triomphe qui s'est produit en fait dès l'instant de la Résurrection ; elle est seulement d'enseigner qu'après une certaine période d'entretiens familiers avec ses disciples, le Ressuscité a retiré du monde sa *présence manifeste pour ne la rendre qu'à la fin des temps.

III. L'Ascension, prélude de la Parousie

« Celui qui vous a été enlevé, ce même Jésus, viendra comme cela, de la même manière dont vous l'avez vu partir vers le ciel » (Ac 1,11). Outre qu'elle explique l'économie du récit de l'Ascension, cette parole angélique établit un lien profond entre la montée du Christ au ciel et son retour à la fin des temps. Celui-ci se faisant attendre, le séjour du Christ au ciel, de soi définitif en ce qui le concerne, reste comme une étape transitoire dans l'économie générale du salut : il y demeure caché aux hommes en attendant sa manifestation ultime (Col 3,1-4), lors de la restauration universelle (Ac 3,21; 1 Th 1,10). Alors il reviendra comme il est parti (Ac 1,11), descendant du ciel (1 Th 4,16; 2 Th 1,7) sur les nuées (Ap 1,7; cf 14,14ss), tandis que ses élus monteront à sa rencontre, également sur des nuées (1 Th 4,17), ainsi que déjà les deux témoins de l'Apocalypse (Ap 11,12). C'est toujours la même présentation cosmologique, inhérente à notre imagination humaine et d'ailleurs réduite au minimum.

L'affirmation profonde qui se dégage de tous ces thèmes, c'est que le Christ triomphant de la mort a inauguré un mode nouveau de vie auprès de Dieu. Il y est entré le premier pour préparer une place à ses élus, puis il reviendra et les y introduira pour qu'ils soient toujours avec lui (Jn 14,2s).

IV. Spiritualité chrétienne de l'Ascension

En attendant cette échéance, les chrétiens doivent demeurer unis par la foi et les sacrements à leur Seigneur glorifié. Dès maintenant *ressuscités et même assis dans les cieux avec lui (Ep 2,6), ils recherchent « les choses d'en-haut », car leur vraie *vie est « cachée avec le Christ en Dieu » (Col 3,1ss). Leur *cité se trouve dans les cieux (Ph 3,20). La *maison céleste qui les attend et qu'ils aspirent à revêtir (2 Co 5,1ss) n'est autre que le Christ glorieux lui-même (Ph 3,21), l' « Homme céleste » (1 Co 15,45-49).

De là jaillit toute une spiritualité d'Ascension qui est à base d'*espérance, car elle fait vivre dès maintenant le chrétien dans la réalité du monde nouveau où règne le Christ. Il n'est pas pour autant arraché au monde ancien qui le retient encore, mais au contraire il a mission et pouvoir d'y vivre d'une façon nouvelle, qui soulève ce monde vers la transformation de gloire à laquelle Dieu l'appelle. *PBe*

→ Élie AT 4 ; NT 2 — gloire IV 2 — montagne III 1 — nuée 4 — Résurrection NT I 2.

ASCÈSE → abnégation — jeûne — monde NT III 1 — mort NT III 3 — pénitence/conversion AT I 2 — veiller I 2, II 2 — vin I 2.

ASSEMBLÉE → culte — Église — foi AT IV — hérésie 2 — pèlerinage AT 1 — peuple *A* II 6 ; *B* II 6 ; *C* O — prière II — sabbat AT 3 — schisme O.

ASSURANCE → angoisse 1 — confiance 3 — fierté — foi O — libération/liberté III 3 a — miracle III 3 a.

ASTRES

1. *Les astres dans le paganisme ancien.* — Plus que nous, l'homme de l'ancien Orient était sensible à la présence des astres. Soleil, lune, planètes et

étoiles évoquaient pour lui un monde mystérieux tout différent du nôtre : celui du *ciel, qu'il se représentait sous la forme de demi-sphères superposées où les astres inscrivaient leurs orbites. Leurs cycles réguliers lui permettaient de mesurer le *temps et d'établir son calendrier ; mais ils lui suggéraient aussi que le monde est gouverné par la loi du retour éternel et que, de là-haut, les astres imposent aux choses de la terre certains rythmes sacrés, sans commune mesure avec les hasards mouvants de l'histoire. Ces corps lumineux lui semblaient donc une manifestation des puissances surnaturelles qui dominent l'humanité et déterminent ses destins. A ces puissances, il rendait spontanément un culte pour s'assurer leur faveur. Le soleil, la lune, la planète Vénus, etc., étaient pour lui autant de dieux ou de déesses, et les constellations elles-mêmes dessinaient dans le ciel d'énigmatiques figures auxquelles il donnait des noms mythiques. Cet intérêt qu'il portait aux astres l'amenait à les observer méthodiquement : Égyptiens et Mésopotamiens étaient réputés pour leurs connaissances astronomiques ; mais cette science embryonnaire était étroitement liée aux pratiques divinatoires, *magiques et idolâtriques. Ainsi, l'homme de l'antiquité était comme subjugué par des puissances redoutables, qui pesaient sur sa destinée et lui masquaient le vrai Dieu.

2. *Les astres, serviteurs de Dieu.* — Qu'on ouvre la Bible, et le climat change d'emblée. Certes, les astres se distinguent encore mal des *anges qui constituent la cour de Dieu (Jb 38,7; Ps 148,2s) : ces « armées célestes » (Gn 2,1) sont regardées comme des êtres animés. Mais elles sont des créatures comme tout le reste de l'univers (Am 5,8; Gn 1,14ss; Ps 33,6; 136,7ss). C'est à l'appel de Yahweh qu'elles brillent à leur poste (Ba 3,33ss), sur son ordre qu'elles interviennent pour appuyer les combats de son peuple (Jos 10,12s; Jg 5,20). Les astres ne sont donc pas des dieux, mais les serviteurs de *Yahweh Sabaoth. S'ils règlent le temps, s'ils président au jour et à la nuit, c'est que Dieu leur a assigné ces fonctions précises (Gn 1,15s). On peut admirer l'éclat du soleil (Ps 19,5ss), la beauté de la lune (Ct 6,10), l'ordre parfait des révolutions célestes (Sg 7,18ss) ; mais tout cela chante la *gloire du Dieu unique (Ps 19,2), qui a déterminé les « lois des cieux » (Jb 38,31ss). Ainsi les astres ne masquent plus leur Créateur, ils le révèlent (Sg 13,5). Purifiés de leur signification *idolâtrique, ils symbolisent maintenant les réalités terrestres qui manifestent le dessein de Dieu : la multitude des enfants d'Abraham (Gn 15,5), la venue du Roi davidique (Nb 24,17), la lumière du salut futur (Is 60,1ss; Mal 3,20) ou la gloire éternelle des justes ressuscités (Dn 12,3).

3. *Séduction du paganisme.* — Malgré cette fermeté de la révélation biblique, Israël n'échappe pas à la tentation des cultes astraux. Aux périodes de régression religieuse, le Soleil, la Lune et toute l'Armée des cieux conservent ou retrouvent des adorateurs (2 R 17,16; 21,3.5; Ez 8,16) : par une *crainte instinctive de ces puissances cosmiques, on cherche à se les concilier. On fait des offrandes à la « Reine du ciel », Ishtar, la planète Vénus (Jr 7,18; 44,17ss) ; on observe les « signes du ciel » (Jr 10,2) pour y lire les destins (Is 47,13). Mais la voix des prophètes s'élève contre ce retour offensif du paganisme ; le Deutéronome le stigmatise (Dt 4,19; 17,3) ; le roi Josias intervient brutalement pour en extirper les pratiques (2 R 23, 4s.11) ; aux adorateurs des astres, Jérémie promet le pire des châtiments (Jr 8,1s). Mais il faudra l'épreuve de la dispersion et de l'exil pour qu'Israël converti se détache enfin de cette forme d'idolâtrie (cf Jb 31,26ss), dont la Sagesse alexandrine proclamera hautement la vanité (Sg 13,1-5).

4. *Des astres aux mauvais anges.* — Cette lutte séculaire contre les cultes astraux a eu des répercussions dans le domaine des croyances. Si les astres constituent ainsi un piège pour les hommes en les détournant du vrai Dieu, n'est-ce pas le signe qu'ils sont liés eux-mêmes à des puissances mauvaises, hostiles à Dieu ? Parmi les *anges qui forment l'Armée des cieux, n'y en a-t-il pas de déchus qui tâchent d'attirer les hommes à leur suite en se faisant adorer d'eux ? Le vieux thème mythique de la *guerre des dieux fournit ici tout un matériel, qui permet de représenter poétiquement la chute des puissances célestes révoltées contre Dieu (Lucifer : Is 14,12-15). La figure de *Satan, dans le NT, s'enrichira de ces éléments symboliques (Ap 8,10; 9,1; 12,3s.7ss). Dès lors, on n'est pas étonné de voir annoncer, pour le *Jour de Yahweh, un *jugement de l'Armée des cieux, punie avec ses adorateurs terrestres (Is 24, 21ss) : les astres paraissent là en lieu et place des *démons.

5. *Dans l'univers racheté par le Christ,* les astres retrouvent cependant leur rôle providentiel. La Croix a libéré les hommes de l'angoisse cosmique, celle qui terrorisait les Colossiens : ils ne sont plus asservis aux « éléments du monde », maintenant

que le Christ a « dépouillé les Principautés et les Puissances » pour « les entraîner dans son cortège triomphal » (Col 2,8.15-18; Ga 4,3). Plus de déterminisme astral, plus de destins inscrits dans le ciel : le Christ a mis fin aux superstitions païennes. Un astre est censé révéler sa naissance (Mt 2,2), le désignant lui-même comme l'Étoile du matin par excellence (Ap 2,28; 22,16), en attendant que ce même astre se lève dans nos cœurs (2 P 1,19; cf l'*Exultet* pascal). Il est le vrai soleil qui illumine le monde renouvelé (Lc 1,78s). Et s'il est certain que l'obscurcissement des astres préludera comme un *signe à sa parousie glorieuse (Mt 24,29 p; Is 13,9s; 34,4; Jl 4,15), de même qu'il a marqué le moment de sa mort (Mt 27,45 p), c'est que, dans le monde à venir, ces lumières créées deviendront inutiles : la gloire de Dieu illuminera elle-même la Jérusalem nouvelle et l'Agneau sera son flambeau (Ap 21,23). *ADa & PG*

→ ciel I — démons AT 3 — idoles II 2 — lumière & ténèbres AT I — magie 1 — signe AT II 2 — temps AT I 1.

ATTENTE → calamité 2 — ciel VI — désir — espérance — Jour du Seigneur AT II ; NT II — mémoire 3 — Messie AT ; NT I — patience — royaume AT III — salut NT II 3 — veiller I.

AUDACE → confiance — fierté — libération/liberté III 3 a.

AUMÔNE

AT

1. *Les sens du mot.* — L'hébreu n'a pas de terme spécial pour désigner l'aumône. Notre mot français dérive du grec *eleèmosynè* qui, dans la LXX, désigne soit la *miséricorde de Dieu (Ps 24,5; Is 59,16), soit (rarement) la « justice », la réponse loyale de l'homme à Dieu (Dt 6,25), soit enfin la miséricorde de l'homme pour ses semblables (Gn 47,29). Cette dernière n'est authentique que si elle se traduit en actes, parmi lesquels figure en bonne place le soutien matériel à ceux qui sont dans le besoin. Le mot grec finira par se limiter à ce sens précis d' « aumône », dans le NT et dès les livres tardifs de l'AT : Dn, Tb, Si. Ces trois livres pourtant connaissent encore l'*eleèmosynè* de Dieu pour l'homme (Dn 9,16; Tb 3,2; Si 16,14; 17,29) : pour toute la Bible, l'aumône, geste de bonté de l'homme pour son frère, est d'abord une imitation des gestes de Dieu qui, le premier, a fait preuve de bonté envers l'homme.

2. *Le devoir de l'aumône.* — Si le mot est tardif, l'idée de l'aumône est aussi ancienne que la religion biblique, qui réclame dès l'origine l'*amour des *frères et des *pauvres. La *Loi connaît ainsi des formes codifiées d'aumône, certainement anciennes : obligation de laisser une part des récoltes pour le glanage et le grappillage (Lv 19, 9; 23,22; Dt 24,20s; Rt 2), dîme triennale au profit de ceux qui n'ont pas de terre à eux : lévites, *étrangers, orphelins, veuves (Dt 14,28s; cf Tb 1,8). Le pauvre existe, et il faut répondre à son appel avec générosité (Dt 15,11; Pr 3,27s; 14,21) et délicatesse (Si 18,15ss).

3. *Aumône et vie religieuse.* — Cette aumône ne doit pas être simple philanthropie, mais geste religieux. Souvent liée aux célébrations liturgiques exceptionnelles (2 S 6,19; 2 Ch 30,21-26; 35,7ss; Ne 8,10ss), la générosité envers les pauvres fait partie du cours normal des *fêtes (Dt 16,11.14; Tb 2,1s). Bien plus, ce geste prend sa valeur de ce qu'il atteint Dieu même (Pr 19,17) et ouvre un droit à sa *rétribution (Ez 18,7; cf 16,49; Pr 21,13; 28,27) et au *pardon des péchés (Dn 4,24; Si 3,30). Il équivaut à un *sacrifice offert à Dieu (Si 35,2). En se privant de son bien, l'homme se constitue un trésor (Si 29,12). « Heureux qui pense au pauvre et au faible » (Ps 41,2-4; cf Pr 14,21). Le vieux Tobie exhorte ainsi son fils avec chaleur : « Ne détourne jamais ton visage d'un pauvre, et Dieu ne détournera pas le sien de toi... Si tu as beaucoup, donne davantage ; si tu as peu, donne moins, mais n'hésite pas à faire l'aumône... Quand tu fais l'aumône, n'aie pas de regrets dans les yeux... » (Tb 4,7-11.16s).

NT

Avec la venue du Christ, l'aumône conserve sa valeur, mais elle est située dans une économie nouvelle qui lui confère un sens nouveau.

1. *La pratique de l'aumône.* — Elle est admirée par les croyants, surtout quand elle est pratiquée par des *étrangers, des « craignant Dieu », qui ainsi manifestent leur sympathie pour la foi (Lc 7,5; Ac 9,36; 10,2). Du reste, Jésus l'avait comptée, avec le *jeûne et la *prière, comme l'un des trois piliers de la vie religieuse (Mt 6,1-18).

Mais, en la recommandant, Jésus exige qu'elle soit faite dans un parfait désintéressement, sans aucune ostentation (Mt 6,1-4), « sans rien attendre en retour » (Lc 6,35; 14,14), sans mesure même (Lc 6,30). En effet, on ne saurait se contenter

d'atteindre un « tarif » codifié, si élevé soit-il : Jean-Baptiste semble substituer à la dîme traditionnelle un partage à moitié (Lc 3,11), que Zachée réalise en fait (Lc 19,8) ; mais ce que le Christ attend des siens, c'est qu'ils ne restent sourds à aucun appel (Mt 5,42 p), car les *pauvres sont toujours parmi nous (Mt 26,11 p) ; et s'ils n'ont plus rien à eux (cf Ac 2,44s), il leur reste le devoir de communiquer les *dons du Christ (Ac 3,6) et de *travailler pour pouvoir aider ceux qui sont dans le besoin (Ep 4,28).

2. *L'aumône et le Christ.* — Si l'aumône est un devoir aussi radical, c'est qu'elle trouve son sens dans la foi au Christ, et cela dans une mesure plus ou moins profonde.

a) Si Jésus maintient avec la tradition juive que l'aumône est source de *rétribution céleste (Mt 6,2ss), qu'elle constitue un trésor dans le ciel (Lc 12,21.33s), grâce aux *amis qu'on s'y fait (Lc 16,9), ce n'est pas en raison d'un calcul intéressé ; c'est parce qu'à travers nos *frères malheureux, nous atteignons Jésus en personne : « Ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits... » (Mt 25,31-46).

b) Si le disciple doit tout donner en aumône (Lc 11,41; 12,33; 18,22), c'est d'abord afin de pouvoir *suivre Jésus sans rechigner sur ses biens (Mt 19,21s p) ; c'est ensuite afin d'être libéral comme Jésus lui-même qui, « de riche qu'il était s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté » (2 Co 8,9).

c) Enfin, pour montrer que l'aumône chrétienne est soumise à d'autres lois qu'à celles de la simple philanthropie, Jésus n'a pas craint de défendre contre Judas le geste gratuit de la femme qui venait de « perdre » la valeur de trois cents journées de travail en versant son précieux parfum : « Les pauvres, vous les aurez toujours avec vous, mais moi vous ne m'aurez pas toujours » (Mt 26,11 p). Les pauvres appartiennent à l'économie ordinaire (Dt 15,11), naturelle dans une humanité pécheresse ; Jésus, lui, signifie l'économie messianique surnaturelle ; et la première ne trouve son vrai sens que par la seconde : les pauvres ne sont chrétiennement secourus que par référence à l'amour de Dieu manifesté dans la passion et la mort de Jésus-Christ.

3. *L'aumône dans l'Église.* — Même si certains gestes gratuits demeurent nécessaires pour empêcher de confondre l'Évangile du royaume et l'extinction du paupérisme, il reste que pour atteindre l' « Époux qui nous a été enlevé » (cf Mt 9,15) il faut secourir notre *prochain : « Comment l'amour de Dieu demeurerait-il en celui qui ferme ses entrailles devant son *frère nécessiteux ? » (1 Jn 3,17; cf Jc 2,15). Comment célébrer le sacrement de la *communion eucharistique sans partager fraternellement ses biens (1 Co 11,20ss) ?

Or l'aumône peut avoir une portée plus vaste encore, et signifier l'*union des églises. C'est ce que Paul veut dire quand il donne un nom sacré à la quête, à la collecte qu'il fait en faveur de l'Église-mère de Jérusalem : c'est un *ministère (2 Co 8,4; 9,1.12s), une « liturgie » (9,12). Pour combler en effet le fossé qui commençait à se creuser entre l'Église d'origine païenne et l'Église d'origine juive, Paul se soucie de traduire par des aumônes substantielles l'union de ces deux catégories de membres du même *Corps du Christ (cf Ac 11,29; Ga 2,10; Rm 15,26s; 1 Co 16,1-4) ; avec quelle ardeur il prononce un véritable « sermon de charité » à l'adresse des Corinthiens (2 Co 8—9) ! Il faut viser à établir l'égalité entre frères (8,13), en imitant la libéralité du Christ (8,9) ; pour que Dieu soit glorifié (9,11-14), il faut « *semer largement », car « Dieu aime qui donne avec joie » (9,6s). *CW*

→ amour II — don AT 3 — faim & soif AT 2 ; NT 3 — jeûne 0.2 — justice *A* I AT 4 — miséricorde NT II — pauvres AT II — richesse I 3, III 2.

AUTEL

Dans toutes les religions, l'autel est le centre du *culte sacrificiel (hb. *zabah;* = sacrifier, racine de *mizbeah* = autel). L'autel est le signe de la *présence divine ; Moïse suppose une telle croyance quand il projette la moitié du sang des victimes sur l'autel et l'autre moitié sur le peuple qui entre ainsi en communion avec Dieu (Ex 24,6ss) ; Paul aussi : « Ceux qui mangent les victimes ne sont-ils pas en communion avec l'autel ? » (1 Co 10,18). Dans le *sacrifice parfait, le signe fait place à la réalité ; le Christ est à la fois prêtre, victime et autel.

1. *Du mémorial au lieu du culte.* — Aux origines, si l'homme bâtissait un autel, c'était pour répondre à Dieu qui venait de le visiter ; c'est ce que veut

dire la formule fréquente dans le geste des patriarches : « Il édifia un autel à Yahweh et il invoqua son *Nom » (Gn 12,7s; 13,18; 26,25). Avant d'être un lieu où l'on offre des sacrifices, l'autel était un *mémorial de la faveur divine ; les noms symboliques que reçoivent ces autels en sont un *témoignage (Gn 33,20; 35,1-7; Jg 6,24). Cependant il était aussi le lieu des libations, des sacrifices et des offrandes de *parfum. Si l'on pouvait à l'origine se contenter de *rochers plus ou moins bien adaptés (Jg 6,20; 13,19s), on se soucia vite de construire un autel en terre battue ou en *pierres brutes, grossier sans doute mais mieux adapté à sa fin (Ex 20,24ss).

Pour les descendants des patriarches, le lieu du culte tendait à avoir plus de valeur que le souvenir de la théophanie qui lui avait donné naissance ; il devenait ainsi fréquemment un lieu de *pèlerinage. Ce primat du lieu sur le mémorial se manifestait déjà dans le fait qu'on choisissait souvent d'anciens lieux de culte cananéens : ainsi Béthel (Gn 35,7) ou Sichem (33,19s), et plus tard Gilgal (Jos 4,20) ou Jérusalem (Jg 19,10). De fait, quand il entre en Canaan, le peuple élu est en présence des autels païens que la Loi lui demande de démolir sans pitié (Ex 34,13; Dt 7,5; Nb 33, 52) ; et Gédéon (Jg 6,25-32) ou Jéhu (2 R 10,27) détruisent ainsi les autels de Baal. Mais ordinairement on se contente de « baptiser » les hauts lieux avec leur matériel cultuel (1 R 3,4).

A ce stade, l'autel peut contribuer à la dégradation de la religion à un double titre : oubli qu'il est seulement un *signe pour atteindre le Dieu vivant, assimilation de Yahweh aux *idoles. De fait, Salomon inaugure un régime de tolérance pour les idoles amenées par ses femmes étrangères (1 R 11,7s). Achab agira de même (1 R 16,32). Achaz et Manassé introduiront dans le Temple même des autels à la mode païenne (2 R 16,10-16; 21,5). De leur côté, les prophètes vitupèrent la multiplication des autels (Am 2,8; Os 8,11; Jr 3,6).

2. *L'autel du Temple unique de Jérusalem.* — Un remède fut apporté à la situation par la centralisation du culte à Jérusalem (2 R 23,8s; cf 1 R 8, 63s). L'autel des holocaustes cristallise désormais la vie religieuse d'Israël, et de nombreux psaumes témoignent de la place qu'il tient dans le cœur des fidèles (Ps 26,6; 43,4; 84,4; 118,27). Quand Ézéchiel décrit le temple futur, l'autel est l'objet de descriptions minutieuses (Ez 43,13-17) et la législation sacerdotale qui le concerne est rattachée à Moïse (Ex 27,1-8; Lv 1—7). Les cornes de l'autel, mentionnées déjà depuis longtemps comme lieu d'asile (1 R 1,50s; 2,28), prennent une grande importance : elles seront fréquemment aspergées de *sang pour le rite de l'*expiation (Lv 16,18; Ex 30,10). Ces rites indiquent clairement que l'autel symbolise la présence de Yahweh.

En même temps, les fonctions *sacerdotales se précisent : les prêtres deviennent exclusivement les ministres de l'autel, tandis que les lévites sont chargés des soins matériels (Nb 3,6-10). Le Chroniqueur, qui souligne cet usage (1 Ch 9,26-30), met l'histoire de la royauté en accord avec ces prescriptions (2 Ch 26,16-20; 29,18-36; 35,7-18). Enfin, signe de vénération pour l'autel, la première caravane des rapatriés de l'exil tient à reconstruire aussitôt l'autel des holocaustes (Esd 3,3ss) et Judas Maccabée manifestera plus tard la même piété (1 M 4,44-59).

3. *Du signe à la réalité.* — Pour Jésus, l'autel reste *saint, mais il l'est en raison de ce qu'il signifie. Jésus rappelle donc cette signification, oblitérée par la casuistique des pharisiens (Mt 23, 18ss) et négligée dans la pratique : s'approcher de l'autel pour sacrifier, c'est s'approcher de Dieu ; on ne peut le faire avec un cœur en colère (5,23s).

Le Christ ne donne pas seulement le vrai sens du culte ancien, il y met fin. Dans le nouveau *Temple qui est son corps (Jn 2,21), il n'y a plus d'autre autel que lui (He 13,10). Car c'est l'autel qui sanctifie la victime (Mt 23,19) ; lorsque donc il s'offre, victime parfaite, c'est lui-même qui se sanctifie (Jn 17,19) ; il est à la fois le prêtre et l'autel. Aussi, communier au corps et au sang du Seigneur, c'est *communier à l'autel qui est le Seigneur, c'est partager sa table (1 Co 10,16-21).

L'autel céleste dont parle l'Apocalypse et sous lequel se tiennent les martyrs (Ap 6,9), autel d'or dont la flamme fait monter vers Dieu une fumée abondante et odorante à laquelle sont unies les prières des saints (8,3), est un symbole qui désigne le Christ et complète le symbolisme de l'*Agneau. C'est l'unique autel du seul sacrifice dont le parfum soit agréable à Dieu ; c'est l'autel céleste dont parle la liturgie et sur lequel les offrandes de l'Église sont présentées à Dieu, unies à l'unique et parfaite offrande du Christ (He 10, 14). De cet autel, nos autels de pierre ne sont que des images, ce qu'exprime le rituel pontifical en disant : « L'autel, c'est le Christ ». *DS*

→ **culte AT I — montagne II 2 — parfum 2 — pèlerinage AT 1 — pierre 1 — sacrifice AT I 1 ; NT II 1 — sang AT 3 — Temple.**

AUTORITÉ

AT

I. Toute autorité vient de Dieu

Ce principe, que formulera Paul (Rm 13,1), est constamment supposé dans l'AT ; mais là, tout l'exercice de l'autorité y apparaît soumis aux exigences impérieuses de la volonté divine.

1. *Aspects de l'autorité terrestre.* — Dans la création que Dieu a faite, c'est de lui que procède tout pouvoir : celui de l'homme sur la nature (Gn 1,28), du mari sur la femme (Gn 3,16), des parents sur les enfants (Lv 19,3). Quand on considère les structures plus complexes de la société humaine, c'est encore de Dieu que tous ceux qui commandent tiennent la responsabilité du bien commun, pour le groupe qui leur est soumis : Yahweh ordonne à Hagar l'obéissance à sa maîtresse (Gn 16,9) ; c'est lui qui confère à Hazaël le gouvernement de Damas (1 R 19,15; 2 R 8,9-13) et à Nabuchodonosor celui de tout l'Orient (Jr 27,6). S'il en est ainsi chez les païens eux-mêmes (cf Si 10,4), à plus forte raison dans le peuple de Dieu. Mais là, le problème posé par l'autorité terrestre revêt un caractère spécial qui mérite d'être étudié à part.

2. *Conditions d'exercice de l'autorité.* — L'autorité confiée par Dieu n'est pas absolue ; elle est limitée par des obligations morales. La *Loi vient en tempérer l'exercice, précisant même les *droits des *esclaves (Ex 21,1-6.26s; Dt 15,12-18; Si 33, 30...). Quant aux enfants, l'autorité du père sur eux doit avoir pour but leur bonne *éducation (Pr 23,13s; Si 7,23s; 30,1...). C'est en matière d'autorité politique que l'homme est le plus porté à outrepasser les bornes de son pouvoir. Enivré de sa *puissance, il s'en attribue le mérite, telle l'Assyrie victorieuse (Is 10,7-11.13s) ; il se divinise lui-même (Ez 28,2-5) et s'élève contre le Maître souverain (Is 14,13s), jusqu'à l'affronter de façon blasphématoire (Dn 11,36). Quand il en vient là, il s'assimile aux *Bêtes sataniques que Daniel voyait monter de la mer et à qui Dieu donnait pouvoir pour un temps (Dn 7,3-8.19-25). Mais une autorité ainsi pervertie se voue elle-même au *jugement divin qui ne manquera pas de l'abattre au jour fixé (Dn 7,11s.26) : ayant lié sa cause à celle des puissances mauvaises, elle tombera finalement avec elles.

II. L'autorité dans le peuple de Dieu

L'homme n'a donc pas su respecter l'ordre et les conditions d'exercice qui convenaient à l'autorité terrestre. C'est pour les restaurer que Dieu inaugure dans l'histoire de son peuple un dessein de *salut, où l'autorité terrestre va prendre un sens nouveau, dans la perspective de la rédemption.

1. *Les deux pouvoirs.* — A la tête de son peuple, Dieu place des fondés de pouvoir. Ce ne sont pas d'abord des personnages politiques, mais des envoyés religieux, des *médiateurs, qui ont pour *mission de faire d'Israël « un royaume sacerdotal et une nation sainte » (Ex 19,6). *Moïse, les *prophètes, les *prêtres, sont ainsi les dépositaires d'un pouvoir d'essence spirituelle, qu'ils exercent de façon visible par délégation divine. Cependant Israël est aussi une communauté nationale, un état doté d'une organisation politique. Celle-ci est théocratique, car le pouvoir s'y exerce encore au nom de Dieu, quelle qu'en soit la forme : pouvoir des anciens qui assistent Moïse (Ex 18,21ss; Nb 11,24s), des chefs *charismatiques comme Josué et les Juges, des *rois enfin.

La doctrine de l'Alliance suppose ainsi une association étroite des deux pouvoirs, et la subordination du politique au spirituel, conformément à la vocation nationale. De là, dans la pratique, des conflits inévitables : de Saül avec Samuel (1 S 13, 7-15; 15), d'Achab avec Élie (1 R 21,17-24), et de tant de rois avec les *prophètes contemporains. Ainsi, dans le peuple de Dieu, l'autorité humaine est guettée par les mêmes abus que partout ailleurs. Raison de plus pour qu'elle soit soumise au jugement divin : le pouvoir politique de la royauté israélite finira par sombrer dans la catastrophe de l'exil.

2. *En face des empires païens.* — Quand le judaïsme se reconstruit après l'exil, ses structures retrouvent les formes de la théocratie originelle. La distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir politique s'y affirme d'autant mieux que ce dernier est aux mains des empires étrangers, dont les Juifs sont maintenant les sujets. Dans cette situation nouvelle, le peuple de Dieu adopte, suivant les cas,

deux attitudes. La première est une franche acceptation : c'est de Dieu que Cyrus et ses successeurs ont reçu l'empire (Is 45,1ss) ; puisqu'ils favorisent la restauration du culte saint, il faut les servir loyalement et prier pour eux (Jr 29,7; Ba 1,10s). La seconde, quand l'empire païen devient persécuteur, est un appel à la *vengeance divine et finalement à la révolte contre lui (Jdt; 1 M 2, 15-28). Mais la restauration monarchique de l'époque maccabéenne ramène une concentration équivoque des pouvoirs, qui sombre rapidement dans la pire décadence. Avec l'intervention de Rome, en l'an 63, le peuple de Dieu se retrouve sous la coupe des païens détestés.

NT

I. Jésus

1. *Jésus dépositaire de l'autorité.* — Jésus apparaît, durant sa vie publique, comme le dépositaire d'une autorité (*exousia*) singulière : il prêche avec autorité (Mt 7,29 p), il a pouvoir de remettre les péchés (Mt 9,6ss), il est maître du sabbat (Mc 2,28 p). Pouvoir tout religieux d'un envoyé divin, devant lequel les Juifs se posent la question essentielle : par quelle autorité fait-il ces choses (Mt 21,23 p) ? A cette question, Jésus ne répond pas directement (Mt 21,27 p). Mais les *signes qu'il accomplit aiguillent les esprits vers une réponse : il a pouvoir (*exousia*) sur la maladie (Mt 8,8s p), sur les éléments (Mc 4,41 p), sur les démons (Mt 12,28 p). Son autorité s'étend donc jusqu'aux choses politiques ; en ce domaine, le pouvoir qu'il a refusé de tenir de *Satan (Lc 4, 5ss), il l'a reçu en réalité de Dieu. Cependant, ce pouvoir, il ne s'en prévaut point parmi les hommes. Alors que les chefs de ce monde montrent le leur en exerçant la domination, lui se tient parmi les siens comme celui qui sert (Lc 22,25ss). Il est Maître et Seigneur (Jn 13,13) ; mais il est venu pour *servir et donner sa vie (Mc 10,42ss p). Et c'est parce qu'il prend ainsi la condition d'*esclave que tout *genou fléchira finalement devant lui (Ph 2,5-11). C'est pourquoi, une fois ressuscité, il pourra dire aux siens que « tout pouvoir (*exousia*) lui a été donné au ciel et sur la terre » (Mt 28,18).

2. *Jésus devant les autorités terrestres.* — L'attitude de Jésus vis-à-vis des autorités terrestres est d'autant plus significative. Devant les autorités juives, il revendique sa qualité de *Fils de l'homme (Mt 26, 63s p), base d'un pouvoir qu'attestent les Écritures (Dn 7,14). Devant l'autorité politique, sa position est plus nuancée. Il reconnaît la compétence propre de César (Mt 22,21 p) ; mais cela ne lui ferme pas les yeux sur l'injustice des représentants de l'autorité (Mt 20,25; Lc 13, 32). Quand il comparaît devant Pilate, il ne discute pas son pouvoir, dont il sait l'origine divine ; mais il souligne l'iniquité dont il est victime (Jn 19,11), et il revendique pour lui-même la royauté qui n'est pas de ce monde (Jn 18,36). Si donc le spirituel et le temporel, chacun à sa manière, relèvent en principe de lui, il consacre cependant leur nette distinction, et il laisse entendre que, pour l'instant, le temporel garde dans son ordre une véritable consistance ; tel est l'état de choses qui durera jusqu'à son retour en gloire. Les deux pouvoirs se confondaient dans la théocratie israélite ; il n'en sera plus de même dans l'Église.

II. Les Apôtres

1. *Les dépositaires de l'autorité de Jésus.* — En envoyant ses *disciples en *mission, Jésus leur a délégué sa propre autorité (« Qui vous écoute m'écoute » : Lc 10,16s) et confié ses pouvoirs (cf Mc 3,14s p; Lc 10,19). Mais il leur a appris aussi que l'exercice de ces pouvoirs était en réalité un *service (Lc 22,26 p; Jn 13,14s). Effectivement, on voit ensuite les *Apôtres user de leurs prérogatives, par exemple pour exclure de la communauté les membres indignes (1 Co 5,4s). Cependant, loin de faire sentir le poids de leur autorité, ils se préoccupent avant tout de servir le Christ et les hommes (1 Th 2,6-10). C'est que, pour s'exercer de façon visible, cette autorité n'en est pas moins d'ordre spirituel : elle concerne exclusivement le gouvernement de l'Église. Il y a là une innovation importante : contrairement aux cités antiques, la distinction entre le spirituel et le politique est maintenant effective.

2. *L'exercice de l'autorité humaine.* — En ce qui concerne la valeur de l'autorité humaine et ses conditions d'exercice, les écrits apostoliques confirment la doctrine de l'AT, mais ils lui donnent une base nouvelle. La *femme doit être soumise à son mari comme l'Église au Christ ; mais en retour, le mari doit aimer sa femme comme le Christ a aimé l'Église (Ep 5,22-33). Les enfants doivent obéir à leurs parents (Col 3,20; Ep 6, 1ss) parce que toute *paternité tire son nom de Dieu (Ep 3,15) ; mais les parents doivent prendre garde, en les *éduquant, de les exaspérer (Ep 6,

4; Col 3,21). Les *esclaves doivent obéir à leurs maîtres, même durs et incommodes (1 P 2,18), comme au Christ lui-même (Col 3,22; Ep 6,5) ; mais les maîtres doivent se souvenir qu'ils ont aussi un Maître dans le ciel (Ep 6,9) et apprendre à traiter leurs esclaves en *frères (Phm 16). Ce n'est pas assez de dire que cette morale sociale sauvegarde une juste conception de l'autorité dans la société ; elle lui donne pour base et pour idéal le service des autres accompli dans la charité.

3. *Les rapports de l'Église avec les autorités humaines.* — Les Apôtres, dépositaires de l'autorité de Jésus, trouvent en face d'eux des autorités humaines avec lesquelles il leur faut entrer en rapport. Parmi celles-ci, les autorités juives ne sont pas des autorités comme les autres : elles ont un pouvoir d'ordre religieux et tirent leur origine d'une institution divine ; aussi les Apôtres les traitent-ils avec respect (Ac 4,9; 23,1-5), tant que leur opposition au Christ n'est pas manifeste. Mais ces autorités ont encouru une grave responsabilité en méconnaissant le Christ et en le faisant condamner (Ac 3,13ss; 13,27s). Elles l'aggravent encore en s'opposant à la prédication de l'Évangile ; aussi les Apôtres passent-ils outre à leurs défenses, estimant qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (Ac 5,29). En refusant l'autorité du Christ, les chefs juifs ont perdu leur pouvoir spirituel.

Les rapports avec l'autorité politique posent un problème différent. En face de l'empire romain, Paul professe un entier loyalisme ; il revendique sa qualité de citoyen romain (Ac 16,37; 22,25...) et fait appel à César pour obtenir justice (Ac 25, 12). Il proclame que toute autorité vient de Dieu, et qu'elle est donnée en vue du bien commun ; la soumission aux pouvoirs civils est donc un devoir de *conscience parce qu'ils sont les ministres de la justice divine (Rm 13,1-7), et l'on doit prier pour les rois et les dépositaires de l'autorité (1 Tm 2, 2). Même doctrine dans la 1re épître de Pierre (1 P 2,13-17). Cela suppose que les autorités civiles se soumettent elles-mêmes à la loi de Dieu. Mais nulle part on ne voit revendiquer pour les autorités spirituelles de l'Église un pouvoir direct sur les choses politiques.

Si, par contre, l'autorité politique, comme jadis l'empire syrien persécuteur des juifs, s'élève à son tour contre Dieu et contre son Christ, alors la prophétie chrétienne en annonce solennellement le jugement et la chute : ainsi fait l'Apocalypse devant la Rome de Néron et de Domitien (Ap 17,1—19, 10). Dans l'empire totalitaire qui prétend incarner l'autorité divine, le pouvoir politique n'est plus qu'une caricature satanique, en face de laquelle aucun croyant ne saurait courber la tête.

FA & PG

→ Apôtres — charismes II 4 — conscience 2 b — crainte de Dieu III — désert NT II — droit AT 1 — écouter 1 a — Église III 2 b c — enseigner — Loi *C* I — ministère II 1.3 — mission — obéissance — pardon II 3 — Parole de Dieu NT I 1 — pasteur & troupeau — pères & Père I 1, III 2.3, V 3 — Pierre (saint) 2.3 b — puissance — roi — sceau 1 — Seigneur — serment NT 1 — tradition AT II 2 ; NT II 1 — vieillesse 2.

AVARICE → cupidité — orgueil 3 — péché IV 3 a — richesse II, III.

AVÈNEMENT → accomplir NT 1 — Jour du Seigneur — veiller I — visite.

AVENIR → culte AT II ; NT III 0.3 — espérance — fêtes AT II 2 — temps.

AVEUGLEMENT → endurcissement — hypocrite — lumière & ténèbres — péché IV 2 a — voir AT II ; NT I 1.2.

AZYMES → fêtes AT I — pain II 3 — Pâque I 3, III 2 — pur NT II 3.

BAAL → Époux/épouse AT 0 — honte I 4 — huile 1 — idoles II 1 — mariage AT II 1 — pères & Père I 1, III 2 — Seigneur AT.

BABEL/BABYLONE

A la différence de l'*Égypte, qui a dans la symbolique biblique une signification ambiguë, Babylone y figure toujours comme une puissance mauvaise, bien que Dieu puisse à l'occasion l'utiliser pour réaliser ses desseins.

1. *Le signe de Babel.* — Avant même qu'Israël soit entré en rapport direct avec la grande cité mésopotamienne, celle-ci est présente à l'horizon de l'histoire sainte. Car Babel est le nom hébreu de Babylone, et la fameuse tour dont parle Gn 11, 1-9 n'est autre que la tour à étages (ou *ziggourat*) de son grand temple. Signe par excellence de l'*idolâtrie babylonienne, cette tour est aussi présentée comme le symbole de l'*orgueil humain. Aussi la tradition biblique rattache-t-elle la confusion des *langues au signe de Babel : c'est ainsi que Dieu a châtié les hommes pour leur orgueilleuse idolâtrie.

2. *Le fléau de Dieu.* — Cependant, à partir du VIIe siècle, Babylone joue un rôle plus direct dans l'histoire sainte. C'est l'heure où les Chaldéens, qui l'ont conquise, songent à ravir à Ninive l'empire du Moyen-Orient. Puissance redoutable, qui « fait de sa *force son Dieu » (Ha 1,11) ; mais Dieu va faire entrer cette puissance dans son jeu. Babylone contribue ainsi à exécuter son *jugement contre Ninive (Na 2,2—3,19). Elle est le fléau de Dieu pour Israël et pour les royaumes d'alentour : Yahweh les a tous remis aux mains de Nabuchodonosor, son roi, dont ils doivent porter le joug (Jr 27,1—28,17). Elle est la *coupe d'or avec laquelle Yahweh enivre les peuples (Jr 25,15-29; 51,7). Elle est le marteau dont il se sert pour pilonner la terre entière (Jr 50,23; 51,20ss). Elle va exécuter surtout le jugement de Yahweh contre Juda (Jr 21,3-7) : sa terre sera le lieu d'*exil où Dieu recueillera le reste de son peuple (Jr 29,1-20). Dure réalité, qu'évoquent les livres des Rois (2 R 24—25) ; mais « près des rives de Babylone », où les chants font place aux pleurs (Ps 137), les juifs déportés connaissent la souffrance purifiante qui prépare les restaurations futures.

3. *La cité du mal.* — Ce rôle providentiel de Babylone ne l'empêche pas d'être la *cité du mal par excellence. Certes, comme les autres nations, comme Ninive même (Is 19,24; cf Jon), elle est appelée à se joindre un jour au peuple de Dieu (Ps 87,4). Mais à l'égal de Ninive elle s'est complue en sa propre force (Is 47,7s.10; cf 10,7-14). Elle s'est dressée devant Yahweh avec orgueil et insolence (Jr 50,29-32; cf Is 14,13s). Elle a multiplié les crimes : sorcellerie (Is 47,12), idolâtrie (Is 46, 1; Jr 51,44-52), cruautés de toutes sortes... Elle est vraiment devenue le temple de la malice (Za 5,5-11), la « cité du néant » (Is 24,10 ?).

4. *Sortir de Babylone.* — Si l'exil était un juste châtiment pour Israël coupable, c'est maintenant, pour le petit Reste converti par l'épreuve, une *captivité intolérable et même un séjour dangereux. Une fois passées les 70 années prédites (*nombre conventionnel : Jr 25,11; 29,10; 2 Chr 36,21), l'année de rémission va donc venir (Is 61,2; cf Lv 25,10). Cette libération tant attendue est pour le peuple de Dieu une « bonne nouvelle » (Is 40,9; 52,7ss). Les exilés sont invités à quitter la cité mauvaise : « Sortez de Babylone ! » (Is 48, 20; Jr 50,8) ; « Dehors ! Ne touchez rien d'impur ! » (Is 52,11). Ils vont ainsi repartir vers Jérusalem, comme en un nouvel *exode. Minute dont le seul souvenir, dans les siècles suivants, comblera les cœurs de joie (Ps 126,1s). Date importante, dont

Matthieu fait une étape vers l'ère messianique (Mt 1,11s).

5. *Le jugement de Babylone.* — En même temps que l'histoire sainte prend ainsi un nouveau tournant, Babylone, fléau de Dieu, fait à son tour l'expérience des jugements divins. Le réquisitoire a été dressé contre la cité du mal. La sentence est annoncée avec joie par les prophètes (Is 21,1-10; Jr 51,11s). Ils entonnent sur Babylone des lamentations ironiques (Is 47). Ils décrivent par avance sa ruine épouvantable (Is 13; Jr 50,21-28; 51,27-43). Ce sera le *Jour de Yahweh contre elle (Is 13,6...), la *vengeance de Yahweh contre ses dieux (Jr 51,44-57). De cet événement, la marche triomphale de Cyrus est comme le prodrome (Is 41,1-5; 45,1-6); les armées de Xerxès l'exécuteront en 485, si bien que de Babylone il ne restera pas pierre sur pierre (cf peut-être Is 24,7-18; 25,1-5). Néanmoins elle continuera de vivre dans le souvenir des Juifs comme le type de la cité païenne vouée à la perdition, et son roi Nabuchodonosor, comme le type du tyran orgueilleux et sacrilège (Dn 2—4; Jdt 1,1-12).

6. *Permanence du mystère de Babel.* — La cité historique de Babylone est tombée bien avant qu'advienne le NT. Mais à travers elle, le peuple de Dieu a pris conscience d'un mystère d'iniquité qui est constamment à l'œuvre ici-bas : Babylone et *Jérusalem dressées l'une en face de l'autre, ce sont les deux cités entre lesquelles les hommes se partagent; en langage chrétien, c'est la cité de Dieu en face de la cité de *Satan. Or l'Église primitive s'est rapidement rendu compte qu'elle était entraînée, elle aussi, dans ce même drame des deux cités. En face de la Jérusalem nouvelle (Ga 4,26; Ap 21), Babylone continue à tout instant de se dresser. A partir de la persécution de Néron, elle prend le visage concret de la Rome impériale (1 P 5,13). L'Apocalypse la décrit à ce titre comme la Prostituée fameuse, assise sur une *Bête écarlate, ivre du sang des saints (Ap 17). Elle a partie liée avec le Dragon, qui est *Satan, et la Bête, qui est l'*Antichrist. Aussi le peuple de Dieu est-il invité à la fuir (Ap 18,4), car son jugement est proche; elle va tomber, Babylone la grande (Ap 18,1-8), et les nations ennemies de Dieu se lamenteront sur elle tandis que le ciel résonnera d'acclamations (Ap 18,9—19,10). Tel est le sort réservé finalement à la Cité du mal; toute catastrophe historique qui atteint les empires terrestres dressés contre Dieu et contre son Église est une actualisation de ce jugement divin. Les oracles contre Babylone conservés dans l'AT trouvent dans cette perspective leur accomplissement eschatologique : ils restent suspendus comme une menace au-dessus des *nations pécheresses qui incarnent de siècle en siècle le mystère de Babylone. *JA & PG*

→ Antichrist AT 2 — captivité I — cité — exil — guerre AT III 2 — langue 2 — nations — orgueil 2 — Pentecôte II 2 d — persécution I 3 — peuple *C* III — puissance III o.

BANQUET → joie AT; NT III — repas — vin 2 b.

BAPTÊME

Le nom de « baptême » dérive du verbe *baptein / baptizein*, qui signifie « plonger, laver ». Le baptême est donc une immersion ou une ablution. Le symbolisme de l'*eau comme signe de purification et de vie est trop fréquent dans l'histoire des religions pour que son existence puisse surprendre dans les mystères païens. Mais les ressemblances avec le sacrement chrétien sont purement extérieures et ne portent pas sur les réalités profondes. Les analogies sont à chercher d'abord dans l'AT, les croyances juives et le baptême de Jean.

I. AT ET JUDAÏSME

1. *Le rôle purificateur de l'eau est très marqué dans l'AT.* — Il apparaît dans plusieurs événements de l'histoire sainte qui seront regardés dans la suite comme des préfigurations du baptême : le *déluge par exemple (cf 1 P 3,20s), ou le passage de la mer Rouge (cf 1 Co 10,1s). La Loi impose dans de nombreux cas d'impureté des ablutions rituelles qui *purifient et rendent apte au culte (Nb 19,2-10; Dt 23,10s). Les prophètes annoncent une effusion d'eau purificatrice du péché (Za 13,1). Ézéchiel associe cette lustration eschatologique au *don de l'Esprit de Dieu (Ez 36,24-28; cf Ps 51,9.12s).

2. *Le judaïsme postexilien* multiplie les ablutions rituelles. Elles deviennent d'une minutie extrême et n'échappent pas au formalisme chez les pharisiens contemporains de l'Évangile (Mc 7,1-5 p). Ces pratiques symbolisaient la purification du *cœur et pouvaient contribuer à l'obtenir quand s'y joignaient des sentiments de repentir. Vers l'époque du NT, les rabbins baptisent les prosélytes, païens d'origine qui s'agrègent au peuple juif (cf Mt 23,15). Il semble même que certains

considèrent ce baptême comme aussi nécessaire que la *circoncision.

Les bains rituels sont fréquents chez les Esséniens, selon Josèphe, ainsi que dans les communautés de Damas et de Qumrân. Cependant le bain n'est pas ici un rite d'initiation ; on n'y est admis qu'après une longue épreuve, destinée à manifester la sincérité de la conversion. Il est quotidien, exprimant l'effort vers une vie pure et l'aspiration à la grâce purificatrice. On se plonge soi-même dans l'eau, tandis que les pénitents qui se présenteront à Jean recevront le baptême de ses mains et une fois pour toutes.

II. Le baptême de Jean

Le baptême de Jean peut être comparé au baptême des prosélytes. Ce dernier introduisait dans le peuple d'Israël ; le baptême de Jean réalise une sorte d'agrégation à la véritable postérité d'*Abraham (Mt 3,9 p), au *Reste d'Israël, désormais soustrait à la *colère de Dieu (Mt 3,7.10 p) et attendant le *Messie qui vient. Il est proposé au peuple juif tout entier et non pas seulement aux pécheurs et aux prosélytes. C'est un baptême unique, donné dans le désert, en vue du repentir et du pardon (Mc 1,4 p). Il comporte l'aveu des péchés et un effort de conversion définitive que le rite doit exprimer (Mt 3,6ss). Jean insiste sur la pureté morale ; il ne demande ni aux publicains ni aux soldats d'abandonner leurs fonctions (Lc 3,10-14).

Le baptême de Jean n'établit qu'une économie provisoire : c'est un baptême d'eau, préparatoire au baptême messianique dans l'Esprit-Saint et le *feu (Mt 3,11 p; Ac 1,5; 11,16; 19,3s), purification suprême (cf Ps 51) qui inaugurera le monde nouveau et dont la perspective paraît ici se confondre avec celle du *jugement. En fait, le don de l'Esprit, envoyé par le Messie glorifié va se distinguer du jugement (Lc 3,16s p).

III. Le baptême de Jésus

1. En se présentant pour recevoir le baptême de Jean, Jésus se soumet à la volonté de son Père (Mt 3,14s) et se range humblement parmi les pécheurs. Il est l'*Agneau de Dieu qui prend ainsi sur lui le péché du monde (Jn 1,29.36). Le baptême de Jésus dans le Jourdain annonce et prépare son baptême « dans la mort » (Lc 12,50; Mc 10,38), encadrant ainsi sa vie publique entre deux baptêmes. C'est aussi ce que veut dire Jean l'évangéliste, quand il rapporte que l'eau et le *sang s'écoulèrent du côté de Jésus transpercé (Jn 19, 34s) et quand il affirme que l'Esprit, l'eau et le sang sont intimement unis (1 Jn 5,6-8).

2. Le baptême de Jésus par Jean est couronné par la descente de l'*Esprit-Saint sous forme de *colombe et la proclamation par le Père céleste de sa filiation divine. La venue de l'Esprit sur Jésus est une investiture qui répond aux prophéties (Is 11,2; 42,1; 61,1) ; elle est en même temps l'annonce de la *Pentecôte, qui inaugurera le baptême dans l'Esprit, pour l'Église (Ac 1,5; 11, 16) et pour tous ceux qui y entreront (Ep 5,25-32; Tt 3,5ss). La reconnaissance de Jésus comme *Fils annonce la filiation adoptive des croyants, participation à celle de Jésus et conséquence du don de l'Esprit (Ga 4,6). En effet, le « baptême dans la mort » doit conduire Jésus à sa *résurrection ; alors, en recevant la *plénitude de l'Esprit, son humanité glorifiée sera constituée « Esprit vivifiant » (1 Co 15,45), communiquant l'Esprit à ceux qui croient en lui.

IV. Le baptême chrétien

1. *Le baptême d'eau et d'Esprit.* — Jean-Baptiste annonçait le baptême dans l'Esprit et dans le feu (Mt 3,11 p). L'Esprit est le don messianique promis. Le *feu est le *jugement qui commence à s'accomplir à la venue de Jésus (Jn 3,18-21; 5, 22-25; 9,39). L'un et l'autre sont inaugurés dans le baptême de Jésus qui prélude à celui de ses fidèles. Paul voit le baptême chrétien annoncé dans le passage de la *mer Rouge qui délivre Israël de la servitude (1 Co 10,1s). Sa réalisation effective commence à la Pentecôte qui est comme le baptême de l'Église dans l'Esprit et le feu. Pierre prêche aussitôt à ses auditeurs, attirés par le prodige, la nécessité de recevoir le baptême dans des sentiments de repentir, afin d'obtenir la rémission des péchés et le don du Saint-Esprit ; ce qui a lieu aussitôt (Ac 2,38-41). Cette manière d'agir suppose un ordre donné par le Christ, tel qu'il est annoncé par Jn 3,3ss et expressément formulé après la Résurrection (Mt 28,19; Mc 16,16). Le baptême comporte normalement une immersion totale (cf Ac 8,38) ou du moins, si elle n'est pas possible, une aspersion d'eau sur la tête, ainsi qu'en témoigne la *Didachè* 7, 3. Le baptême est suivi de l'*imposition des mains qui obtient le don plénier du Saint-Esprit (Ac 8,15ss; 19,6).

Saint Paul approfondit et complète la doctrine baptismale qui résultait des enseignements du Sauveur (Mc 10,38) et de la pratique de l'Église (Rm 6,3). Le baptême conféré au nom du Christ (1 Co 1,13) unit à la mort, à l'ensevelissement et à la résurrection du Sauveur (Rm 6,3ss; Col 2,12). L'immersion représente la mort et la sépulture du Christ ; la sortie de l'eau symbolise la *résurrection en union avec lui. Le baptême fait mourir le corps en tant qu'instrument du péché (Rm 6,6), et fait participer à la vie pour Dieu dans le Christ (6,11). La mort au péché et le don de la vie sont inséparables ; l'ablution d'eau pure est en même temps aspersion du *sang du Christ, plus éloquent que celui d'*Abel (He 12,24; 1 P 1,2), participation effective aux mérites acquis en droit pour tous par le Christ au Calvaire, union à sa résurrection et, en principe, à sa glorification (Ep 2,5s). Le baptême est donc un sacrement pascal, une communion à la *Pâque du Christ ; le baptisé meurt au péché et vit pour Dieu dans le Christ (Rm 6, 11), il vit de la *vie même du Christ (Ga 2,20; Ph 1,21). La transformation ainsi réalisée est radicale ; elle est dépouillement et mort du vieil homme et revêtement de l'*homme nouveau (Rm 6,6; Col 3,9; Ep 4,24), *création nouvelle à l'*image de Dieu (Ga 6,15).

Un enseignement analogue, mais plus sommaire, se trouve dans 1 P 3,18-21, qui voit dans le passage de *Noé à travers les eaux du déluge l'annonce du passage du chrétien par les eaux du baptême, passage libérateur grâce à la résurrection du Christ.

2. *Le baptisé et les Personnes divines.* — Le baptême au *nom de *Jésus-Christ ou du Seigneur Jésus (Ac 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; 1 Co 6,11) signifie que le baptisé appartient au Christ, qu'il est intérieurement associé à lui. Cet effet capital est détaillé sous diverses formes : le baptisé revêt le Christ, il est un avec lui (Ga 3,27; Rm 13,14) ; tous ceux qui reçoivent le baptême sont en outre unis entre eux dans l'unité même du Christ (Ga 3,28) et de son Corps glorifié (1 Co 12,13; Ep 4,4s) ; ils ne font plus désormais qu'un esprit avec le Christ (1 Co 6,17).

Le baptême au nom de Jésus suppose sans doute l'emploi d'une formule où le Christ était seul mentionné. La formule trinitaire qui a ensuite prévalu (cf *Didachè* 7,1.3) dérive de Mt 28,19. Elle exprime excellemment que le baptisé, uni au Fils, l'est en même temps aux deux autres personnes : le croyant reçoit en effet le baptême au nom du Seigneur Jésus et par l'Esprit de Dieu (1 Co 6,11) ; il devient le *temple de l'Esprit (6,19), l'enfant adoptif du Père (Ga 4,5s), le *frère et cohéritier du Christ, vivant intimement de sa vie et destiné à partager sa gloire (Rm 8,2.9.17. 30; Ep 2,6).

3. *Conversion et foi baptismale.* — Le baptême suppose qu'on a entendu la prédication évangélique et *confessé la *foi en Jésus-Christ (Ac 16,30s), dont l'article essentiel qui résume et contient les autres est la *résurrection du Christ (Rm 10,9). L'objet de la foi peut cependant être implicitement connu quand l'Esprit est donné avant le baptême (Ac 10,44-48), et il semble que la foi du *père de famille peut valoir pour tous les siens : ainsi pour Corneille et le geôlier de Philippes (Ac 10,47; 16,33). Mais la foi au Christ n'est pas seulement adhésion de l'esprit au message évangélique ; elle comporte une *conversion totale, une donation entière au Christ qui transforme toute la vie. Elle aboutit normalement à la demande du baptême qui en est le sacrement et dans la réception duquel elle reçoit sa perfection. Paul ne l'en sépare jamais ; et quand il parle de la *justification par la foi, c'est pour l'opposer à la prétendue justification par les *œuvres de la Loi dont se réclamaient les judaïsants. Il suppose toujours que la profession de foi est couronnée par la réception du baptême (cf Ga 3,26s). Par la foi, l'homme répond à l'appel divin que lui a manifesté la prédication apostolique (Rm 10,14s), réponse qui d'ailleurs est l'œuvre de la *grâce (Ep 2,8). Au baptême l'Esprit s'empare du croyant, l'agrège au corps de l'Église et lui donne la certitude qu'il est entré dans le *Royaume de Dieu.

Il est bien clair que le sacrement n'agit pas d'une manière *magique. La conversion totale qu'il exige doit être le point de départ d'une vie nouvelle dans une fidélité inébranlable.

4. *Fidélité requise du baptisé.* — D'autres aspects soulignent la profondeur de la transformation spirituelle réalisée au baptême. Celui-ci a été pour le catéchumène une nouvelle *naissance de l'eau et de l'Esprit (Jn 3,5), un bain de régénération et de renouvellement dans l'Esprit Saint (Tt 3,5), un *sceau imprimé dans son âme (2 Co 1, 22; Ep 1,13; 4,30), une illumination qui l'a fait passer des ténèbres du péché à la *lumière du Christ (Ep 5,8-14; He 6,4), une *circoncision nouvelle, qui l'a agrégé au nouveau peuple de Dieu (Col 2,11; cf Ep 2,11-22). Tout se résume dans la qualité de *fils de Dieu (1 Jn 3,1) qui lui confère

une dignité incomparable. Il ne s'agit pas d'un état nouveau statique, mais d'une entrée dans un état dynamique, vie supérieure dont le chrétien ne doit jamais déchoir, d'où l'existence d'un effort constant pour rendre toujours plus effective la mort au péché et la vie pour Dieu (Rm 6, 12ss). L'accent est mis tantôt sur l'union à la Passion, tantôt sur la Résurrection ; ces deux aspects se réfèrent à l'unique réalité pascale et demeurent indissolublement liés. Uni à la Pâque du Christ par des efforts et une fidélité généreuse, le baptisé se prépare à entrer dans son Royaume glorieux (Col 1,12s) et dans la possession du céleste héritage dont il possède les prémices par le don de l'Esprit (2 Co 1,22; Ep 1,14). *FA*

→ blanc 2 — circoncision NT — colombe 3 — confession NT 1 — Corps du Christ III 1 — culte NT II 2, III 2 — déluge 3 — eau IV 2 — Église III 2 b, IV, V 1 — élection NT I — épreuve/tentation NT II — Esprit de Dieu NT I 1 — feu NT II — foi NT II 2.3 — goûter 2 — Jean-Baptiste — joie NT II 0 — lumière & ténèbres NT II 2 — mort NT II 1, III 1 — naissance (nouvelle) — nom NT 3 a — nouveau III 3 b — onction III 5.6 — Pâque III 2 — pardon II 3 — péché IV 2 e, 3 c — pénitence/conversion NT I, III, IV 1 — Pentecôte II 2 a e — pur NT II 2 — Résurrection NT II 2 — saint NT II, III — salut NT II 2 — sceau 2 b — vêtement II 4 — vie IV 4.

BÂTIR → édifier — maison I — pierre 1.4.6.

BÉATITUDE

L'homme veut le bonheur, qu'il l'appelle *vie, *paix, *joie, *repos, *bénédiction, *salut. Tous ces biens sont diversement inclus dans la formule par laquelle on déclare quelqu'un heureux ou malheureux. Quand le « sage » proclame : « Heureux les pauvres ! Malheureux les riches ! », il ne veut prononcer ni une *bénédiction qui donne le bonheur, ni une *malédiction qui produise le malheur, mais exhorter, au nom de son expérience du bonheur, à suivre les voies qui y conduisent.

AT

Pour comprendre la portée et la signification de nombreuses maximes de sagesse qui nous semblent terre à terre, il faut les situer dans le climat religieux où elles furent énoncées. En effet, si la béatitude suppose toujours Dieu à sa source, elle a connu une lente évolution qui va du terrestre au céleste.

I. Dieu et la béatitude

1. *Bonheur et gloire en Dieu.* — A la différence des dieux grecs, ordinairement salués du titre de « bienheureux » parce qu'ils incarnent le rêve de l'homme, la Bible ne s'attarde pas au bonheur de Dieu (cf 1 Tm 1,11; 6,15), sans commune mesure avec celui auquel l'homme aspire. Elle voit surtout en Yahweh un Dieu de *gloire, qui désire communiquer cette gloire aux hommes ; d'où une seconde différence : tandis que les dieux grecs jouissent de leur bonheur sans se préoccuper spécialement du sort des humains, Yahweh se penche avec sollicitude sur tous les hommes, spécialement sur son peuple ; la béatitude de l'homme dérive de la *grâce divine, elle est participation à sa gloire.

2. *La béatitude, c'est Dieu même.* — A travers les proclamations qui abondent dans la littérature sapientielle, le lecteur de la Bible découvre en quoi consiste le vrai bonheur et pourquoi il doit le chercher. Heureux qui craint Yahweh, il sera puissant, béni (Ps 112,1s), il aura des enfants nombreux (Ps 128,1ss). S'il veut s'assurer vie, salut, bénédiction, richesse (Pr 3,1-10), il doit suivre les voies divines (Ps 1,1), marcher dans la Loi (Ps 119,1), écouter la Sagesse (Pr 8,34s), la trouver (Pr 3,13s), s'y exercer (Si 14,20), prendre soin du pauvre (Ps 41,2) : en un mot, être *juste.

En développant ces motifs pour entraîner ses disciples sur les *chemins du vrai bonheur, le sage ne dépasse habituellement pas la perspective de la *rétribution immédiate. C'est aux pieux et aux *pauvres de Yahweh qu'il reviendra d'annoncer ce dépassement ; ils comprendront qu'avec Dieu ils possèdent tout, et que l'abandon total, la *confiance sans bornes est la voie de la béatitude : aucun motif exprimé, mais une simple affirmation. « Heureux ceux qui espèrent en lui » (Is 30,18). « Heureux l'homme qui se confie en toi » (Ps 84,13 ; cf Ps 2,12 ; 65,5 ; 146,5). Ainsi, pour l'Israélite, craindre Dieu, observer la Loi, écouter la Sagesse, c'est attendre le bonheur comme une récompense ; c'est même, pour les plus spirituels, l'avoir déjà, c'est être avec Dieu à jamais, *goûter, « à sa droite, des délices éternelles » (Ps 16,11; cf 73,23ss).

II. Du bonheur terrestre à la béatitude céleste

Le sommet divin de la béatitude est ainsi précisé. Mais pour découvrir que Dieu seul est le bonheur, tout homme passe par un itinéraire qui, de *déception en déception (Ps 41,10; 118,8s; 146,3s), épure lentement ses désirs.

1. *La béatitude terrestre.* — Le bonheur, c'est la *vie, une vie qui s'identifia longtemps avec la vie terrestre. Voici la béatitude du peuple qui a pour Dieu Yahweh : avoir de grands fils, de belles filles, des greniers pleins, des troupeaux nombreux, la *paix enfin (Ps 144,12-15). Et les textes sacrés de détailler ces biens de l'homme, dans le domaine national, familial ou personnel. Avoir un roi digne de ce nom (Qo 10,16s), une épouse de bon sens (Si 25,8), excellente (26,1), une grosse fortune, acquise sans faute et possédée sans en être esclave (31,8) ; être prudent (25,9), ne pas pécher par la langue (14,1), avoir pitié des malheureux (Pr 14, 21), n'avoir point de reproches à se faire (Si 14, 2). Bref, avoir une vie digne de ce nom, et pour cela être éduqué par Dieu même (Ps 94,12). Certes il convient de se lamenter sur celui qui vient de mourir ; mais les pleurs ne doivent pas durer trop, car un chagrin funeste empêcherait de bien jouir du bonheur ici-bas (Si 38,16-23).

2. *Vers la béatitude céleste.* — Donnés, bénis par Yahweh, les biens terrestres de l'Alliance étaient les signes d'une communauté de vie avec Dieu. Quand s'affirma la croyance en la vie éternelle, leurs limitations, leurs risques furent perçus plus nettement ; aux prix de cette purification, ils signifièrent alors la vie éternelle elle-même ; en même temps, l'espérance nouvelle faisait affleurer de nouvelles valeurs, telle la *fécondité spirituelle de l'homme et de la femme stériles. Cette espérance opère un renversement de l'ordre ancien des valeurs. Déjà l'expérience montrait qu'il ne fallait pas apprécier le bonheur d'un homme avant l'heure de la fin (Si 11,28). Avec une audace inouïe qui annonce l'Évangile, le Livre de la Sagesse proclame heureux les *stériles s'ils sont justes et vertueux (Sg 3,13ss). Les sages ont alors rejoint ce que les psaumes des *pauvres proclamaient déjà quand ils voyaient le bien absolu dans la confiance en Yahweh (vg Ps 73,23-28).

NT

Avec la venue de *Jésus-Christ, tous les biens sont virtuellement donnés, et la béatitude trouve en lui à la fois son idéal et son accomplissement. Car il est lui-même le *Royaume déjà présent et il donne à ses fidèles le bien suprême : l'*Esprit-Saint, comme arrhes de l'héritage céleste.

I. La béatitude et le Christ

Jésus n'est pas simplement un sage de grande expérience, il est celui qui vit pleinement la béatitude qu'il propose.

1. *Les « Béatitudes »*, placées en frontispice au discours inaugural de Jésus offrent selon Mt 5,3-12 le programme du bonheur chrétien. Dans la recension de Luc, elles sont couplées avec des constats de malheur, prônant ainsi la valeur supérieure de certaines conditions de vie (Lc 6,20-26). Ces deux interprétations ne peuvent toutefois être ramenées à la béatification de *vertus ou d'états de vie. Elles se compensent l'une l'autre ; surtout, elles ne disent leur vérité qu'à condition d'être rapportées au sens que Jésus lui-même leur a donné. Jésus en effet est venu de la part de Dieu dire un Oui solennel aux promesses de l'AT ; le Royaume des cieux est là, les besoins et les afflictions sont supprimés, la miséricorde et la vie, accordées en Dieu. En effet, si certaines béatitudes sont prononcées au futur, la première (« Heureux les pauvres... »), qui contient virtuellement les autres, veut dès à présent s'actualiser.

Il y a davantage. Les béatitudes sont un Oui dit par Dieu en Jésus. Tandis que l'AT parvenait à identifier la béatitude et Dieu même, Jésus se présente à son tour comme celui qui *accomplit l'aspiration au bonheur : le *royaume des cieux est présent en lui. Plus encore, Jésus a voulu « incarner » les béatitudes en les vivant parfaitement, en se montrant « doux et humble de cœur » (Mt 11,29).

2. *Les autres proclamations* évangéliques tendent toutes, également, à montrer que Jésus est au centre de la béatitude. *Marie est « béatifiée » d'avoir donné le jour au Sauveur (Lc 1,48; 11, 27), car elle a cru (1,45) ; par là, elle annonce la béatitude de tous ceux qui, *écoutant la parole de Dieu (11,28), croiront sans avoir *vu (Jn 20, 29). Malheur aux pharisiens (Mt 23,13-32), à

Judas (26,24), aux villes incrédules (11,21) ! Heureux Simon auquel le Père a révélé en Jésus le Fils du Dieu vivant (Mt 16,17) ! Heureux les yeux qui ont vu Jésus (13,16) ! Heureux surtout les disciples qui, attendant le retour du Seigneur, seront fidèles, vigilants (Mt 24,46), tout au service les uns des autres (Jn 13,17).

II. Les valeurs du Christ

Alors que l'AT s'efforçait timidement d'ajouter, aux valeurs terrestres de la richesse et du succès, la valeur de la justice dans la pauvreté et l'échec, Jésus, lui, dénonce l'ambiguïté d'une représentation terrestre de la béatitude. Désormais, les heureux de ce monde, ce ne sont plus les riches, les repus, ceux qu'on flatte, mais ceux qui ont faim et qui pleurent, les pauvres et les persécutés (cf 1 P 3,14; 4,14). Ce renversement des valeurs était rendu possible par celui qui est toute valeur.

Deux béatitudes majeures comprennent toutes les autres : la *pauvreté, avec son cortège des *œuvres de *justice, *humilité, *douceur, *pureté, *miséricorde, souci de la *paix ; la *persécution ensuite, pour l'amour du Christ. Mais ces valeurs elles-mêmes ne sont rien sans Jésus qui leur donne tout leur sens. Aussi seul celui qui a mis le Christ au cœur de sa foi peut-il entendre les béatitudes de l'Apocalypse. Heureux s'il les écoute (Ap 1, 3; 22,7), s'il reste vigilant (16,15), car il est appelé aux noces de l'Agneau (19,9), pour la résurrection (20,6). Même s'il doit donner sa vie en *témoignage, qu'il ne perde pas cœur : « Heureux les morts qui meurent dans le Seigneur ! » (14,13).

JLA & XLD

→ bénédiction II 3 — ciel VI — consolation — gloire IV 1 — goûter 2 — héritage AT II 2 ; NT II — joie — mort NT III 4 — paix — paradis — pauvres NT I, II — promesses III 1 — repas IV — repos — rire 2 — souffrance NT I 2 — tristesse NT 2.

BEAUTÉ → bien & mal I 1 — femme AT 3 — gloire I — grâce I — parfum I.

BÉELZÉBOUL → démons NT 1.

BÉLIAL → Satan III.

BÉNÉDICTION

I. Richesses de la bénédiction

La bénédiction n'évoque souvent que les formes les plus superficielles de la religion, formules marmonnées, pratiques vides de sens auxquelles on tient d'autant plus qu'on a moins de foi. D'autre part, même la tradition chrétienne vivante n'a guère retenu des emplois bibliques que les moins riches de sens, classant les plus importants dans les catégories de la grâce et de l'action de grâces. D'où une vraie indifférence aux mots de bénédiction et même à la réalité qu'ils peuvent désigner.

Pourtant, le dernier geste visible du Christ sur la terre, celui qu'il laisse à son Église et qu'a fixé l'art chrétien de Byzance et des cathédrales, est sa bénédiction (Lc 24,50s). Détailler les richesses de la bénédiction biblique, c'est en réalité mettre en lumière les merveilles de la générosité divine, et la qualité religieuse de l'émerveillement que suscite chez la créature cette générosité.

La bénédiction est un *don qui touche à la vie et à son mystère, et c'est un don exprimé par la parole et par son mystère. La bénédiction est *parole autant que don, *diction* autant que *bien* (cf gr. *eu-logia*, lat. *bene-dictio*) parce que le bien qu'elle apporte n'est pas un objet précis, un don défini, parce qu'il n'est pas de la zone de l'*avoir* mais de celle de l'*être*, parce qu'il ne relève pas de l'action de l'homme mais de la création de Dieu. Bénir, c'est dire le don créateur et vivifiant, soit avant qu'il se produise, sous la forme d'une prière, soit après coup, sous la forme de l'action de grâces. Mais, tandis que la prière de bénédiction affirme à l'avance la générosité divine, l'action de grâces l'a vu se révéler.

II. Le vocabulaire de la bénédiction

En hébreu, comme encore en français, malgré l'affaiblissement subi chez nous par le mot, une seule racine (*brk*, apparentée peut-être au *genou et à *l'adoration, peut-être aussi à la force vitale des organes sexuels) sert à désigner toutes les formes de la bénédiction, à tous ses niveaux. La bénédiction étant à la fois chose donnée, don de

quelque chose et formulation de ce don, trois mots l'expriment : le substantif *beraka*, le verbe *barék*, l'adjectif *barûk*.

1. *Bénédiction* (*beraka*). — Même en son sens le plus profane, le plus matériel, celui de « cadeau », le mot comporte une nuance très sensible de rencontre humaine. Les présents offerts par Abigaïl à David (1 S 25,14-27), par David aux gens de Juda (1 S 30,26-31), par Naaman guéri à Élisée (2 R 5,15), par Jacob à Ésaü (Gn 33,11) sont tous destinés à sceller une union ou une *réconciliation. Mais les emplois de loin les plus fréquents du mot sont en contexte religieux : même pour désigner les richesses les plus matérielles, si le mot de bénédiction est choisi, c'est pour les faire remonter à Dieu et à sa générosité (Pr 10,6.22; Si 33,17), ou encore à l'estime des gens de bien (Pr 11,11; 28,20; Si 2,8). La bénédiction évoque l'image d'une saine prospérité, mais aussi de la générosité envers les malheureux (Si 7,32; Pr 11, 26) et toujours de la bienveillance de Dieu.

Cette abondance et cette aisance, c'est ce que les Hébreux nomment la *paix, et les deux mots sont souvent associés, mais, s'ils évoquent tous deux la même plénitude de *richesse, la richesse essentielle de la bénédiction est celle de la *vie et de la *fécondité ; la bénédiction fleurit (Si 11, 22 hb.) comme un Éden (Si 40,17). Son symbole privilégié est l'*eau (Gn 49,25; Si 39,22) ; l'eau est elle-même une bénédiction essentielle, indispensable (Ez 34,26; Ml 3,10) ; en même temps que la vie qu'elle alimente sur terre, elle évoque, par son origine céleste, la générosité et la gratuité de Dieu, sa puissance vivifiante. L'oracle de Jacob sur Joseph rassemble toutes ces images, la vie féconde, l'eau, le *ciel : « Bénédictions des cieux d'en haut, bénédictions de l'abîme dans les profondeurs, bénédictions des mamelles et du sein maternel » (Gn 49,25). Cette sensibilité à la générosité de Dieu dans les dons de la nature prépare Israël à accueillir les générosités de sa *grâce.

2. *Bénir*. — Le verbe comporte une gamme d'emplois très étendue, depuis le salut banal adressé à l'inconnu sur la route (2 R 4,29) ou les formules habituelles de courtoisie (Gn 47,7.10; 1 S 13,10) jusqu'aux dons les plus hauts de la faveur divine. Celui qui bénit est le plus souvent *Dieu, et sa bénédiction fait toujours jaillir la vie (Ps 65,11; Gn 24,35; Jb 1,10). Aussi seuls les êtres vivants sont susceptibles de la recevoir ; les objets inanimés sont consacrés au service de Dieu et sanctifiés par sa présence, mais non pas bénis.

Après Dieu, la source de la vie est le *père, et il lui revient de bénir. Plus que toute autre, sa bénédiction est efficace, comme est redoutable sa *malédiction (Si 3,8); et il faut que Jérémie soit à bout de forces pour oser maudire l'homme qui vint annoncer à son père qu'un garçon lui était né (Jr 20,15; cf Jb 3,3).

Par un paradoxe singulier, il arrive souvent que le faible bénisse le puissant (Jb 29,13; Ps 72, 13-16; Si 4,5), que l'homme ose bénir Dieu. C'est que, si le *pauvre n'a rien à donner au riche, et l'homme rien à donner à Dieu, la bénédiction établit entre les êtres un courant vital et réciproque, qui permet au plus petit de voir déborder sur lui la générosité du puissant. Il n'est pas absurde de bénir le Dieu qui est « au-dessus de toutes bénédictions » (Ne 9,5) ; c'est simplement confesser sa générosité et lui rendre grâces, c'est le premier devoir de la créature (Rm 1,21).

3. *Béni*. — Le participe *barûk* est, de tous les mots de bénédiction, le plus fort. Il constitue le centre de la formule typique de bénédiction israélite : « Béni soit N... ! » Ni simple constatation, ni pur souhait, plus enthousiaste encore que la *béatitude, cette formule jaillit comme un cri devant un personnage en qui Dieu vient de révéler sa puissance et sa générosité, et qu'il a choisi « entre tous » : Yaël, « entre les femmes de la tente » (Jg 5,24), Israël, « entre les nations » (Dt 33,24), Marie, « entre les femmes » (Lc 1,42; cf Jdt 13,18). Émerveillement devant ce que Dieu peut faire en son *élu. L'être béni est dans le monde comme une *révélation de Dieu, il lui appartient à un titre spécial, il est « béni de Yahweh », comme certains êtres sont « saints à Yahweh ». Mais, tandis que la *sainteté qui consacre à Dieu sépare du monde profane, la bénédiction fait de l'être que Dieu désigne un point de ralliement et une source de rayonnement. Le saint et le béni appartiennent tous deux à Dieu ; mais le saint révèle plutôt son inaccessible grandeur, le béni, son inépuisable générosité.

Aussi fréquente et aussi spontanée que le cri : « Béni N... ! », la formule parallèle : « Béni Dieu ! » jaillit également du saisissement éprouvé devant un geste où Dieu vient de révéler sa *puissance. Elle souligne moins l'ampleur du geste que son merveilleux à-propos, son caractère de signe. À nouveau, la bénédiction est une réaction de l'homme à la révélation de Dieu (cf Gn 14,20, Melchisédech ; Gn 24,27, Éliézer; Ex 18,10, Jéthro; Rt 4,14, Booz à Ruth).

Enfin, plus d'une fois, les deux cris : « Béni

N... ! » et « Béni Dieu ! » sont unis et se répondent : « Béni Abraham du Dieu Très-Haut, créateur du ciel et de la terre ! — et béni le Dieu Très-Haut, qui a livré tes ennemis entre tes mains ! » (Gn 14, 19s; cf 1 S 25,32s; Jdt 13,17s). Dans ce rythme complet apparaît la vraie nature de la bénédiction. Elle est une explosion ravie devant un élu de Dieu, mais elle ne s'arrête pas à l'élu et remonte jusqu'au Dieu qui s'est révélé dans ce signe. Il est le *barûk* par excellence, le Béni ; il possède en plénitude toute bénédiction. Le bénir, ce n'est point croire ajouter quoi que ce soit à sa richesse, c'est se laisser emporter par l'élan de cette révélation et convier le monde à la *louer. La bénédiction est toujours *confession publique de la puissance divine et *action de grâces pour sa générosité.

III. Histoire de la bénédiction

Toute l'histoire d'Israël est l'histoire de la bénédiction promise à Abraham (Gn 12,3) et donnée au monde en Jésus, « *fruit béni » du « sein béni » de Marie (Lc 1,42). Toutefois, dans les écrits de l'AT, l'attention portée à la bénédiction comporte bien des nuances, et la bénédiction prend des accents très divers.

1. *Jusqu'à Abraham.* — Bénis à l'origine par le Créateur (Gn 1,28), l'homme et la femme déclenchent par leur péché la *malédiction de Dieu. Toutefois, si le serpent (3,14) et le sol (3,17) sont maudits, ni l'homme ni la femme ne le sont. De leur travail, de leur souffrance, au prix souvent d'une agonie, la vie continuera à lever (3,16-19). Après le déluge, une nouvelle bénédiction donne à l'humanité puissance et fécondité (9,1). Toutefois le péché ne cesse pas de diviser et de détruire l'humanité ; la bénédiction de Dieu sur Sem a pour contrepartie la malédiction de Canaan (9,26).

2. *La bénédiction des patriarches.* — La bénédiction d'Abraham est au contraire d'un type nouveau. Sans doute, dans un monde qui demeure divisé, Abraham aura-t-il des *ennemis et Dieu lui montrera sa fidélité en maudissant quiconque (au singulier) le maudira, mais le cas doit demeurer une exception, et le *dessein de Dieu est de bénir « toutes les *nations de la terre » (Gn 12,3). Tous les récits de la Genèse sont l'histoire de cette bénédiction.

a) *Les bénédictions prononcées par les pères*, d'allure plus archaïque, les montrent appelant sur leurs fils, en général au moment de disparaître, les puissances de la *fécondité et de la *vie, « la rosée du ciel et les gras terroirs » (Gn 27,28), les flots de lait et « le sang des raisins » (49,11s), la force pour écraser leurs adversaires (27,29; 49, 8s), une terre où se fixer (27,28; cf 27,39; 49,9) et perpétuer leur *nom (48,16; 49,8...) et leur vigueur. On perçoit dans ces morceaux rythmés et dans ces récits le rêve des tribus nomades en quête d'un territoire, avides de défendre leur indépendance, conscientes déjà cependant qu'elles forment une communauté autour de quelques chefs et de clans privilégiés (cf Gn 49). C'est en somme le rêve de la bénédiction, telle que spontanément la désirent les hommes, et qu'ils sont prêts à conquérir par toutes sortes de moyens, y compris la *violence et la ruse (27,18s).

b) A ces refrains et à ces récits populaires, la Genèse superpose, non pas pour les désavouer, mais pour les situer à leur place dans l'action de Dieu, les promesses et *les bénédictions prononcées par Dieu* lui-même. Il y est là aussi question d'un *nom puissant (Gn 12,2), d'une descendance innombrable (15,5), d'une terre où s'installer (13, 14-17), mais ici Dieu prend en main l'avenir des siens ; il change leur nom (17,5.15), il les fait passer par la *tentation (22,1) et la foi (15,6), déjà il leur fixe un commandement (12,1; 17,10). Il entend bien combler le *désir de l'homme, mais à condition que ce soit dans la foi.

3. *Bénédiction et alliance.* — Cette liaison entre la bénédiction et le commandement est le principe même de l'*Alliance : la *Loi est le moyen de faire vivre un peuple « saint à Dieu » et par conséquent « béni de Dieu ». C'est ce qu'expriment les rites d'alliance. Le *culte est, dans la mentalité religieuse du temps, le moyen privilégié de s'assurer la bénédiction divine, de renouveler, au contact des lieux, des temps, des rites sacrés, la puissance vitale de l'homme et de son monde, si courte et si frêle. Dans la religion de Yahweh, le culte n'est authentique que dans l'Alliance et la fidélité à la Loi. Les bénédictions du Code de l'Alliance (Ex 23,25), les menaces de l'Assemblée de Sichem sous Josué (Jos 24,19), les grandes bénédictions du Deutéronome (Dt 28,1-14), supposent toutes une charte d'alliance, proclamant les volontés divines, puis l'adhésion du peuple, enfin le geste cultuel scellant l'accord et lui donnant valeur sacrée.

4. *Les prophètes et la bénédiction.* — Les *prophètes ne connaissent guère le langage de la béné-

diction. Bien qu'ils soient les hommes de la *Parole et de son efficacité (Is 55,10s), bien qu'ils se sachent appelés et élus de Dieu, signes de son œuvre (Is 8,18), son action en eux est trop intérieure, trop pesante, trop peu visible et rayonnante pour provoquer en eux et autour d'eux le cri de bénédiction. Et leur message, qui consiste à rappeler les conditions de l'Alliance et à dénoncer leurs violations, ne les porte guère à bénir. Parmi les schèmes littéraires qu'ils utilisent, celui de la malédiction leur est familier, celui de la bénédiction, pratiquement inconnu.

Il est d'autant plus remarquable de voir parfois surgir, au cœur même d'une malédiction de type classique, une image ou une affirmation proclamant que la promesse de bénédiction demeure intacte, que de la désolation surgira la vie, comme « une semence sainte » (Is 6,13). C'est ainsi que la promesse de la pierre angulaire en Sion éclate au centre de la malédiction contre les gouvernants insensés qui croient la Ville invulnérable (Is 28, 14-19), et qu'en Ézéchiel la grande prophétie de l'effusion de l'Esprit, toute pleine des images de la bénédiction, l'eau, la terre, les moissons, conclut, par une logique divine, la condamnation d'Israël (Ez 36,16-38).

5. *Les chants de bénédiction.* — La bénédiction est un des thèmes majeurs de la *prière d'Israël ; elle est la réponse à toute l'œuvre de Dieu, qui est révélation. Elle est très voisine de l'*action de grâces, de la louange ou de la *confession et bâtie sur le même schéma, mais elle est plus proche qu'elles de l'événement où Dieu vient de se révéler, et garde en général un accent plus simple : « Béni Yahweh, qui fit pour moi des merveilles ! » (Ps 31,22), « qui ne nous livra point à leurs dents » (Ps 124,6), « qui pardonne tous tes péchés » (103, 2). Même l'hymne des trois enfants dans la fournaise, qui convoque l'univers pour chanter la gloire du Seigneur, ne perd pas de vue le geste que Dieu vient d'accomplir : « Car il nous a sauvés des enfers » (Dn 3,88).

IV. Bénis dans le Christ

Comment le Père, ayant livré pour nous son propre Fils, pourrait-il nous refuser quoi que ce soit (Rm 8,32) ? En lui, il nous a tout donné, nous ne manquons d'aucun *don de la *grâce (1 Co 1,7) et sommes, « avec *Abraham le croyant » (Ga 3,9; cf 3,14), « bénis de toutes sortes de bénédictions spirituelles » (Ep 1,3). En lui nous rendons grâces au Père de ses dons (Rm 1,8; Ep 5, 20; Col 3,17). Les deux mouvements de la bénédiction, la grâce qui descend et l'*action de grâces qui remonte, sont récapitulés en *Jésus-Christ. Il n'y a rien au-delà de cette bénédiction, et la foule des élus rassemblés devant le Trône et devant l'Agneau pour chanter leur triomphe final proclame à Dieu : « Bénédiction, gloire, sagesse, action de grâces... pour les siècles des siècles ! » (Ap 7,12).

Si tout le NT n'est ainsi que la bénédiction parfaite reçue de Dieu et renvoyée à lui, il s'en faut pourtant qu'il soit constamment rempli des mots de bénédiction. Ceux-ci sont relativement rares et employés dans des contextes précis, ce qui achève de déterminer exactement le sens de la bénédiction biblique.

1. *Béni celui qui vient !* — Les évangiles n'offrent qu'un seul exemple d'une bénédiction adressée à Jésus, c'est le cri de la foule lors de son entrée à Jérusalem, à la veille de sa Passion : « Béni celui qui vient ! » (Mt 21,9 p). Jamais pourtant personne ne répondit comme Jésus au portrait de l'être béni, en qui Dieu révèle, par des *signes éclatants, sa puissance et sa bonté (cf Ac 10,38). Son arrivée dans le monde éveille chez Élisabeth (Lc 1,42), chez Zacharie (1,68), chez Siméon (2, 28), chez Marie elle-même (sans le mot, 1,46s) une vague de bénédictions. Il en est évidemment le centre : Élisabeth proclame « Béni le fruit de ton sein ! » (1,42). Lui-même, à part l'exemple unique des Rameaux, n'est jamais béni directement. Cette absence ne doit pas tenir à un hasard. Peut-être reflète-t-elle la distance qui s'établissait spontanément entre Jésus et les hommes : bénir quelqu'un, c'est d'une certaine façon s'unir à lui. Peut-être aussi marque-t-elle le caractère inachevé de la révélation du Christ tant que son œuvre n'est pas consommée, l'obscurité qui subsiste sur sa personne jusqu'à sa mort et sa résurrection. Dans l'Apocalypse au contraire, quand l'Agneau qui avait été mis à mort vient prendre possession de son pouvoir sur le monde en recevant le *livre où sont scellés les destins de l'univers, le ciel entier l'acclame : « Digne est l'Agneau égorgé de recevoir la puissance ... la gloire et la bénédiction » (Ap 5,12s). La bénédiction a ici la même ampleur et le même poids que la *gloire de Dieu.

2. *La coupe de bénédiction.* — Avant de multiplier les pains (Mt 14,19 p), avant de distribuer le pain devenu son corps (Mt 26,26 p), avant de rompre le pain à Emmaüs (Lc 24,30), Jésus prononce une bénédiction, et nous aussi, « nous bénissons

la coupe de bénédiction » (1 Co 10,16). La bénédiction désigne-t-elle dans ces textes un geste spécial, ou une formule particulière, distincte des paroles *eucharistiques proprement dites, ou n'est-elle que le titre donné aux paroles qui suivent, peu importe ici : le fait est que les récits eucharistiques associent étroitement la bénédiction et l'action de grâces, et que, dans cette association, la bénédiction représente l'aspect rituel et visible, le geste et la formule, tandis que l'action de grâces exprime le contenu des gestes et des mots. Ce rite est, de tous ceux qu'a pu accomplir le Seigneur dans sa vie, le seul qui nous soit conservé, car c'est le rite de la Nouvelle Alliance (Lc 22,20). La bénédiction y trouve son total accomplissement ; c'est un don exprimé dans une parole immédiatement efficace ; c'est le don parfait du Père à ses enfants, toute sa grâce, et le don parfait du Fils offrant sa vie au Père, toute notre action de grâces unie à la sienne ; c'est un don de fécondité, un mystère de vie et de communion.

3. *La bénédiction de l'Esprit-Saint.* — Si le don de l'Eucharistie contient toute la bénédiction de Dieu dans le Christ, si son dernier geste est la bénédiction qu'il laisse à son Église (Lc 24,51) et la bénédiction qu'il suscite en elle (24,53), le NT pourtant ne dit nulle part que Jésus-Christ soit la bénédiction du Père. La bénédiction en effet est toujours le *don, la vie reçue et assimilée. Or le don par excellence, c'est l'*Esprit-Saint. Non pas que Jésus-Christ nous soit moins donné que l'Esprit-Saint, mais l'Esprit nous est donné pour être en nous le don reçu de Dieu. Le vocabulaire du NT est expressif. Il est vrai que le Christ est à nous, mais il est surtout vrai que nous sommes au Christ (cf 1 Co 3,23; 2 Co 10,7). De l'Esprit au contraire on dit maintes fois qu'il nous est donné (Mc 13,11; Jn 3,34; Ac 5,32; Rm 5,5), que nous le recevons (Jn 7,39; Ac 1,8; Rm 8,15) et le possédons (Rm 8,9; Ap 3,1), au point qu'on parle spontanément du « don de l'Esprit » (Ac 2,38; 10,45; 11,17). La bénédiction de Dieu, au sens plein du mot, c'est son Saint-Esprit. Or ce don divin, qui est Dieu lui-même, porte tous les traits de la bénédiction. Les grands thèmes de la bénédiction, l'eau qui régénère, la naissance et le renouveau, la vie et la fécondité, la plénitude et la paix, la joie et la communion des cœurs, sont également les *fruits de l'Esprit. *JG*

→ Abraham I 3, II 4 — action de grâces — béatitude — bien & mal II 2 — confession AT 1 — droite 2 — eau II 1 — élection AT I 3 b — eucharistie I — fécondité I 1 — fruit — goûter 2 — grâce II 3 — huile — imposition des mains AT ; NT 1 — joie AT II 1 — lait 2 — louange — malédiction — moisson I — paix — richesse I 1 — vendange 1 — vie II 1 — volonté de Dieu AT O.

BERCAIL → pasteur & troupeau.

BERGER → pasteur & troupeau.

BESOIN → désir — faim & soif.

BÊTES & BÊTE

1. *Naissance d'une symbolique.* — Il n'est pas question dans la Bible d'une symbolique analogue à celle des Bestiaires du Moyen Age ; tout au plus s'esquisse-t-elle à propos de quelques *animaux. Cependant les bêtes ennemies de l'homme occupent une place dans la pensée religieuse, et elles fournissent des représentations imagées qu'on retrouve de la Genèse à l'Apocalypse. Nulle réflexion sur le mystère animal ; en revanche, tous les animaux repoussants ou dangereux sont là, y compris ceux de la légende : les bêtes sauvages, lions, loups et panthères (Os 5,14; Ha 1,8), hyènes et chacals (Is 13,22) ; les rapaces et les oiseaux des ruines (Is 13,21; 34,11ss; So 2,14) ; les reptiles, du basilic au crocodile (Ps 91,13; Ez 29) ; les insectes néfastes, comme les sauterelles et les criquets (Na 3,15ss)... Toute une faune méchante, connexe à la présence des *démons (cf les satyres d'Is 13,21; 34,12-14; Lv 17,7), se dresse ainsi en face de l'homme. Sans compter les grands monstres marins (Gn 1,21), prototypes de la Bête par excellence, le Dragon, le Serpent fuyard, Rahab ou Léviathan (Is 27,1; Jb 7,12; Is 51,9). Celui-là, qui personnifie la *Mer dans la symbolique des mythes orientaux, se dresse en face de Yahweh lui-même comme l'adversaire de son dessein de salut.

2. *Aux origines.* — En effet, reprenant une imagerie maintenant démythisée, quelques textes représentent l'acte *créateur de Dieu comme un combat victorieux contre le monstre primordial, incarnation du désordre : Rahab ou Léviathan (Ps 74,13s; 89,10s; Jb 9,13; 25,12; Is 51,9). Cette *guerre, située en dehors du domaine de l'histoire,

va donner un sens à tous les affrontements historiques entre Yahweh et ses *ennemis. Le premier de ces affrontements est le drame du *paradis (Gn 3). Dans la Genèse, l'adversaire sournois de Dieu et des hommes n'est pas encore appelé de son vrai nom ; mais derrière le serpent terrestre se cache le Serpent-prototype, le Dragon qui est le Diable et *Satan (Sg 2,24; Ap 12,9; 20,2). La bête maudite entre toutes représente ainsi le Maudit par excellence ; et l'histoire sera un champ clos où celui-ci se mesurera avec la postérité de la *femme, sur laquelle il a acquis un certain pouvoir (Gn 3,14ss).

3. *Les combats de la Bête contre l'homme*

a) Les bêtes, fléaux de Dieu. — Cette guerre se situe d'abord au niveau temporel : les bêtes malfaisantes s'en prennent à l'humanité pécheresse. Mais elles n'agissent pas en pleine indépendance ; Dieu sait tourner leur action à ses fins ; elles sont les artisans de son *jugement contre l'Égypte (Ex 7,26—8,28; 10,1-20; Sg 16,1-12) ; elles exécutent ses *malédictions contre son peuple infidèle (Dt 28,26.42; Lv 26,22; cf Jr 15,3). Aussi le cliché des villes abandonnées, livrées aux bêtes sauvages, sert-il à évoquer le châtiment des collectivités humaines (Is 34,11s; Jr 9,10; 10,22; 49,33; 50,39; 51,37; So 2,14s...). Au désert, des serpents brûlants mordent ceux qui murmurent (Nb 21, 5-7) ; en Terre promise, les sauterelles dévorent les récoltes, terrible armée dont l'invasion annonce le *Jour de Yahweh (Jl 1—2). Aussi retrouve-t-on des sauterelles symboliques parmi les fléaux eschatologiques, étranges cavaliers qui dévastent l'humanité pécheresse (Ap 9,3-10; cf Na 3,15ss; Jr 51, 27). A leur tête marche l'Ange de l'Abîme (Ap 9, 11), et nul ne leur échappera, s'il n'est marqué pour le salut (Ap 9,4; cf 7,3).

b) Les triomphes de la Bête. — Mais la Bête a d'autres triomphes. Sous son couvert, *Satan se fait adorer des hommes. Dans leur aveuglement, ceux-ci se prosternent devant « toutes sortes d'images de reptiles et d'animaux répugnants » (Ez 8,10). Proscrite d'Israël par la Loi (Dt 4,16ss), cette forme d'*idolâtrie fait des ravages chez les peuples païens (Sg 11,15; 12,24; 13,10.14; Rm 1, 23), attirant sur eux les rigueurs de la *colère divine (Sg 16,1-9; Rm 1,24ss). Plus encore : la Bête s'incarne en quelque sorte dans les grands empires païens qui entreprennent de dominer le monde, font la guerre au peuple de Dieu et manifestent une arrogance sacrilège (Dn 7,2-8). Ainsi reprend ici-bas le combat primordial, puisque c'est du Dragon, prince de ce *monde, que la Bête en question tient son pouvoir (Ap 13,4). En face du Christ-Roi, elle se dresse comme l'*Antichrist, blasphémant, persécutant les Saints et se faisant adorer (Ap 13,1-9) et nul n'a le droit de vivre ici-bas s'il n'est marqué à son chiffre (Ap 13,16ss; *nombre). Cette prétention de l'empire totalitaire n'est pas seulement le fait d'Antiochus Épiphane ou de la Rome païenne : on la verra renaître tout au long de l'histoire de l'Église.

c) La défaite de la Bête. — Mais ce triomphe de la Bête n'est qu'apparent et momentané. Dès l'AT s'affirme la *victoire des croyants. Pour Israël au désert, Moïse dresse le signe du Serpent d'airain (Nb 21,9), et quiconque le regarde reste en vie (Sg 16,6). Face à la zoolâtrie des païens, Israël sait défendre sa foi au seul Dieu vivant (Dn 14, 23-42). Il affronte sans faiblir le péril des lions, et Dieu l'en délivre (Dn 6) ; car quiconque se fie à Dieu est gardé par ses *anges, et il peut fouler aux pieds les bêtes malfaisantes (Ps 91,11-13). Ces victoires anticipées annoncent celle de Jésus : quand celui-ci a repoussé Satan (Mt 4,1-11 p), il demeure au désert « avec les bêtes sauvages », servi par les anges (Mc 1,13). Aussi peut-il communiquer à ses disciples « le pouvoir de fouler aux pieds serpents, scorpions, et toute puissance de l'ennemi » (16,17s), car Satan est maintenant tombé du ciel, et les *démons mêmes sont soumis aux envoyés de Jésus (cf Lc 10,17ss). Si la défaite de la Bête n'est pas encore publique, elle est pourtant chose acquise.

4. *La mort de la Bête.* — Le *jugement qui mettra fin à l'histoire entraînera la consommation de cette défaite : la Bête sera tuée, et son corps livré au feu (Dn 7,11-27). Ainsi se consommera la défaite du Serpent primordial qui est le Diable et Satan (Ap 12,9). Ce sera le dernier combat du Christ (Ap 19,11-16), défendant sa *cité sainte contre les *nations déchaînées (Ap 20,8s). Alors Satan, et la *Mort et l'Hadès, et la Bête et son faux prophète, et tous les adorateurs de la Bête, sectateurs de l'Antichrist, seront jetés ensemble dans l'étang de feu et de soufre, ce qui est la seconde mort (Ap 19,19ss; 20,10.14). Ainsi prendra fin le drame qui s'est ouvert aux origines.

PG

→ animaux — Antichrist AT 1 ; NT 3 — Babel/Babylone 6 — blasphème — démons AT — guerre AT IV — mer 1.2 — nombres II 2 — roi NT II — royaume AT III — Satan III — victoire AT 1 ; NT 2.

BIBLE → écriture III — livre.

BIEN & MAL

« Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon » (Gn 1,31). Cependant, pour hâter la venue du règne eschatologique, le Christ nous fait demander dans le Pater : « Délivrez-nous du mal » (Mt 6,13). L'opposition de ces deux formules pose au croyant de nos jours un problème dont la Bible elle-même offre des éléments de solution : d'où vient le mal dans ce monde créé bon ? quand et comment sera-t-il vaincu ?

I. Le bien et le mal dans le monde

1. Pour celui qui les voit ou les expérimente, *certaines choses sont subjectivement bonnes ou mauvaises*. Le mot hébreu *ṭôb* (traduit indifféremment par les mots grecs *kalos* et *agathos*, beau et bon [cf Lc 6,27.35]) désigne primitivement les personnes ou les objets provoquant des sensations agréables ou l'euphorie de tout l'être : un bon repas (Jg 19,6-9; 1 R 21,7; Rt 3,7), une belle jeune fille (Est 1,11), des gens bienfaisants (Gn 40,14), bref tout ce qui procure le bonheur ou facilite la *vie dans l'ordre physique ou psychologique (cf Dt 30,15) ; au contraire, tout ce qui conduit à la *maladie, à la *souffrance sous toutes ses formes, et surtout à la *mort, est mauvais (hb. *ra'* ; gr. *ponèros* et *kakos*).

2. *Peut-on aussi parler d'une bonté objective des créatures* au sens où l'entendaient les Grecs ? Ceux-ci imaginaient pour chaque chose un archétype à imiter ou à réaliser ; ils proposaient à l'homme un idéal, le *kalos-kagathos* qui, possédant en lui-même toutes les qualités morales, esthétiques et sociales, est épanoui, agréable et utile à la *cité. Dans cette optique particulière, comment concevoir le mal ? Comme une imperfection, une pure négativité, une absence de bien ? ou au contraire comme une réalité ayant son existence propre et dérivant de ce principe mauvais qui jouait un grand rôle dans la pensée iranienne ? Quand la Bible attribue une réelle bonté aux choses, elle ne l'entend pas ainsi. En disant : « Dieu vit que c'était bon » (Gn 1,4...), elle montre que cette bonté ne se mesure pas en fonction d'un Bien abstrait, mais par rapport au Dieu créateur qui, seul, donne aux choses leur bonté.

3. *La bonté de l'homme* constitue un cas particulier. En effet, elle dépend en partie de lui-même. Dès la *création, Dieu l'a placé devant « l'*arbre de la *connaissance du bien et du mal », lui laissant la possibilité d'obéir et de jouir de l'arbre de vie, ou de désobéir et d'être entraîné dans la mort (Gn 2,9.17), *épreuve décisive de la *liberté qui se répète pour tout homme. S'il rejette le mal et fait le bien (Is 7,15; Am 5,14; cf Is 1,16s), observant la *loi de Dieu et se conformant à sa *volonté (cf Dt 6,18; 12,28; Mi 6,8), il sera bon et lui plaira (Gn 6,8) ; sinon il sera mauvais et lui déplaira (38,7). *Responsable, il fera en conscience son choix, qui déterminera sa qualification morale et, par suite, sa destinée.

4. Or, séduit par le Mauvais (cf *Satan), *l'*homme a dès l'origine choisi le mal*. Il a cherché son bien dans des créatures « bonnes à manger et séduisantes à voir » (Gn 3,6), mais en dehors de la *volonté de Dieu, ce qui est l'essence même du *péché. Il n'a trouvé là que les fruits amers de la souffrance et de la mort (Gn 3,16-19). A la suite de son péché, le mal s'est donc introduit dans le monde, puis il y a proliféré. Les fils d'*Adam sont devenus si mauvais que Dieu se repent de les avoir faits (Gn 6,5ss) : nul qui fasse le bien ici-bas (Ps 14,1ss; Rm 3,10ss). Telle est l'expérience de l'homme : il se sent frustré dans ses désirs insatiables (Qo 5,9ss; 6,7), empêché de jouir pleinement des biens de la terre (Qo 5,14; 11,2-6), incapable même de « faire le bien sans jamais pécher » (Qo 7,20), car le mal sort de son propre *cœur (Gn 6,5; Ps 28,3; Jr 7,24; Mt 15,19s). Il est atteint dans sa liberté (Rm 7,19), esclave du péché (6,17) ; sa raison même est atteinte : viciant l'ordre des choses, il appelle le bien mal et le mal bien (Is 5,20; Rm 1,21-25). Finalement, blasé et déçu, il s'aperçoit que « tout est vanité » (Qo 1, 2) ; il expérimente durement que « le monde entier gît au pouvoir du Mauvais » (1 Jn 5,19; cf Jn 7,7). Le mal, en effet, n'est pas une simple absence de bien, c'est une force positive qui asservit l'homme et corrompt l'univers (Gn 3,17s). Dieu ne l'a pas créé, mais maintenant qu'il est apparu, il s'oppose à lui. Une *guerre incessante commence, qui durera aussi longtemps que l'histoire : pour sauver l'homme, le Dieu tout-puissant devra triompher du Mal et du Mauvais (Ez 38—39; Ap 12, 7-17).

II. Dieu seul est bon

1. *La bonté de *Dieu* est une révélation capitale de l'AT. Ayant connu le mal à son paroxysme durant la servitude d'Égypte, Israël découvre le bien en Yahweh son *libérateur. Dieu l'arrache à la mort (Ex 3,7s; 18,9), puis le conduit à la *Terre promise, ce « bon pays » (Dt 8,7-10) « où coulent le *lait et le miel », et « sur lequel Yahweh a constamment les yeux ». Israël y trouvera le bonheur (cf Dt 4,40), s'il reste fidèle à l'*Alliance (Dt 8, 11-19; 11,8-12.18-28).

2. *Dieu pose une condition à ses dons.* — Israël, comme Adam au paradis, se voit placé en face d'un choix qui déterminera son destin. Dieu met devant lui la *bénédiction et la *malédiction (Dt 11,26ss), car le bien physique et le bien moral sont également liés à Dieu : si Israël « oubliait Yahweh », cessait de l'aimer, n'observait plus les commandements et rompait l'Alliance, il serait immédiatement privé de ces biens terrestres (Dt 11,17) et renvoyé en servitude, tandis que sa terre deviendrait un *désert (Dt 30,15-20; 2 R 17,7-23; Os 2,4-14). De cette doctrine fondamentale de l'*alliance, Israël expérimente la vérité au cours de son histoire : comme dans le drame du paradis, l'expérience du malheur suit celle du péché.

3. *Le bonheur des impies et le malheur des justes.* — Or, voici que, sur un point capital, la doctrine semble prise en défaut : Dieu ne paraît-il pas favoriser les *impies et laisser les bons dans le malheur ? Les *justes souffrent, le *Serviteur de Yahweh est persécuté, les *prophètes sont mis à mort (cf Jr 12,1s; 15,15-18; Is 53; Ps 22; Jb 23—24). Douloureuse et mystérieuse expérience de la *souffrance, dont le sens n'apparaît pas d'emblée. Par elle pourtant, les *pauvres de Yahweh apprennent peu à peu à se détacher des « biens de ce *monde », éphémères et instables (So 3, 11ss; cf Mt 6,19ss; Lc 12,33s), pour trouver leur *force, leur *vie et leur bien en Dieu qui seul leur reste, quand tout est perdu, et auquel ils adhèrent par une *foi et une *espérance héroïques (Ps 22,20; 42,6; 73,25; Jr 20,11). Certes ils sont encore soumis au mal, mais ils ont avec eux leur Sauveur, qui triomphera au jour du *salut ; alors ils recevront ces biens que Dieu a promis à ses fidèles (Ps 22,27; Jr 31,10-14). En toute vérité, Dieu « seul est bon » (Mc 10,18 p).

III. Dieu triomphe du mal

En se révélant comme Sauveur, Dieu annonçait déjà sa future *victoire sur le mal. Encore fallait-il que celle-ci s'affirmât sous une forme définitive, en rendant l'homme bon et en le soustrayant au pouvoir du Mauvais (1 Jn 5,18s), « prince de ce *monde » (Lc 4,6; Jn 12,31; 14,30).

1. Certes *Dieu avait déjà donné la *Loi*, qui était bonne et destinée à la vie (Rm 7,12ss) : s'il pratiquait les commandements, l'homme ferait le bien et obtiendrait la vie éternelle (Mt 19,16s). Mais cette Loi restait par elle-même inefficace, tant que le *cœur de l'homme, prisonnier du péché, n'était pas changé. Vouloir le bien est à la portée de l'*homme, mais non pas l'accomplir : il ne fait pas le bien qu'il veut, il fait le mal qu'il ne veut pas (Rm 7,18ss). La convoitise l'entraîne comme malgré lui, et la Loi, faite pour son bien, tourne finalement à son mal (Rm 7,7.12s; Ga 3,19). Cette lutte intérieure le laisse infiniment malheureux ; qui le délivrera donc ? (Rm 7,14-24).

2. *Seul « *Jésus-Christ notre Seigneur »* (Rm 7,25) peut atteindre le mal à sa racine, en triomphant de lui dans le cœur même de l'homme (cf Ez 36, 26s). Il est le nouvel *Adam (Rm 5,12-21), sans péché (Jn 8,46), sur qui Satan n'a aucun pouvoir. Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort de la *Croix (Ph 2,8), il a donné sa vie afin que ses brebis trouvent pâture (Jn 10,9-18). Il s'est fait « *malédiction pour nous afin que par la foi nous recevions l'Esprit promis » (Ga 3,13s).

3. *Les fruits de l'Esprit.* — C'est ainsi qu'en renonçant à la vie et aux biens terrestres (He 12,2) et en nous envoyant l'Esprit-Saint, le Christ nous a procuré les « bonnes choses » que nous devons demander au Père (Mt 7,11; cf Lc 11,13). Il ne s'agit plus des biens matériels, comme ceux qui étaient promis jadis aux Hébreux ; ce sont les « *fruits de l'Esprit » en nous (Ga 5,22-25). Désormais, transformé par la *grâce, l'homme peut « faire le bien » (Ga 6,9s) ; « faire de bonnes *œuvres » (Mt 5,16 ; 1 Tm 6,18s; Tt 3,8.14), « vaincre le mal par le bien » (Rm 12,21). Pour devenir capable de ces biens nouveaux, il doit passer par le dépouillement, « vendre ses biens » et *suivre le Christ (Mt 19,21), « se renoncer à soi-même et porter sa croix avec lui » (Mt 10,38s; 16,24ss).

4. *La victoire du bien sur le mal.* — En choisissant de vivre ainsi avec le Christ pour obéir aux impulsions de l'Esprit-Saint, le chrétien se désolidarise de l'option d'Adam. Aussi le mal moral est-il vraiment vaincu en lui. Certes, ses conséquences physiques et psychologiques demeurent aussi longtemps que durera le monde présent, mais il se glorifie de ses tribulations, acquérant par elles la *patience (Rm 5,4), estimant que « les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la *gloire qui doit se révéler » (8,18). Ainsi il est déjà, par la foi et l'espérance, en possession des *richesses incorruptibles (Lc 12, 33s) qui sont accordées par la *médiation du Christ, « Grand Prêtre des biens à venir » (He 9,11; 10,1). Ce n'est qu'un commencement, car croire n'est pas *voir ; mais la foi garantit les biens espérés (He 11,1), ceux de la *patrie meilleure (He 11,16), ceux du monde nouveau que Dieu créera pour ses élus (Ap 21,1ss). *JdV*

→ Babel/Babylone 3 — chemin II — cité AT 3 ; NT 2 — conscience — croissance 2 a — épreuve/tentation — fruit III — goûter 1 — guerre — haine III 3 — langue 1 — lumière & ténèbres NT II — malédiction — mensonge III — monde — œuvres NT I 3 — péché — persécution — responsabilité — rétribution — sagesse AT I 2, II 1 ; NT III 2 — Satan — souffrance — vengeance — vertus & vices.

BIENS → béatitude — bénédiction — bien & mal II III 3.4 — héritage — richesse.

BLANC

Dans le monde de la Bible, le blanc accompagne les fêtes et manifestations joyeuses des humains. Il évoque l'innocence, la *joie, la pureté ; il suscite l'émerveillement. Coûleur de *lumière et de *vie, le blanc s'oppose au noir, couleur de ténèbres, de deuil. La Bible utilise ces divers sens (Qo 9, 8; Si 43,18) mais leur donne une dimension nouvelle, eschatologique ; le blanc est la marque des êtres associés à la *gloire de Dieu : êtres célestes ou êtres transfigurés.

1. *Les êtres célestes.* — C'est l'Apocalypse qui, dans la description du monde céleste, revient avec le plus d'insistance sur le blanc et souligne ainsi son sens eschatologique : caillou (Ap 2,17), nuée (14, 14), cheval (19,11), trône (20,11). Mais toute la Bible, AT et NT, met en relief l'éclat, la blancheur des êtres venus du ciel : qu'il s'agisse de l'homme vêtu de blanc d'Ez 9,2 ou des anges, messagers de Dieu, au « vêtement éblouissant » (Lc 24,4 p; Ac 10,30), des 24 vieillards de la cour céleste (Ap 4,4) ou du « Fils d'homme » (Ap 1,13s), du Christ lui-même, qu'annonçait l'Ancien des jours « au vêtement blanc comme la neige, aux cheveux purs comme de la laine » (Dn 7,9).

2. *Les êtres transfigurés.* — Couleur céleste du Christ, le blanc n'apparaît pas durant sa vie terrestre sauf au moment privilégié de la *Transfiguration, où ses *vêtements même « deviennent resplendissants d'une telle blancheur qu'aucun foulon ne peut blanchir de la sorte » (Mc 9,3 p). Le blanc est, de la même manière, la couleur des êtres transfigurés, des saints qui, purifiés de leur péché (Is 1,18; Ps 51,9), blanchis dans le sang de l'Agneau (Ap 7,14), participent à l'être glorieux de Dieu (7,9-13). Ils forment la « blanche escorte » du vainqueur (3,4s), foule immense et triomphante qui clame sa joie dans une éternelle fête de lumière : l'Agneau s'unit à l'Épouse revêtue de « lin d'une blancheur éclatante » (19,1-14).

La liturgie baptismale a de tout temps adopté le lin blanc comme vêtement (cf Lv 6,3) et elle impose un chrémeau blanc au nouveau baptisé qui, par la grâce, participe à la gloire de l'état céleste avec l'innocence et la joie qu'il entraîne. *GB*

→ gloire — joie — lumière — pur — vêtement II 4.

BLASPHÈME

Toute injure adressée à un homme mérite d'être punie (Mt 5,22). Combien plus le blasphème, insulte faite à Dieu lui-même ! Il est l'inverse de l'*adoration et de la *louange que l'homme doit à Dieu, le signe par excellence de l'*impiété humaine.

AT

La présence d'un seul blasphémateur dans *le peuple de Dieu* suffit à souiller la communauté entière. C'est pourquoi la Loi dit : « Quiconque blasphème le *Nom de Yahweh mourra, toute la communauté le lapidera » (Lv 24,16; cf Ex 20,7;

22,27; 1 R 21,13). Plus souvent, le blasphème se trouve sur les lèvres des païens, qui insultent le Dieu vivant lorsqu'ils s'attaquent à son peuple : un Sennachérib (2 R 19,4ss.16.22; Tb 1,18), un Antiochus Épiphane (2 M 8,4; 9,28; 10,34; Dn 7, 8.25; 11,36), dont s'inspire sans doute le portrait de Nabuchodonosor dans le livre de Judith (Jdt 9,7ss). De même les Édomites qui applaudissent à la ruine de Jérusalem (Ez 35,12s) et les païens qui insultent l'Oint de Yahweh (Ps 89,51s). A ceux-là, Dieu se réserve d'appliquer lui-même le châtiment mérité : Sennachérib tombera par l'épée (2 R 19,7.28.37) comme Antiochus, la *Bête satanique (Dn 7,26; 11,45; cf 2 M 9), et le pays d'Édom sera réduit en désert (Ez 35,14s). Le peuple de Dieu doit d'ailleurs se garder de provoquer lui-même les blasphèmes des païens (Ez 36,20; Is 52, 5) car Dieu tirerait *vengeance de cette profanation de son Nom.

NT

1. Le même drame se renoue dans le NT autour de *la personne de Jésus*. Lui qui honore le *Père, il est accusé par les *Juifs de blasphème parce qu'il se dit *Fils de Dieu (Jn 8,49-59; 10,31-36), et c'est pour cela qu'il sera condamné à mort (Mc 14,64 p; Jn 19,7). En réalité, cet aveuglement même consomme le péché des Juifs, car ils déshonorent le Fils (Jn 8,49) et, à la croix, ils l'accablent de blasphèmes (Mc 15,29 p). Si ce n'était là qu'une erreur sur l'identité du *Fils de l'Homme, ce serait un péché rémissible (Mt 12, 32) au titre de l'ignorance (Lc 23,34; Ac 3,17; 13, 27). Mais c'est une méconnaissance plus grave, car les ennemis de Jésus attribuent à *Satan les signes qu'il accomplit par l'Esprit de Dieu (Mt 12, 24.28 p) : il y a donc blasphème contre l'*Esprit, qui ne peut être remis ni en ce monde ni en l'autre (Mt 12,31s p) puisque c'est un refus volontaire de la *révélation divine.

2. Le drame se poursuit maintenant autour de *l'*Église de Jésus-Christ*. Paul était un blasphémateur quand il la persécutait (1 Tm 1,13) ; quand il prêche ensuite le *Nom de Jésus, les Juifs s'opposent à lui avec des blasphèmes (Ac 13,45; 18, 6). Leur opposition garde donc le même caractère qu'au Calvaire. Il s'y joint bientôt l'hostilité de l'empire romain persécuteur, nouvelle manifestation de la *Bête à la bouche pleine de blasphèmes (Ap 13,1-6), nouvelle *Babylone parée de titres blasphématoires (Ap 17,3). Enfin les faux docteurs, maîtres d'*erreur, introduisent le blasphème jusque parmi les fidèles (2 Tm 3,2; 2 P 2, 2.10.12), au point qu'il devient parfois nécessaire de les livrer à Satan (1 Tm 1,20). Les blasphèmes des hommes contre Dieu cheminent ainsi vers un paroxysme qui coïncidera avec la crise finale, en dépit des signes annonciateurs du *Jugement divin (Ap 16,9.11.21). En face de cette situation, les chrétiens se détourneront de l'exemple des *Juifs infidèles « à cause de qui le Nom de Dieu est blasphémé » (Rm 2,24). Ils éviteront tout ce qui provoquerait les insultes des païens contre Dieu ou contre sa Parole (1 Tm 6,1; Tt 2,5). Leur bonne conduite doit amener les hommes à « glorifier le Père qui est dans les cieux » (Mt 5,16). *RD*

→ impie — malédiction — nom AT 3 — parole humaine 1.

BOIS → arbre 3 — Croix I, II 3.

BOISSON → coupe — eau — faim & soif — lait — nourriture — sang AT 2 — vin.

BONHEUR → béatitude — bien & mal II 1.3 — ciel VI — paix — paradis.

BONTÉ → amour — bénédiction — bien & mal — don — douceur 3 — justice *A* I AT 4 — miséricorde — tendresse.

BOUCHE → langue — lèvres — Parole de Dieu — parole humaine.

BRAS & MAIN

Le bras et la main sont normalement l'organe et le signe de l'action, de l'expression, de la relation. Le symbolisme du bras comporte aussi souvent une nuance de *puissance ; celui de la main, l'habileté, la possession.

1. *Le bras et la main de Dieu*. — La main de Dieu a fait le ciel et la terre (Is 66,2). Comme la main du potier, elle façonne (Jb 10,8; Jr 18,6; cf Gn 2, 7). Ainsi, Dieu révèle la puissance de son bras, voire « son bras » absolument (Is 53,1), dans la création (Jr 32,17), et dans l'histoire (Dt 4,34; Lc 1,51). Souvent il agit « à bras étendu et à main forte ». Son « bras de sainteté » (Is 52,10), sa « bonne main » (Esd 7,9), « l'*ombre de sa main » (Is 49,2), sa main levée pour le serment (Dt 32,40), évoquent sa protection puissante (cf Jn 10,29). Dans la main de Dieu, on trouve la sécurité (Sg 3,1; cf Ps 31,

6 = Lc 23,46), et quand la main de Dieu « est sur » un *prophète, c'est pour en prendre possession et comme pour lui communiquer l'Esprit de vision (Ez 1,3...). La main de Dieu n'est pas « trop courte » pour sauver (Is 50,2). Elle peut cependant se faire lourde (Ps 32,4), et frapper (Is 5,25; cf He 10,31), quand a été méprisé l'amour insistant qu'elle témoignait (cf Is 65,2 = Rm 10, 21). Comme la main de Dieu, celle du Christ est toute-puissante (Mc 6,2; cf Jn 10,28); elle possède tout (Jn 3,35); elle est secourable (Mt 8,3).

2. *Le bras et la main de l'homme.* — Comparé à celui de Dieu, le « bras de *chair » est impuissant (2 Ch 32,8; cf Is 40,12; Pr 30,4). Cependant, chez l'homme aussi, le bras est instrument et symbole d'action vigoureuse (Ps 18,35). Le geste de la main exprime le mouvement de l'âme : la joie (2 R 11,12), la détresse (Jr 2,37), la *bénédiction (Gn 48,14), le serment (Gn 14,22), surtout la *prière et l'*adoration (Ps 28,2; 1 Tm 2,8; Jb 31, 27); enfin les mains du suppliant doivent être pures (Ps 24,4; Jc 4,8; cf Is 1,15). Si la main de Dieu « est avec » quelqu'un (cf Lc 1,66), c'est pour le protéger ou pour doter d'une puissance divine le geste de cet homme (Ac 11,21; 5,12). Ainsi, en *imposant les mains, les Apôtres peuvent communiquer l'Esprit de Dieu même (Ac 19,6; cf 1 Tm 4,14). *AR*

→ droite — Esprit de Dieu AT II 2 — force I 1 — imposition des mains — puissance.

BREBIS → Agneau de Dieu — animaux — pasteur & troupeau.

C

CACHER → mystère — Révélation — voir.

CAÏN → Abel — frère AT 1 — haine I 2.

CALAMITÉ

La famille humaine se heurte sans cesse à des malheurs collectifs, elle est toujours surprise par leur soudaineté, leur ampleur, leur déterminisme aveugle. L'écho de cette souffrance résonne dans toute la Bible : *guerre, famines, *déluge, *orages, *feu, *maladie, *mort. A l'homme qui ne peut se contenter de donner à ces phénomènes une explication naturelle, les apocalypses en révèlent la dimension mystérieuse, et révèlent ainsi l'homme à lui-même.

1. *La calamité dans le dessein de Dieu.* — En profondeur comme en surface, la calamité est un déséquilibre. Apparentée au *châtiment, en ce sens qu'elle provient en dernier ressort du *péché de l'homme, elle s'en distingue parce qu'elle atteint la création tout entière et parce qu'elle manifeste plus clairement le visage de *Satan auquel le monde est soumis pour le temps de l'*épreuve (Jb 1,12; Mt 24,22). La calamité est un « coup » (*naga'*, frapper) collectif qui manifeste à quel point le péché est à l'œuvre dans l'histoire humaine (Ap 6; 8,6—11,19).

Guerre, famine, peste, mort, l'Apocalypse ne présente pas ces fléaux comme une simple composante du temps. Car si on remonte, par ses attaches littéraires, vers les apocalypses antérieures, on trouve un courant qui, des derniers livres du judaïsme (Sg 10—19; Dn 9,24-27; 12,1), en passant par les psaumes (Ps 78; 105) et les prophètes (Ez 14; 21; 38; Is 24; So 1,2s), rejoint jusqu'aux fléaux d'*Égypte (Ex 7—10). Alors le sens de la calamité devient net : elle est une pièce de ce grand *jugement qu'est la *Pâque. La libération eschatologique que nous vivons est figurée par la libération de la première Pâque et du premier *Exode.

Envisagée à cette lumière pascale, la calamité se démasque : le moment où triomphe en elle la puissance de mort du péché sonne le début de sa défaite et de la *victoire du Christ. De par l'amour de Dieu qui œuvre dans la *croix, la calamité change de sens (Rm 8,31-39; Ap 7,3; 10,7).

2. *L'homme devant la calamité.* — Si telle est la calamité, l'attitude de l'homme doit être un regard de vérité. Il ne doit pas blasphémer (Ap 16,9) ni se tourner vers quelque idole qui l'en délivrerait (2 R 1,2-17; Is 44,17; 47,13). Il doit y reconnaître un signe du *temps (Lc 12,54ss), l'expression de son *esclavage du péché et l'annonce de la *visite toute proche du Sauveur (Mt 24,33). La calamité, anticipation du *Jour de Yahweh, est un ultimatum en vue de la *conversion (Ap 9,20s), un appel à veiller (Mt 24,44). Mais surtout, elle est le commencement de notre libération totale : « Lorsque cela commencera d'arriver, redressez-vous et relevez la tête, car votre délivrance est proche » (Lc 21, 28).

Dans cette même ligne eschatologique, il est normal que la calamité accompagne le développement de la *Parole dans le monde (Ap 11,1-13), puisqu'elle traduit à sa manière le développement parallèle du mystère de l'*Antichrist. Mais surtout elle doit être vécue par le chrétien dans la certitude d'être aimé (Lc 21,8-19) et dans la puissance du Christ (2 Co 12,9). L'état d'âme proprement eschatologique que doit maintenir en nous la calamité est alors l'attente ; elle témoigne en effet de l'enfantement d'un *monde nouveau et du travail de l'*Esprit qui achemine la création entière vers la *rédemption totale (Mt 24,6ss; Rm 8, 19-23).
JCo

→ châtiments — colère *B* — déluge — jugement AT I 2, II 1 — souffrance — visite.

CALENDRIER → Jour du Seigneur NT III 3 — sabbat — semaine — temps intr. ; AT I ; NT II 3.

CALOMNIE → mensonge I — parole humaine 1 — Satan O.

CANAAN → cité AT 1 — héritage AT — Josué 1 — terre AT II.

CANTIQUE → action de grâces — bénédiction III 5 — gloire V — louange.

CAPTIVITÉ

I. L'ÉPREUVE DE LA CAPTIVITÉ

Dès le début de son histoire, Israël a fait en Égypte l'expérience d'une « captivité originelle », quand la terre qui avait accueilli les Patriarches devint pour leurs descendants une « maison de servitude » (Ex 13,14; Dt 7,8). En rigueur de termes, toutefois, les Hébreux étaient les *esclaves de Pharaon, plutôt que des captifs ou des prisonniers. Par la suite, le peuple de Dieu connut plus d'une fois *la déportation*, pratique qu'Amos dénonce comme un crime (Am 1,6.9) bien qu'elle fût courante dans l'Ancien Orient. Ce fut le sort des tribus du Nord après la ruine de Samarie (2 R 17, 6.23), puis celui de Juda au début du VIe siècle (2 R 24—25). Il s'agissait dans les deux cas de *châtiments qui punissaient les infidélités du peuple de Dieu. Dans le langage traditionnel, la captivité de *Babylone, bien que plutôt déportation ou *exil, demeura la Captivité par excellence.

A côté de ces épreuves collectives, la Bible évoque, dans des contextes variés, le sort d'individus captifs ou prisonniers. Pour certains, la détention est un juste châtiment (cf Mt 5,25; 18, 30), pour d'autres elle est une **épreuve providentielle* (cf Ap 2,10). Ainsi en est-il pour Joseph (Gn 39,20ss), que la Sagesse de Dieu « ne délaissa pas dans ses fers » (Sg 10,14) ; c'est aussi le lot de plus d'un prophète (cf 1 R 22,26ss), celui de Jérémie (Jr 20,2; 32,2s; 37,11-21; 38,6), de Jean-Baptiste (Mt 14,3) ; celui enfin de Jésus qui fut ligoté (Jn 18,12; Mt 27,2) et sans doute jeté en prison. Dans l'Église le même sort attend les Apôtres (Ac 5,18; 12,3ss; 16,23s) ; et Paul, capable d'aller volontairement en captivité (Ac 20,22), pourra le désigner, à la lettre, comme « le prisonnier du Christ » (Ep 3,1; 4,1; cf 2 Co 11,23). Pourtant « la Parole de Dieu ne sera pas enchaînée » (2 Tm 2, 9; cf Ph 1,12ss), et des délivrances merveilleuses (Ac 5,19; 12,7-11; 16,26) illustreront l'impuissance de la prison à retenir captif l'Évangile.

C'est que Dieu se préoccupe des captifs. S'il demande à ses fidèles de « rompre les chaînes injustes » (Is 58,6) et si la visite des prisonniers fait partie des *œuvres de miséricorde (Mt 25, 36.40; cf He 10,34; 13,3), lui-même est plein de sollicitude pour « ses prisonniers » (Ps 69,34), même pour ceux qui, avec mépris, avaient bravé ses ordres (Ps 107,10-16). A son peuple captif surtout, il fait une promesse de *liberté (Is 52,2) qui est comme un avant-goût de l'Évangile (Is 61,1).

II. LA CAPTIVITÉ SPIRITUELLE DU PÉCHEUR

C'est qu'en effet, à travers l'expérience de la captivité temporelle, le peuple de Dieu en discerne une autre, dont la première devient alors un symbole expressif : la captivité des pécheurs. Sur ce plan encore, il y a interférence entre captivité et *esclavage. L'affirmation décisive de Jésus : « Tout homme qui commet le péché est un esclave » (Jn 8,34) a des préludes dans l'AT : Dieu abandonnait le peuple infidèle à ses ennemis (Jg 2,14), il le « livrait au pouvoir de ses crimes » (Is 64,6 LXX) ; d'après l'enseignement des Sages, le *péché constitue une sorte d'aliénation : « Le méchant est pris à ses propres méfaits, dans les liens de son péché il est capturé » (Pr 5,22; cf 11,6).

Pourtant, la profondeur de la détresse humaine dont Jésus devait annoncer la délivrance (cf Lc 4, 18; cf Is 61,1), est surtout révélée par les écrits apostoliques. « Je suis un être de chair, vendu au pouvoir du péché », je suis comme un « captif sous la loi du péché qui est dans mes membres » (Rm 7,14.23) : voilà, selon Paul, la condition de tout homme avant sa *justification. Le péché n'est d'ailleurs pas une abstraction : les pécheurs, en définitive, sont enfermés dans « les filets du diable, qui les rend captifs, asservis à sa volonté » (2 Tm 2,26).

De cette captivité spirituelle, « les filets du shéol » et « les pièges de la mort » (cf Ps 18,6), si redoutables aux hommes (cf He 2,14s), constituent une autre traduction concrète. Aussi l'action libératrice de Jésus s'est étendue jusque-là : après avoir *goûté la *mort, il est « descendu aux enfers »,

afin de proclamer la bonne nouvelle du salut même « aux esprits détenus en prison » (1 P 3,19).

Enfin, Paul n'hésite pas à considérer parfois la *Loi elle-même comme une sorte de « geôle », où « avant l'avènement de la *Foi nous étions enfermés » (Ga 3,23; cf Rm 7,6) : formules excessives peut-être, mais qui aident à mieux comprendre la véritable *libération que nous procure Jésus-Christ.

Que deviennent ces pécheurs libérés par le Christ ? Nouveau paradoxe, ils sont *les « captifs » du Seigneur*. Paul proclame que les esclaves du péché deviennent esclaves de la *justice (Rm 6, 12-23; 1 Co 7,22) ; lui-même se considère comme enchaîné par l'Esprit (Ac 20,22) ; il veut rendre aussi « toute pensée captive pour l'amener à *obéir au Christ » (2 Co 10,5; cf Rm 1,5). En effet, à la manière des généraux antiques, Jésus, dans son cortège victorieux « a emmené des captifs » (Ep 4,8 = Ps 68,19), mais c'est pour leur distribuer ses dons et les associer à sa propre *victoire (cf 2 Co 2,14). *LR*

→ Babel/Babylone 4 — épreuve/tentation AT I 3 — esclave — exil — Exode AT — libération/liberté — péché — Rédemption.

CARMEL (mont) → Élie AT 2 — montagne II 1.

CATÉCHÈSE → disciple — enseigner AT I; NT II — prêcher I 4 — tradition.

CÉLIBAT → charismes 2 — femme NT 2 — mariage NT II — stérilité — sexualité I 2 — virginité.

CENDRE

La cendre, dont la signification originelle est fort discutée, bien que son usage soit répandu dans la plupart des religions antiques, est souvent associée à la poussière (les Septante traduisent plus d'une fois « poussière » par « cendre ») et symbolise à la fois le péché et la fragilité de l'homme.

1. Le *cœur du **pécheur*, d'abord, est semblable à la cendre : Isaïe appelle l'idolâtre un « amateur de cendres » (Is 44,20), et le Sage dit de lui : « Cendres, que son cœur ! Plus misérable que la poussière, sa vie ! » (Sg 15,10). C'est pourquoi le salaire du péché ne peut être que cendre : les orgueilleux se verront « réduits en cendre sur la terre » (Ez 28,18), et les méchants seront piétinés comme cendre par les justes (Ml 3,21). D'ailleurs le pécheur qui, au lieu de s'endurcir dans son orgueil (Si 10,9), prend conscience de sa faute, confesse précisément qu'il n'est que « poussière et cendre » (Gn 18,27; Si 17,32); et pour signifier aux autres et à lui-même qu'il en est convaincu, il s'assoit sur la cendre (Jb 42,6; Jon 3,6; Mt 11, 21 p) et s'en couvre la tête (Jdt 4,11-15; 9,1; Ez 27,30).

2. Mais ce même symbole de pénitence sert aussi à exprimer la *tristesse de l'homme anéanti par le ***malheur***, sans doute parce qu'on suppose un lien entre le malheur et le péché. Thamar méprisée (2 Sm 13,19) se couvre de cendre ; de même les Juifs menacés de mort (Est 4,1-4; cf 1 M 3,47; 4,39). L'homme veut ainsi montrer l'état auquel il a été réduit (Jb 30,19) et va même jusqu'à se nourrir de cendre (Ps 102,10; Lm 3,16). Mais c'est avant tout quand le frappe un deuil qu'il expérimente son néant, et il l'exprime alors en se couvrant de poussière et de cendre : « Fille de Sion, revêts le sac, roule-toi dans la cendre, fais un deuil » (Jr 6,26).

Se couvrir de cendre, c'est donc réaliser une sorte de *confession publique mimée (cf la liturgie du Mercredi des cendres) : par le langage de cette matière sans vie qui retourne en poussière, l'homme se reconnaît pécheur et fragile, prévenant par là le jugement de Dieu et attirant sa miséricorde. A celui qui avoue ainsi son néant, se fait entendre la promesse du Messie qui vient triompher du péché et de la mort, « consoler les affligés et leur donner, au lieu de cendre, un diadème » (Is 61,2s). *GB*

→ péché III 3 — pénitence/conversion AT I 2.

CÈNE → Alliance NT I — eucharistie — Pâque II — repas III.

CÉSAR → Antichrist NT 3 — autorité NT I 2, II 3 — Babel/Babylone 6 — nombres II 2 — roi NT I.

CHAIR

La condition charnelle de l'homme semble aux yeux de certains une infériorité, et même un mal. Cette pensée ne relève que très indirectement de la Bible. Celle-ci en effet ne considère jamais la chair comme intrinsèquement mauvaise ; son juge-

ment s'éclaire non à quelque spéculation philosophique sur la nature humaine, mais à la lumière de la révélation : la chair a été créée par Dieu, la chair a été assumée par le Fils de Dieu, la chair est transfigurée par l'Esprit de Dieu, et c'est pourquoi le chrétien peut dire : « Je crois à la *résurrection de la chair ». Des premières aux dernières pages inspirées, la chair (*basar*) désigne la condition de créature ; mais avec Paul ce sens n'est plus unique : la chair peut aussi désigner non une nature mauvaise certes, mais la condition pécheresse de l'homme ; il s'ensuit qu'au bout de cette évolution, ce terme (gr. *sarx*) cache une ambiguïté qu'il importe de déceler.

I. La créature en face de Dieu

Pour le NT comme pour l'AT, l'*homme n'est pas compris comme étant composé de deux éléments distincts : une « matière » (la chair ou le corps) et une « forme » (le corps ou l'âme), qui l'anime ; l'homme est saisi dans l'unité de son être personnel. Dire qu'il est chair, c'est le caractériser par son aspect extérieur, corporel, terrestre, par ce qui lui permet de s'exprimer à travers cette chair qui est son corps, caractérisant la personne humaine en sa condition terrestre.

1. *Dignité de la chair.* — Façonnée par Dieu comme par un tisserand (Jb 10,11; Ps 139,13ss) ou un potier (Gn 2,7; Jr 1,5; Jb 10,8s), la chair est digne, à ce titre, de notre admiration (Qo 11, 5; 2 M 7,22s) ; qu'elle soit un élément de notre être corporel — chair et sang (Si 14,18; Mt 16, 17), os et chair (Gn 2,23; Lc 24,39), cœur et chair (Ps 84,3; 73,26) — ou qu'elle désigne l'ensemble du *corps, par exemple quand il est malade (Ps 38,4; Ga 4,14), souffrant (2 Co 12,7), livré aux tribulations (1 Co 7,28), on ne discerne jamais quelque trace de mépris à son égard ; au contraire, on ne peut la haïr (Ep 5,28s). Ainsi Ézéchiel en fait-il l'éloge définitif quand il annonce que Dieu donnera à Israël, en place de son *cœur durci, pétrifié, « un cœur de chair » (Ez 36,26), docile et accueillant.

2. *La personne corporelle.* — Dignité encore plus radicale, la chair peut aussi désigner l'homme en sa totalité concrète. Le sémite, comme il le fait avec le terme *âme, parle objectivement de « toute chair » pour désigner la création animée tout entière (Gn 6,17; Ps 136,25; Si 40,8), l'humanité (Is 40,5s = Lc 3,6; Jl 3,1 = Ac 2,17; Mc 13,20; Jn 17,2). Il peut encore indiquer par elle le fond de la personne ; ainsi Adam voit dans la *femme que Dieu lui amène un autre lui-même ; mais il ne dit pas qu'elle a comme lui une âme, il s'écrie : « Celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair » (Gn 2,23; cf Si 36,24). Ces derniers mots expriment la conscience d'une communion profonde, qui pourra s'étendre à toute parenté (Gn 29,14; 37, 27; Rm 9,3), et plus spécialement à l'être nouveau, la « chair unique » que deviennent les époux (Gn 2,24 = Mt 19,5 p; 1 Co 6,16; Ep 5,31). On comprend dès lors que le même terme puisse signifier la personne elle-même, le « moi » (Qo 4,5; 5,5; 2 Co 7,5) et jusqu'à ses activités d'ordre psychologique, avec une nuance corporelle certes, mais nullement péjorative : la chair souffre (Jb 14,22), a peur (Ps 119,120), languit de désir (Ps 63,2) ou crie de joie (Ps 84,3) ; elle vit de l'enseignement des sages (Pr 4,22) ; elle est même douée de volonté (Jn 1,13).

3. *La condition terrestre.* — Désigner l'homme concret par sa chair, c'est enfin manifester son origine terrestre. La nuance s'impose quand le terme est employé en contraste avec le monde céleste de Dieu et de l'esprit.

a) La créature. — Hormis *Dieu, tout est chair, même l'ange (Ez 10,12) ; pas plus que de nombreux Pères de l'Église, Jude (7) ne trouve de difficulté dans cette affirmation : il se contente de préciser que la chair angélique est différente de la nôtre. Dès lors, rien d'offensant non plus à qualifier « selon la chair » les patriarches (Rm 9, 5), notre père Abraham (Rm 4,1) ou les maîtres temporels (Col 3,22 = Ep 6,5). De même, vivre « dans la chair » (2 Co 10,3; Ga 2,20; Ph 1,22ss; 1 P 4,1s), c'est simplement vivre ici-bas, c'est être visible (Col 2,1), concrètement présent (Col 2,5). Pour désigner les jours de la vie terrestre de Jésus (1 Jn 4,2; He 5,7), on dit qu'il prit chair et sang (He 2,14).

b) Finitude et impuissance. — Ordinairement, qui dit chair dit fragilité de créature. « Toute chair est comme l'herbe... mais la parole de Dieu demeure à jamais » (Is 40,6s). La chair est à l'*esprit ce que le terrestre est au céleste ; ainsi Jésus-Christ, « issu de la lignée de David selon la chair, a été établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté » (Rm 1,3s; cf 1 Tm 3, 16). Créature, l'homme est impuissant par lui-même à entrer dans le Royaume de Dieu : « Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'esprit est esprit » (Jn 3,6; cf 1 Co 15,50). « Chair et sang », l'homme ne peut pas davantage con-

naître par lui-même les réalités divines (Mt 16,17; cf Ga 1,16; Ep 6,12), et s'il prétend les juger par sa raison il se montre un « sage selon la chair » (1 Co 1,26). En toute vérité, « c'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien » (Jn 6,63), par exemple pour reconnaître derrière le rite eucharistique la personne du Sauveur.

Telle est la condition terrestre que le *Fils de Dieu a voulu prendre ; selon le mot de Jean, « le Verbe devint chair » (Jn 1,14), homme véritable de ce monde-ci, avec ses limites ; mais aussi homme en qui le croyant reconnaît le Sauveur et le Fils de Dieu (1 Jn 4,2; 2 Jn 7), et dont il accepte de manger la chair et le sang en vue de la vie éternelle (Jn 6,53-58).

4. *Le monde de la chair.* — Ainsi, par sa chair qui n'est que « poussière » (Gn 3,19; Qo 12,7), l'homme appartient au monde terrestre ; par le souffle que Dieu lui prête, il est en relation avec le monde céleste. Cette double appartenance a conduit les écrivains juifs à distinguer le monde des esprits et celui de la chair ; ainsi sous la plume du traducteur grec de la Bible : « Le Dieu des esprits qui animent toute chair » devient « le Dieu des esprits *et* de toute chair » (Nb 16,22; 27,16), comme He 12,9 opposera « le Père des esprits » aux « pères selon la chair ». Ce dualisme cosmique cependant ne doit pas être confondu avec un dualisme anthropologique selon lequel l'homme unit en lui les deux mondes de l'esprit et de la chair comme deux substances composantes. Il convient d'interpréter correctement deux textes qui semblent faire exception. En Rm 7,25, la raison qu'évoque Paul n'est pas comme chez les Grecs une faculté maîtresse d'elle-même, mais une spectatrice impuissante face au désordre du péché incrusté dans la chair. En Mt 26,41 p, l'esprit « magnanime » n'est pas une partie de l'homme mais un don fait à Dieu (cf Ps 51,14). Nulle part la chair n'est un des éléments du « composé » que serait l'homme. Le dualisme anthropologique ne sera adopté dans le monde juif que vers le IIe/IIIe siècle, avec le rabbinisme naissant.

II. Le pécheur devant Dieu

Il existe cependant un dualisme d'un autre ordre, le dualisme moral, qui toutefois doit être soigneusement distingué selon le milieu d'où il dérive. Chez certains Grecs, le corps est une prison pour l'âme, d'où il faut chercher à s'évader comme d'une mauvaise situation naturelle. Plus tard, à la suite de la controverse épicurienne, la chair devient le lieu même de la sensualité, s'identifiant avec la *sexualité, considérée comme mauvaise et dégradante pour l'esprit. La gnose licencieuse que combat Jude présente probablement quelque ressemblance avec ces théories épicuriennes (Jude 4.7...) : la chair, mauvaise par nature, doit être vaincue. Si de leur côté les écrivains du judaïsme tardif et du NT prônent semblable lutte, c'est dans une tout autre perspective : la chair — cette condition de créature, en laquelle l'homme a mis sa confiance — finit par caractériser un monde où règne l'esprit du mal.

1. *La confiance pécheresse en la chair.* — Isaïe proclame que Dieu doit être notre seul appui : « Les chevaux de l'Égyptien sont chair et non esprit » (Is 31,3) ; Jérémie oppose les deux types de *confiance : « Malheur à l'homme qui se confie en l'homme, qui fait de la chair son appui et dont le cœur s'écarte de Yahweh » (Jr 17,5ss). Et Paul, à leur suite : « Qu'aucune chair ne se glorifie devant Dieu » (1 Co 1,29) ; face aux Juifs qui tirent leur *fierté du privilège de la circoncision (Rm 2,25-29; Ga 6,12ss), Paul ne veut tirer sa *gloire que du Christ (Ph 3,3s). Aussi, bien qu'il vive dans la chair, il ne se conduit plus selon la chair (2 Co 10,2s), afin de ne pas se glorifier en elle (2 Co 11,18) ; à cette condition, on ne mérite pas l'épithète de charnel (1 Co 3,1.3; 2 Co 1,12), ni dans sa volonté (2 Co 1,17), ni dans sa connaissance du Christ (2 Co 5,16). Car on peut juger le Christ selon la chair, comme Jésus l'a reproché aux Juifs (Jn 8,15) : n'ayant que des yeux de chair (Jb 10,4), ils jugent selon l'apparence (Jn 7,24), transformant leur condition fragile de créature en condition pécheresse. Aussi Jean finira-t-il par qualifier le *monde de pécheur et par dénoncer la convoitise (cf *cupidité) de la chair (1 Jn 2,16). Ce n'est pas là accuser la chair comme telle, mais la volonté de l'homme qui l'a rendue pécheresse. On peut distinguer deux « esprits », du mal et du *bien, chacun ayant un monde sous sa domination et se disputant le cœur de l'homme (ainsi à Qumrân) ; on n'affirme pas pour autant un dualisme naturel, comme si cette lutte devait durer à jamais, l'esprit du bien ne pouvant pas triompher du mal.

2. *La chair pécheresse et l'Esprit de sainteté.* — Cette lutte et cette victoire ont été systématisées par Paul à l'aide du couple chair/esprit. Une telle opposition entre chair et esprit correspond seulement en apparence à celle que mettent les Grecs entre âme et corps, entre pureté et impureté. En

fait, elle s'inspire directement de l'opposition sémitique entre terrestre et céleste, mais elle est transformée par une double expérience : celle de l'*Esprit-Saint qui est donné aux chrétiens et celle du péché auquel la chair nous a entraînés.

a) La lutte entre chair et esprit. — La découverte de l'antithèse littéraire qui caractérise ce combat se fait en deux étapes que marquent les épîtres aux Galates et aux Romains.

Les croyants sont fils d'Abraham par Sara selon l'esprit et non par Agar selon la chair, déclare Paul (Ga 4,21-31). L'AT et le NT se distinguent comme deux périodes contrastées de l'histoire du salut, que caractérisent la *Loi et la *Foi. De là vient la distinction de deux mondes auxquels participe le croyant : la chair apparaît comme le résidu du péché que la Loi a fait multiplier, l'esprit comme la personnification de tout ce qui était bon dans le projet de la Loi et qui fut accompli par le don de l'Esprit. Entre ces deux puissances, l'antagonisme est irréductible au cœur du chrétien (Ga 5,17) : il peut vivre selon la chair, il doit vivre selon l'esprit, d'où le risque continuel de pervertir une situation pourtant établie par l'Esprit-Saint.

Dans les chapitres 7 et 8 de l'ép. aux Romains, Paul montre comment les deux sources de la mort et de la vie sont à l'œuvre. Ces deux puissances qui habitent l'homme successivement (Rm 7,17-20; 8,9ss), déterminent chez le croyant, qui pourtant a éliminé le Péché par le Christ, une double manière de vivre (8,4-17). La possibilité de vivre selon la chair est la trace en nous du Péché, et cela par l'intermédiaire de la chair, jadis habitée par le Péché.

b) La domination de la chair. — Prise pour norme de l'existence, la chair dicte à l'homme sa conduite. Elle acquiert une réelle autonomie, héritant de la puissance du *Péché, avec ses prérogatives, ses désirs ; elle réduit en son esclavage ceux qui obéissent à la « loi du péché » (Rm 7,25). Avec insolence (Col 2,23), elle manifeste alors ses *désirs (Rm 8,5ss), ses convoitises (Rm 13,14; Ga 3,3; 5,13.16s), elle produit des *œuvres mauvaises (Ga 5,19). Telle est l'existence selon la chair (Rm 7,5), au point que l'entendement lui-même devient charnel (Col 2,18; cf 1 Co 3,3) ; de même le corps, de soi neutre : commandé par la chair, il s'appelle « le corps de la chair » (Col 2,11), il s'identifie au « corps de péché » (Rm 6,6), il est véritablement façonné par la « chair de péché » (Rm 8,3).

c) Le triomphe du Christ. — Mais le Péché a été vaincu par le Christ qui, prenant ce « corps de chair » (Col 1,22), a été fait péché (2 Co 5,21) ; venu dans une chair de condition pécheresse, il a condamné le péché dans la chair même (Rm 8,3). Désormais le chrétien a, dans le Christ, crucifié la chair (Ga 5,24) ; la lutte qu'il mène (6,8) n'a pas une issue fatale, mais est une *victoire assurée, dans la mesure où, retrouvant sa condition authentique de créature, le croyant se confie non dans la chair, dans sa faiblesse, mais dans la *force de la mort du Sauveur, source de l'Esprit de vie. *XLD*

→ âme — corps I — Corps du Christ I 1 — cupidité NT 1 — désir II, III — esprit AT 3 — homme — mort — Parole de Dieu NT III — péché — pierre 2 — Résurrection — sang O — sexualité III 2.

CHANT → action de grâces — bénédiction III 5 — joie — louange II, III — prière V 1.

CHAOS → création AT II 2.3 — désert O — mer 1 — vêtement I.

CHARISMES

Le mot charisme est le décalque français du grec *charisma* qui signifie « don gratuit » et se rattache à la même racine que *charis*, « grâce ». Dans le NT, le mot n'a pas toujours un sens technique. Il peut désigner tous les dons de Dieu, qui sont irrévocables (Rm 11,29), notamment ce « don de grâce » qui nous vient par le Christ (Rm 5,15s) et qui s'épanouit en vie éternelle (Rm 6,23). Dans le Christ, en effet, Dieu nous a « comblés de grâce » (Ep 1,6 : *charitoô*) et il nous « accordera toute espèce de don » (Rm 8,32 : *charizô*). Mais le premier de ses dons, c'est l'Esprit-Saint lui-même, qui est répandu dans nos cœurs et y met la charité (Rm 5,5; cf 8,15). L'usage technique du mot *charisma* s'entend essentiellement dans la perspective de cette présence de l'Esprit, qui se manifeste par toutes sortes de « dons gratuits » (1 Co 12,1-4). L'usage de ces dons pose des problèmes qui sont examinés surtout dans les épîtres pauliniennes.

I. L'expérience des dons de l'Esprit

Dès l'AT, la présence de l'*Esprit de Dieu se manifestait, chez les hommes qu'il inspirait, par des *dons extraordinaires allant de la clairvoyance

prophétique (1 R 22,28) aux ravissements (Ez 3,12) et aux enlèvements mystérieux (1 R 18,12). Dans un ordre plus général, Isaïe rattachait aussi à l'Esprit les dons promis au Messie (Is 11,2), et Ézéchiel, le changement des cœurs humains (Ez 36,26s), tandis que Joël annonçait l'universalité de son effusion sur les hommes (Jl 3,1s). Il faut avoir à la pensée ces *promesses eschatologiques pour comprendre l'expérience des dons de l'Esprit dans l'Église primitive : car elle en est l'accomplissement.

1. *Dans les Actes des Apôtres*, l'Esprit se manifeste dès le jour de la *Pentecôte, quand les Apôtres publient dans toutes les *langues les merveilles de Dieu (Ac 2,4.8-11), conformément aux Écritures (2,15-21). C'est le signe que le Christ, exalté par la droite de Dieu, a reçu du Père l'Esprit promis et l'a répandu sur les hommes (Ac 2,33). Par la suite, la présence de l'Esprit se montre de différentes façons : par la répétition des signes de la Pentecôte (Ac 4,31; 10,44ss), notamment après le baptême et l'imposition des mains (Ac 8,17s; 19,6) ; par l'action des *prophètes (11,27s; 15,32; 21,10s), des docteurs (13,1s), des annonciateurs de l'Évangile (6,8ss) ; par les *miracles (6,8; 8,5ss) et les visions (7,55). Ces charismes particuliers sont accordés en premier lieu aux Apôtres, mais on les rencontre aussi chez les gens de leur entourage, parfois en liaison avec l'exercice de certaines fonctions officielles (Étienne, Philippe, Barnabé), toujours destinés au bien de la communauté qui croît sous l'influence de l'Esprit-Saint.

2. *Dans les églises pauliniennes*, les mêmes dons de l'Esprit appartiennent à l'expérience courante. La prédication de l'Apôtre s'accompagne d'Esprit et d'œuvres de *puissance, c'est-à-dire de miracles (1 Th 1,5; 1 Co 2,4) ; il parle lui-même en langues (1 Co 14,18) et il a des visions (2 Co 12,1-4). Les communautés reconnaissent que l'Esprit leur est donné aux merveilles qu'il accomplit dans leur sein (Ga 3,2-5), aux dons les plus divers qu'il leur accorde (1 Co 1,7). Dès le début de son apostolat, Paul tient ces dons de l'Esprit en haute estime ; il se soucie seulement de discerner ceux qui sont authentiques : « N'éteignez pas l'Esprit, ne dépréciez pas les prophéties, mais vérifiez tout : retenez ce qui est bon et gardez-vous de toute espèce de mal » (1 Th 5,19-22). Ces conseils vont prendre plus de développement quand Paul se sera heurté au problème pastoral posé par les charismes.

II. Les charismes dans l'Église

Le problème est posé dans la communauté de Corinthe par l'importance excessive attachée au « parler en *langues » (1 Co 12—14). Cet enthousiasme religieux, qui se traduit par des discours « en diverses langues » (cf Ac 2,4), n'est pas dépourvu d'ambiguïté. L'*ivresse causée par l'Esprit risque d'être confondue par les spectateurs avec l'ivresse du vin (Ac 2,13), voire avec l'extravagance de la folie (1 Co 14,23). Semblable en apparence aux transports enthousiastes que pratiquent les païens dans certains cultes orgiastiques, elle risque même d'entraîner à des inconséquences les fidèles qui ne distingueraient pas l'emprise de l'Esprit divin de ses contrefaçons et qui les exalteraient au point de favoriser le *schisme (1 Co 12). Mais en réglant cette question pratique, Paul élève le débat et propose une doctrine très générale.

1. *Unité et diversité des charismes*. — Les dons de l'Esprit sont des plus divers, comme sont divers les *ministères dans l'Église et les opérations des hommes. Ce qui fait leur *unité profonde, c'est qu'ils viennent de l'unique Esprit, comme les ministères viennent de l'unique *Seigneur, et les opérations, de l'unique *Dieu (1 Co 12,4ss). Les hommes sont, chacun suivant son charisme, les administrateurs d'une *grâce divine unique et multiforme (1 P 4,10). La comparaison du corps humain permet d'entendre plus aisément la référence de tous les dons divins à la même fin : ils sont donnés en vue du bien commun (1 Co 12,7) ; ils concourent ensemble à l'utilité de l'*Église, *Corps du Christ, de même que tous les membres concourent au bien du corps humain, chacun suivant son rôle (12,12-27). La distribution des dons est à la fois l'affaire de l'Esprit (12,11) et l'affaire du Christ qui donne comme il l'entend la grâce divine (Ep 4,7-10). Mais dans l'usage de ces dons, chacun doit songer avant tout au bien commun.

2. *Classification des charismes*. — Paul ne s'est pas soucié de nous donner une classification raisonnée des charismes, bien qu'il les énumère à plusieurs reprises (1 Co 12,8ss.28ss; Rm 12,6ss; Ep 4,11; cf 1 P 4,11). Mais il est possible de reconnaître les divers domaines d'application où les dons de l'Esprit trouvent place. En premier lieu, certains charismes sont relatifs aux fonctions du ministère (cf Ep 4,12) : ceux des *apôtres, des *prophètes,

des docteurs, des évangélistes, des pasteurs (1 Co 12,28; Ep 4,11). D'autres concernent les diverses activités utiles à la communauté : service, enseignement, exhortation, œuvres de miséricorde (Rm 12,7s), parole de sagesse ou de science, foi éminente, don de guérir ou d'opérer des miracles, parler en langues, discernement des esprits (1 Co 12,8ss)...

Ces opérations charismatiques, qui manifestent la présence agissante de l'Esprit, ne constituent évidemment pas des fonctions ecclésiastiques particulières, et l'on peut les rencontrer chez les titulaires d'autres fonctions : ainsi Paul, l'Apôtre, parle en langues et opère des miracles. La *prophétie est tantôt mentionnée comme une activité ouverte à tous (1 Co 14,29ss.39), tantôt présentée comme une fonction (1 Co 12,28; Ep 4,11). Les *vocations particulières des chrétiens sont également fondées sur des charismes : l'un est appelé au célibat, l'autre reçoit un autre don (1 Co 7,7). Enfin, la pratique de la charité, cette première vertu chrétienne, est elle-même un don de l'Esprit-Saint (12,31—14,1). On le voit, les charismes ne sont point chose exceptionnelle, même si certains d'entre eux sont des dons hors série, comme le pouvoir de faire des miracles. Toute la vie des chrétiens et tout le fonctionnement des institutions d'Église en dépendent entièrement. C'est par là que l'Esprit de Dieu gouverne le peuple nouveau sur lequel il a été répandu en abondance, donnant aux uns pouvoir et grâce pour accomplir leurs fonctions, aux autres pouvoir et grâce pour répondre à leur vocation propre et pour être utiles à la communauté, afin que s'édifie le Corps du Christ (Ep 4,12).

3. *Règles d'usage.* — S'il est nécessaire de ne pas « éteindre l'Esprit », il faut néanmoins vérifier l'authenticité des charismes (1 Th 5,19s) et « éprouver les *esprits » (1 Jn 4,1). Ce discernement, qui est lui-même un fruit de la grâce (1 Co 12,10), est essentiel. Paul et Jean posent sur ce point une première règle qui donne un critère absolu : les vrais dons de l'Esprit se reconnaissent à ce que l'on confesse que Jésus est le Seigneur (1 Co 12,3), que *Jésus-Christ, venu dans la chair, est de Dieu (1 Jn 4,1ss). Cette règle permet d'éliminer tout faux prophète, qu'animerait l'esprit de l'*Antichrist (1 Jn 4,3; cf 1 Co 12,3). En outre, l'usage des charismes doit se subordonner au bien commun ; aussi doit-il en respecter la hiérarchie. Les fonctions ecclésiastiques se classent suivant un ordre d'importance, en tête duquel viennent les apôtres (1 Co 12,28; Ep 4,11). Les activités auxquelles peuvent aspirer tous les fidèles doivent elles-mêmes être appréciées, non d'après leur caractère spectaculaire, mais d'après leur utilité effective. Tous doivent rechercher d'abord la charité, puis les autres *dons spirituels. Parmi ceux-ci, la *prophétie vient en premier lieu (1 Co 14,1). Paul s'attarde longuement à montrer sa supériorité sur le parler en langues ; car, tant que l'enthousiasme religieux se manifeste de façon inintelligible, la communauté n'en est pas *édifiée, et cette édification de tous reste l'essentiel (1 Co 14,2-25; cf 1 P 4,10s). Même les charismes authentiques doivent rester soumis à des règles pratiques, pour que règne le bon ordre dans les assemblées religieuses (1 Co 14,33). Aussi Paul donne-t-il à la communauté de Corinthe des consignes à observer strictement (1 Co 14,26-38).

4. *Les charismes et l'autorité ecclésiastique.* — Cette intervention de l'Apôtre dans un domaine où se manifeste l'activité de l'Esprit montre qu'en tout état de cause les charismes restent soumis à l'autorité ecclésiastique (cf 1 Jn 4,6). Tant que les *Apôtres sont vivants, leur pouvoir en cette matière vient de ce que l'apostolat est le premier des charismes. Mais après eux, leurs délégués participent aussi à la même *autorité, comme le montrent les consignes recueillies dans les épîtres pastorales (notamment 1 Tm 1,18—4,16). C'est que ces délégués ont eux-mêmes reçu un don particulier de l'Esprit par l'*imposition des mains (1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6). S'ils ne peuvent posséder le charisme des Apôtres, ils n'en ont pas moins un charisme de gouvernement, qui leur donne le droit de prescrire et d'enseigner (1 Tm 4,11) et que nul ne doit mépriser (1 Tm 4,12). Dans l'Église, tout reste ainsi soumis à une hiérarchie de gouvernement qui est elle-même d'ordre charismatique.

AG & PG

→ Apôtres — Église IV 1.2, VI — enseigner NT II 3 — Esprit de Dieu NT V 2 — exhorter O — grâce IV — langue 2 — maladie/guérison NT II 1 — ministère — miracle III 3 b — Pentecôte II 1 — prophète AT I ; NT II 3 — schisme NT 1 — signe NT II 2 — virginité NT 3.

CHARITÉ → amour — aumône — charismes II 2.3 — communion — conscience 2 — don — faim & soif AT 2 ; NT 3 — humilité III — œuvres NT II 2 — prière IV 4 — unité — veuves 3.

CHASTETÉ → femme NT 2 — mariage NT II — sexualité — stérilité III — virginité — veuves 3.

CHÂTIMENTS

Le royaume de Dieu est sous le signe de la béatitude, et voici que la Bible parle de châtiments divins ; le dessein de Dieu vise à *réconcilier toute créature avec Dieu, et voici l'enfer qui en sépare définitivement. Scandale intolérable, dès que se perd le sens théologal des trois réalités sous-jacentes au châtiment : le *péché, la *colère, le *jugement. Mais grâce à lui, le croyant adore le mystère de l'amour divin qui, par sa patience et sa miséricorde, obtient du pécheur la *conversion.

*Calamités, *déluge, *dispersion, *ennemis, *enfer, *guerre, *mort, *souffrance, tous ces châtiments révèlent à l'homme trois choses : une situation, celle de pécheur ; une logique, celle qui conduit du péché au châtiment ; un visage personnel, celui du Dieu qui juge et qui sauve.

1. *Le châtiment, signe du péché.* — A travers le châtiment qu'elle subit douloureusement, la volonté de la créature pécheresse saisit qu'elle est séparée de Dieu. L'ensemble de la création en fait l'expérience. Le serpent, séducteur et homicide (Gn 3, 14s; Jn 8,44; Ap 12,9s) ; l'homme, découvrant que, « par un seul homme, le *Péché est entré dans le monde et, par le péché, la mort », la souffrance, le *travail pénible (Rm 5,12; Gn 3,16-19) ; les villes châtiées pour leur *incrédulité : Babel, Sodome, Capharnaüm, Jérusalem, Ninive ; les ennemis du peuple de Dieu : Pharaon, l'Égypte, les *nations, même si Dieu s'en sert pour châtier son peuple (Is 10,5) ; le peuple de Dieu lui-même, en qui doit apparaître le mieux la finalité positive du châtiment (Ba 2,6-10.27-35) ; la *Bête et les adorateurs de son image (Ap 14,9ss; 19,20) ; la *création matérielle enfin, assujettie à la vanité à la suite du péché d'Adam (Rm 8,20).

2. *Le châtiment, fruit du péché.* — On peut distinguer trois temps dans la genèse du châtiment. Au point de départ, il y a à la fois le *don de Dieu (création, élection) et le *péché. Puis l'appel de Dieu à la *conversion est refusé par le pécheur (He 12,25), qui pourtant perçoit souvent à travers l'appel l'annonce du châtiment (Is 8,5-8; Ba 2,22ss). Alors, devant un tel *endurcissement, le juge décide de châtier : « Eh bien... » (Os 13,7; Is 5,5; Lc 13,34s).

L'issue du châtiment est double, selon l'ouverture du *cœur : certains châtiments sont « clos » et condamnent — *Satan (Ap 20,10), *Babel (Ap 18), Ananie et Saphire (Ac 5,7-11) —, les autres sont « ouverts » et appellent à la *conversion (1 Co 5,5; 2 Co 2,6). Ainsi le châtiment est un barrage opposé au péché : pour les uns, c'est l'impasse de la condamnation ; pour les autres, c'est l'invitation à « revenir » à Dieu (Os 2,8s; Lc 15,14-20). Mais même alors il demeure condamnation du passé et anticipation de la condamnation définitive, si le cœur ne revient pas à son Dieu.

Ce n'est donc pas le châtiment qui sépare de Dieu, mais le péché dont il est la *rétribution. Il marque avec force que le péché est incompatible avec la *sainteté divine (He 10,29s). Si donc le Christ a connu le châtiment, ce n'est pas en raison de péchés qu'il aurait commis, mais à cause des péchés des hommes qu'il porte et emporte (1 P 2,24; 3,18; Is 53,4).

3. *Le châtiment, révélation de Dieu.* — De par sa logique interne, le châtiment révèle Dieu : il est comme la théophanie appropriée au pécheur. Qui n'accueille pas la *grâce de la *visite divine, se heurte à la sainteté et rencontre Dieu même (Lc 19,41-44). C'est ce que redit sans cesse le prophète : « Alors vous saurez que je suis Yahweh » (Ez 11,10; 15,7). Parce que le châtiment est révélation, c'est le Verbe qui l'exécute (Sg 18,14ss; Ap 19,11-16), et c'est face au crucifié qu'il prend ses vraies dimensions (Jn 8,28).

Ainsi ordonné à la reconnaissance de Yahweh et de Jésus, le châtiment est d'autant plus terrible que celui qu'il atteint est plus proche de Dieu (Lv 10,1ss; Ap 3,19). La même *présence, douce au cœur pur, devient douloureuse à l'endurci, bien que toute *souffrance ne soit pas châtiment.

Plus encore, le châtiment révèle les profondeurs du cœur de Dieu : sa jalousie, dès qu'on est entré dans son *alliance (Ex 20,5; 34,7), sa *colère (Is 9, 11ss), sa *vengeance vis-à-vis de ses *ennemis (Is 10,12), sa *justice (Ez 18), sa volonté de *pardon (Ez 18,31), sa *miséricorde (Os 11,9), enfin son *amour pressant : « Et vous n'êtes pas revenus à moi ! » (Am 4,6-11; Is 9,12; Jr 5,3).

Mais il est un châtiment au cœur de notre histoire, où le tentateur et le péché ont été frappés à mort, c'est la *Croix où éclate la *sagesse de Dieu (1 Co 1,17—2,9). Dans la Croix coïncident la condamnation « close » de Satan, du péché et de la mort, et la souffrance « ouverte », source de vie (1 P 4,1; Ph 3,10).

Cette sagesse avait cheminé à travers toute l'ancienne Alliance (Dt 8,5s; Sg 10—12; He 12,5-13) ; l'*éducation de la liberté n'a pu se faire sans « correction » (Jdt 8,27; 1 Co 11,32; Ga 3,23s). Le châtiment est ainsi lié à la *Loi ; historiquement, cet âge est dépassé, mais psychologiquement bien des chrétiens s'y attardent encore : le châtiment est alors un des liens qui continuent à unir le pécheur à Dieu. Mais le chrétien qui vit de l'Esprit est *libéré du châtiment (Rm 8,1; 1 Jn 4,18). S'il le reconnaît encore permis par l'amour du *Père, c'est en vue de la *conversion (1 Tm 1,20; 2 Tm 2,25). Et, dans notre temps eschatologique, le vrai et unique châtiment, c'est l'*endurcissement final (2 Th 2,10s; He 10,26-29).

Cette proximité du jugement décisif, déjà à l'œuvre, confère au châtiment de l'homme « charnel » valeur de signe : il anticipe la condamnation de tout ce qui ne peut hériter du *Royaume. Mais pour le « spirituel », le jugement est *justification : le châtiment devient alors *expiation dans le Christ (Rm 3,25s; Ga 2,19; 2 Co 5,14) ; volontairement accepté, il fait mourir la *chair pour vivre selon l'*Esprit (Rm 8,13; Col 3,5). *JCo*

→ Babel/Babylone 2 — calamité — captivité I — colère *B* — crainte de Dieu III — déluge — eau II 1.2 — éducation — Égypte 2 — endurcissement II 1 — enfers & enfer AT II ; NT I o — exil I — expiation 1 — feu — guerre AT III 2 ; NT III 2 — impie AT 3 ; NT 3 — jugement AT I 2, II 1 — justice *A* II AT — lèpre 1 — maladie/guérison AT I 2 — malédiction — miséricorde AT I 2 b — mort AT II 1.2 ; NT I, II 1.2 — orgueil 4 — péché I 2 — pénitence/conversion AT I 1, II 3 — persécution I 4 b — prophète AT IV 1 — responsabilité 4 — rétribution — sel 1 — silence 1 — stérilité II — terre AT II 3 c — tristesse AT 2 — vendange 2 — visite AT 1 ; NT 2 — volonté de Dieu AT O, II.

CHEF → autorité — Corps du Christ III 2 — Église V 1 — pasteur & troupeau — roi — tête.

CHEMIN

L'ancien sémite est un nomade. Dans son existence, chemin, voie et sentier jouent un rôle essentiel. Tout normalement, il utilise ce même vocabulaire pour parler de la vie religieuse et morale et l'usage s'en est maintenu dans la langue hébraïque.

I. Les chemins de Dieu

C'est à l'appel de Dieu qu'Abraham s'est mis en route (Gn 12,1-5) ; depuis lors, une immense aventure est commencée, dans laquelle la grande question est de reconnaître les voies de Dieu et de les *suivre. Voies déconcertantes : « Mes voies ne sont pas vos voies », dit le Seigneur (Is 55,8), mais qui aboutissent à des réalisations merveilleuses.

1. *L'*Exode* en est l'exemple privilégié. Le peuple expérimenta alors ce que c'est que de « marcher avec son Dieu » (Mi 6,8) et d'entrer dans son *alliance. Dieu lui-même se met en tête pour frayer la route, sa présence étant concrétisée par la colonne de *nuée ou par la colonne de *feu (Ex 13,21s). La mer ne l'arrête pas : « Sur la mer fut ton chemin, ton sentier sur les eaux innombrables » (Ps 77,20), si bien qu'Israël échappe aux Égyptiens, libéré. Ensuite c'est la marche au désert (Ps 68,8) ; Dieu y combat pour son peuple et le soutient « comme un homme soutient son fils » ; il lui procure nourriture et boisson ; « il cherche un lieu de campement » et veille à ce que rien ne manque (Dt 1,30-33). Mais il intervient aussi pour punir Israël de ses manques de foi. La marche avec Dieu, en effet, est difficile. Le temps du *désert peut être considéré comme un temps d'*épreuve, qui permet à Yahweh de sonder son peuple jusqu'au fond du cœur et de le corriger en conséquence (Dt 8,2-6). C'est pourquoi le chemin de Dieu s'est fait long et sinueux (Dt 2,1s). Mais il ne manque pas d'aboutir : Dieu conduit son peuple au *repos, dans un heureux pays, où Israël comblé bénira Yahweh (Dt 8,7-10). Il devient ainsi manifeste que « les sentiers de Yahweh sont amour et vérité » (Ps 25,10; cf Ps 136), et aussi que « toutes ses voies sont le *Droit » (Dt 32,4).

Le souvenir de l'Exode, ravivé chaque année lors de la Pâque et de la fête des Tentes, marque profondément l'âme d'Israël. Les *pèlerinages (Sichem, Silo, puis Jérusalem) contribuent à ancrer la notion de chemin sacré conduisant au repos de Dieu. Lorsque l'idolâtrie menace de supplanter le yahvisme, *Élie reprend le chemin de l'Horeb. Plus tard, les prophètes idéalisent le temps où Yahweh marchait avec son enfant (Os 11,1ss).

2. *La *Loi.* — Arrivé en Terre promise, Israël n'en doit pas moins continuer à « marcher dans

les voies du Seigneur » (Ps 128,1). Les *connaître est son grand privilège (cf Ps 147,19s). Dieu, en effet, a révélé à son peuple « la voie entière de la connaissance » ; « c'est le livre des préceptes de Dieu, la Loi qui subsiste éternellement » (Ba 3, 37; 4,1). Il faut donc « marcher dans la Loi du Seigneur » (Ps 119,1), afin de se maintenir dans son Alliance et d'avancer vers la lumière, vers la paix, vers la vie (Ba 3,13s). La Loi est le vrai chemin de l'homme, parce qu'elle est le chemin de Dieu.

La désobéissance à la Loi est un égarement (Dt 31,17) qui conduit à la catastrophe. La dernière sanction en sera l'*exil (Lv 26,41), chemin qui va à rebours de l'Exode (Os 11,5). Mais Dieu ne peut se résigner à la déchéance de son peuple (Lv 26,44s) ; de nouveau, il faut « préparer dans le désert une route pour Yahweh » (Is 40,3) ; lui-même « tracera des sentiers dans la *solitude » (Is 43,19) et « de toutes les montagnes fera des routes » (Is 49,11) pour un retour triomphal.

II. Les deux voies

A l'époque du Judaïsme, la doctrine des « deux voies » résume la conduite morale des hommes.

Il existe deux façons de se conduire, deux chemins : le bon et le mauvais (Ps 1,6; Pr 4,18s; 12, 28). Le chemin de la *vertu, chemin droit et parfait (1 S 12,23; 1 R 8,36; Ps 101,2.6; 1 Co 12,31) consiste à pratiquer la *justice (Pr 8,20; 12,28), à être fidèle à la *vérité (Ps 119,30; Tb 1,3), à rechercher la *paix (Is 59,8; Lc 1,79). Les écrits sapientiaux proclament que c'est là le chemin de la *vie (Pr 2,19; 5,6; 6,23; 15,24) ; il assure longueur et prospérité de l'existence.

Le mauvais chemin, tortueux (Pr 21,8), est celui que suivent les insensés (Pr 12,15), les pécheurs (Ps 1,1; Si 21,10), les méchants (Ps 1,6; Pr 4,14.19; Jr 12,1). Il mène à la perdition (Ps 1, 6) et à la mort (Pr 12,28). Entre ces deux chemins, l'homme est *libre de choisir et il porte la *responsabilité de son choix (Dt 30,15-20; Si 15,12).

L'Évangile signale l'étroitesse du chemin qui conduit à la vie, et le petit nombre de ceux qui l'empruntent ; tandis que le grand nombre suit le large chemin qui conduit à la mort (Mt 7,13s).

III. Le Christ, chemin vivant

Le retour de l'exil n'était encore qu'une image de la réalité définitive. Celle-ci est annoncée par Jean-Baptiste dans les termes mêmes que le Second Isaïe employait pour le nouvel Exode : « Préparez le chemin du Seigneur » (Lc 3,4 = Is 40,3). Nouvel Exode, en effet, que l'ère messianique, et qui, cette fois, mène effectivement jusqu'au repos de Dieu (He 4,8s). Jésus, nouveau *Moïse, en est le guide, l'accompagnateur, l'entraîneur (Lc 24,15; He 3,5s; 12,2ss). Il appelle les hommes à le *suivre (Mt 4,19; Lc 9,57-62; Jn 12,35s). Donnant un avant-goût du *Royaume glorieux, la *Transfiguration illumine un moment cette route, mais l'annonce de la Passion rappelle qu'il faut d'abord passer par le Calvaire ; l'entrée dans la gloire ne peut se faire que par le chemin de la *croix (Mt 16,23; Lc 24,26; 9,23; Jn 16,28). Jésus se met donc résolument en route vers *Jérusalem, montée dont le terme est son sacrifice (Lc 9,51; 22,22.33). Mais, à la différence des rites anciens, ce sacrifice aboutit au *ciel même (He 9,24) et nous fraye du même coup le chemin : par le *sang de Jésus, nous avons accès, désormais, au vrai sanctuaire ; à travers sa chair, Jésus a inauguré pour nous un chemin nouveau et vivant (He 10,19ss).

Dans les Actes, le christianisme naissant est appelé « la voie » (Ac 9,2; 18,25; 24,22). De fait, les chrétiens ont conscience d'avoir trouvé le vrai chemin, qui jusqu'alors n'était pas manifesté (He 9,8), mais ce chemin n'est plus une loi, c'est une personne, *Jésus-Christ (Jn 14,6). En lui se fait leur Pâque et leur Exode ; c'est en lui qu'ils doivent marcher (Col 2,6), voire *courir (Ph 3,12ss) en suivant la voie de l'amour (Ep 5,2; 1 Co 12,31), car en lui Juifs et Gentils ont accès, en un seul Esprit, auprès du Père (Ep 2,18). *ADa*

→ courir — désert AT I 1 — dessein de Dieu AT IV — exemple — exil II 4 — Exode — mort AT II 2 — pèlerinage — repos II — suivre — vertus & vices 1.3.

CHERCHER

« L'homme peine à chercher sans jamais atteindre » (Qo 8,17), mais Jésus proclame : « Qui cherche, trouve » (Mt 7,8). Au fond de toute son inquiétude, c'est toujours Dieu que cherche l'homme, mais souvent sa recherche s'égare et il doit la redresser. Il découvre alors que, s'il est ainsi en quête de Dieu, c'est que, le premier, Dieu le cherche.

I. Chercher Dieu : du sens cultuel au sens intérieur

A l'origine, « chercher Yahweh » ou « chercher sa *parole », c'est consulter Dieu. Avant de prendre une décision grave (1 R 22,5-8), pour résoudre un litige (Ex 18,15s) ou pour s'orienter dans une situation critique (2 S 21,1; 2 R 3,11; 8,8; 22,18), on se rend à la Tente de Réunion (Ex 33,7) ou au *Temple (Dt 12,5) et on interroge Yahweh, généralement par l'intermédiaire d'un *prêtre (cf Nb 5,11) ou d'un *prophète (Ex 18,15; 1 R 22,7; cf Nb 23,3).

Cette démarche pourrait n'être qu'une précaution superstitieuse, une façon de mettre Dieu dans son jeu. Qu'elle ait pu également être désintéressée, et exprimer un véritable *amour de Dieu, le langage de la Bible le prouve. Ce que cherche celui qui rêve « d'habiter la *maison de Yahweh tous les jours de (sa) vie », c'est « *goûter la douceur de Yahweh », c'est « chercher sa *face » (Ps 27,4.8). Sans doute s'agit-il de participer à la liturgie du sanctuaire (Ps 24,3-6; Za 8,21), mais, dans les fastes et l'émotion du *culte, l'Israélite fidèle cherche à « *voir la bonté de Yahweh » (Ps 27,13). C'est ce *désir de la *présence divine qui pousse les exilés à revenir de Babylone (Jr 50,4) et à reconstruire le Temple (1 Ch 22,19; 28,8s). Finalement, chercher Dieu, c'est lui rendre le culte authentique et abolir celui des faux dieux (Dt 4,29). C'est selon ce critère que le Chroniqueur jugera les rois d'Israël (2 Ch 14,3; 31,21).

Mais le rejet des faux dieux suppose la conversion ; c'est le thème constant des prophètes. Pas de recherche de Dieu sans recherche du *droit et de la *justice. Amos identifie : « Cherchez-moi et vous vivrez ; ne cherchez pas Béthel » (Am 5,4s) et : « Cherchez le bien et non le mal afin que vous viviez... Haïssez le mal, aimez le bien et faites régner le droit à la Porte » (5,14s). De même Osée : « Faites-vous des semailles de justice... il est temps de chercher Yahweh » (Os 10,12; cf So 2,3). Pour « chercher Yahweh, tant qu'il se laisse trouver », il faut « que le méchant abandonne sa voie et le criminel ses pensées » (Is 55,6s), il faut « le chercher de tout son cœur » (Dt 4,29; Jr 29,13). Jésus ne parle pas autrement : « Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et sa justice » (Mt 6,33).

II. Vraie et fausse recherche

Même en Israël, la recherche de Dieu a connu des déviations. Certains membres du peuple élu sont allés vers des faux dieux (Baal : 2 R 1,2) ; d'autres ont utilisé des médiateurs prohibés (devins : Lv 19,31 ; morts : Dt 18,11 ; nécromanciens : 1 S 28,7 ; revenants Is 8,19) ; beaucoup ont manqué des dispositions intérieures élémentaires : ils étaient « comme une nation qui pratiquerait la justice, mais oublie le *droit » (Is 58, 2). Aucun de ceux-là ne pouvait trouver Dieu ; ils étaient tous séparés de lui par leurs iniquités (Is 59,2).

La vraie recherche de Dieu se fait dans la *simplicité du *cœur (Sg 1,1), l'*humilité et la *pauvreté (So 2,3; Ps 22,27), l'âme brisée et l'esprit humilié (Dn 3,39ss). Dieu alors, qui est « bon pour l'âme qui le cherche » (Lm 3,25), se laisse trouver (Jr 29,14), et « les humbles, les chercheurs de Dieu, jubilent » (Ps 69,33).

Jésus-Christ, qui révèle les pensées intimes des cœurs (Lc 2,35), opère le partage entre la vraie et la fausse recherche de Dieu. L'attitude prise à son égard (Jn 8,21) opère le partage entre la vraie et fausse recherche. Désormais, il y a équivalence entre chercher Dieu et chercher Jésus. Pour « gagner le Christ » et « le saisir » (Ph 3,8.12), il faut renoncer à chercher sa propre *justice (Rm 10,3) et se laisser saisir par lui dans la *foi (Ph 3, 12). La recherche de Jésus doit alors se poursuivre même après son départ (Jn 13,33) par la recherche des choses d'en-haut (Col 3,1).

III. Dieu à la recherche de l'homme

Chercher Dieu, c'est finalement découvrir que lui, nous ayant aimés le premier (1 Jn 4,19), s'est mis à notre recherche, qu'il nous attire pour nous conduire à son Fils (Jn 6,44). Dans cette initiative de la *grâce de Dieu, il ne faut pas voir seulement un souci jaloux de faire respecter un droit souverain. Toute la Bible montre que cette priorité est celle de l'*amour, que la recherche de l'homme est le mouvement profond du cœur de Dieu. Alors qu'Israël l'oublie pour courir après ses amants, Dieu médite toujours de « séduire » l'infidèle et de « parler à son cœur » (Os 2,15s). Alors que, de tous les *pasteurs d'Israël, nul ne se met à la recherche du troupeau dispersé (Ez

34,5s), Dieu lui-même annonce son dessein : il ira rassembler son troupeau et « chercher la brebis perdue » (34,12.16). Au temps même des infidélités de son peuple, le Cantique chante ce jeu d'un Dieu passionné par l'Épouse qui le recherche (Ct 3,1-4; 5,6; 6,3).

Jusqu'où va cette passion, le Fils de Dieu l'a révélé : « Le Fils de l'homme vient dans le monde pour chercher et *sauver ce qui était perdu » (Lc 19,10), pour se mettre à la recherche de l'unique brebis égarée (Mt 18,12. Cf Lc 15,4-10) ; Jésus, au moment de quitter les siens, songe à l'instant où il reviendra les chercher, pour les prendre avec lui, « afin que, là où je suis, vous soyez, vous aussi » (Jn 14,3). *PMG & JG*

→ désir — face 3 — faim & soif — pèlerinage AT 1 — pénitence/conversion O ; AT II 1 ; NT II 2 — présence de Dieu AT III 1 — prière — repos — soucis 1 — vertus & vices 1.

CHÉRUBINS → anges AT 1 — arche d'Alliance O.

CHOIX → bien & mal — chemin II — élection — hérésie 1 — libération/liberté I.

CHRÉTIEN → disciple NT — Église — image V — nouveau III 3 b — saint NT II, IV — vocation III.

CHRIST → Jésus-Christ II — Messie — mystère NT II — onction III 5.

CIEL

Si le ciel peut désigner à la fois le domaine des astronomes et des astronautes, et la demeure où Dieu rassemble ses élus, ce n'est point par une confusion grossière dont serait responsable le langage enfantin de la Bible, c'est le reflet d'une expérience humaine universelle et nécessaire : Dieu se révèle à l'homme à travers sa *création tout entière, y compris ses structures visibles. La Bible livre cette *révélation sous une forme parfois complexe, mais pure de bien des confusions. Elle distingue parfaitement le ciel physique, de même nature que la *terre, « le ciel et la terre », — et le ciel de Dieu, « le ciel qui n'est pas la terre ». Mais le premier permet normalement à l'homme de penser le second.

I. Le ciel et la terre

Pour les Hébreux, comme pour nous, le ciel, c'est une partie de l'univers, différente de la terre, mais en contact avec elle, une demi-sphère qui l'englobe et constitue avec elle l'univers ; celui-ci, faute de mot propre pour le désigner, est appelé « le ciel et la terre » (Gn 1,1; Mt 24,35).

S'il est sensible à l'éclat de ce ciel et avide de sa *lumière, s'il sait admirer sa transparence (Ex 24,10), l'Israélite est surtout impressionné par l'inébranlable solidité du firmament (Gn 1,18). Le ciel est pour lui une construction aussi solidement bâtie et organisée que la terre, soutenue par des colonnes (Jb 26,11) et des assises (2 S 22,8), pourvue de réservoirs pour la pluie, la neige, la grêle, le vent (Jb 38,22ss; 37,9ss; Ps 33,7), garnie de « fenêtres » et d' « écluses » par où, le moment venu, sortent les éléments ainsi emmagasinés (Gn 7,11; 2 R 7,2; Ml 3,10). Les *astres fixés à ce firmament, l'armée innombrable des étoiles (Gn 15, 5), témoigne, par la magnifique régularité de son ordonnance, de la puissance de cette architecture (cf Is 40,26; Jb 38,31s).

II. Le ciel qui n'est pas la terre

Tel qu'il s'offre au regard, avec son ampleur, sa lumière, son harmonie merveilleuse et inexpliquée, le ciel impose à l'homme, d'une façon visible et permanente, le sentiment immédiat de tout ce que l'univers comporte d'impénétrable *mystère. Sans doute les profondeurs de la terre et de l'abîme sont-elles également inaccessibles à l'homme (Jb 38,4ss.16ss), mais l'inaccessibilité du ciel est en permanence exposée et comme révélée visiblement ; l'homme appartient à la *terre, et le ciel lui échappe : « Nul n'est monté au ciel » (Jn 3, 13; cf Pr 30,4; Rm 10,6). Il faut la folie du roi de Babel pour rêver de monter au ciel (cf Gn 11,4) : c'est s'égaler au Très-Haut (Is 14,13s). Ainsi s'établit tout naturellement une relation entre le ciel et *Dieu : Dieu est chez lui dans le ciel : « Les cieux sont les cieux de Yahweh, mais il a donné la terre aux fils d'Adam » (Ps 115,16).

Cette impression religieuse spontanément évoquée par le ciel explique que la LXX emploie assez souvent le pluriel « cieux » ; le Judaïsme et le NT ont accentué la valeur religieuse de ce pluriel, au point que *Royaume des cieux devient

identique à Royaume de Dieu. Néanmoins on ne peut ni dans la LXX ni dans le NT poser en règle que le ciel désigne le ciel physique, et les cieux, le séjour de Dieu. Et s'il arrive que ce pluriel puisse exprimer la conception répandue en Orient de plusieurs cieux superposés (cf 2 Co 12,2; Ep 4,10), il n'est souvent qu'une expression de l'enthousiasme lyrique et poétique (cf Dt 10,14; 1 R 8, 27). La Bible ne connaît pas deux types de cieux, l'un qui serait matériel et l'autre spirituel. Mais, dans le ciel visible, elle découvre le mystère de Dieu et de son œuvre.

III. Le ciel, demeure de Dieu

Le ciel est la *demeure de Dieu ; après l'avoir déployé comme une tente, il a, au-dessus de ses eaux, bâti les étages de son palais (Ps 104,2s) ; de là il s'élance pour chevaucher les nues (Ps 68,5. 34; Dt 33,26) et faire retentir sa voix au-dessus des grandes *eaux, dans le fracas de l'*orage (Ps 29,3). Il y a son trône et y convoque sa cour, « l'armée des cieux », qui expédie et accomplit ses ordres jusqu'aux extrémités du monde (1 R 22,19; cf Is 6,1s.8; Jb 1,6-12). Il est en vérité le Dieu du ciel (Ne 1,4; Dn 2,37).

Ces formules ne sont pas des images enfantines ou des hyperboles poétiques, elles sont des visions, poétiques certes, mais profondes et vraies, de la réalité de notre monde, d'un univers tout entier soumis à la souveraineté de Dieu et pénétré par son regard. Si le *Seigneur « trône dans les cieux », c'est parce qu'il se rit des rois de la terre et de leurs complots (Ps 2,2ss; cf Gn 11,7) ; « ses paupières scrutent les fils d'Adam » (Ps 11,4) ; il lui faut cette hauteur suprême pour rendre justice à tous, « une gloire au-dessus des cieux » pour « relever le pauvre de la poussière » (Ps 113,4ss), pour que lui parvienne « la supplication de tout homme et de tout son peuple Israël » (1 R 8, 30...). S'il est un Dieu de près, il n'est pas moins Dieu de loin (Jr 23,23s), non seulement parce que « sa gloire remplit toute la terre » (Is 6,3), mais aussi parce que rien au monde, fussent « les cieux et les cieux des cieux », n'est capable de le contenir (1 R 8,27).

La demeure céleste de Dieu évoque assurément d'abord sa transcendance invulnérable, mais elle signifie tout autant, comme l'omniprésence du ciel autour de l'homme, sa *présence toute proche. Plus d'un texte associe de façon explicite cette infinie distance et cette proximité, depuis l'échelle que vit Jacob à Béthel, « dressée par terre, sa tête touchant aux cieux » (Gn 28,12), jusqu'aux oracles prophétiques : « Le ciel est mon trône... quelle maison pourriez-vous me bâtir ?... Celui sur qui je jette les yeux, c'est le pauvre et le cœur contrit » (Is 66,1s; cf 57,15).

IV. « Cieux, répandez votre rosée... »

Puisque le Dieu d'Israël est un Dieu sauveur et qu'il est chez lui dans le ciel, il y est donc avec sa *vérité (Ps 119,89s), sa *grâce et sa *fidélité (Ps 89,3), il y est pour répandre le *salut sur la terre. Symbole de la présence souveraine et enveloppante de Dieu, le ciel est aussi le symbole du salut préparé à la terre. Du ciel descendent d'ailleurs en *bénédiction la pluie fertilisante et la rosée, expressions de la générosité divine et de sa gratuité. Symboles naturels et souvenirs historiques convergent pour faire de l'*espérance d'Israël l'attente d'un événement venu du ciel : « Ah ! si tu déchirais les cieux et si tu descendais ! » (Is 63,19 ; cf 45,8).

Déjà l'enlèvement d'Hénoch (Gn 5,24) et celui d'Élie (2 R 2,11) invitaient à chercher dans cette direction la communion sans fin avec Dieu, à laquelle ils avaient été admis. A leur tour les voyants des apocalypses, Ézéchiel, Zacharie, Daniel surtout, reçoivent du Dieu qui est dans le ciel la révélation des *mystères concernant la destinée des peuples (Dn 2,28) ; le salut d'Israël se trouve dès lors inscrit dans le ciel et va en descendre. Du ciel, Gabriel fond sur Daniel (9,21) pour lui promettre la fin de la désolation (9,25) ; sur les nuées du ciel doit paraître le *Fils de l'homme, pour que l'empire soit donné aux saints (7,13.27). Du ciel enfin, où « il se tient devant Dieu » (Lc 1,19), Gabriel est envoyé à Zacharie et à Marie, et c'est au ciel que retournent les *anges venus célébrer « la gloire de Dieu au plus haut des cieux et la paix sur la terre » (2,11-15). La présence de ses anges parmi nous est le signe que Dieu a vraiment déchiré les cieux et qu'il est Emmanuel, Dieu avec nous.

V. En Jésus-Christ
le ciel est présent sur la terre

1. *Jésus parle du ciel.* — Le ciel est un mot très fréquent dans le langage de Jésus, mais il ne désigne jamais une réalité qui existerait par elle-même, indépendamment de Dieu. Jésus parle du *Royau-

me des cieux, de la récompense en réserve dans les cieux (Mt 5,12), du trésor à se constituer aux cieux (6,20; 19,21), mais parce qu'il songe toujours au *Père qui est dans les cieux (5,16.45; 6, 1.9), qui sait, qui « est là, dans le secret, et qui voit » (6,6.18). Le ciel, c'est cette *présence paternelle, invisible et attentive, qui enveloppe le monde, les oiseaux du ciel (6,26), les justes et les injustes (5,45) de son inépuisable bonté (7,11). Mais, à l'état normal, les hommes sont aveugles à cette présence ; pour qu'elle devienne une réalité vivante et triomphante, pour que vienne le Royaume des cieux, Jésus est venu parler de ce qu'il sait, attester ce qu'il a vu (Jn 3,11).

2. *Jésus vient du ciel.* — Quand il parle du ciel en effet, Jésus n'en parle pas comme d'une réalité merveilleuse et lointaine, mais comme du monde qui est le sien et qui est pour lui la réalité la plus profonde et la plus sérieuse de notre monde à nous. Du Royaume des cieux, il possède les secrets (Mt 13,11) ; le Père que nous avons dans les cieux, il le connaît comme son propre Père (12,50; 16, 17; 18,19). Pour parler ainsi du ciel, il faut en venir, car « nul n'est monté au ciel hormis celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel » (Jn 3,13).

Parce qu'il est le *Fils de l'homme, un homme dont la destinée appartient au ciel, un homme venu du ciel pour y retourner (Jn 6,62), ses *œuvres sont du ciel, et son œuvre essentielle, le sacrifice qu'il fait de sa chair et de son sang, est le *pain que Dieu nous donne, le pain « venu du ciel » (Jn 6,33-58) et qui donne la *vie éternelle, la vie du Père, la vie du ciel.

3. *Sur la terre comme au ciel.* — Si Jésus vient du ciel et y retourne, s'il est vrai aussi de dire que les chrétiens sont déjà au ciel avec lui et que le Père les a « ressuscités et fait asseoir aux cieux » (Ep 2,6; cf Col 2,12; 3,1-4), l'œuvre de Jésus se poursuit néanmoins ; elle consiste à unir indissolublement la *terre au ciel, à faire que « vienne le Royaume » des cieux, que la *volonté de Dieu se fasse « sur la terre comme au ciel » (Mt 6,10), « que tous les êtres soient réconciliés par lui sur la terre comme aux cieux » (Col 1,20). Ayant reçu à sa *résurrection « tout pouvoir au ciel et sur la terre » (Mt 28,18), ayant, par le sang de son *sacrifice, pénétré le sanctuaire de Dieu, le ciel (He 4,14; 9,24) ; étant exalté « plus haut que les cieux » (7,26) et assis à la droite de Dieu, il a scellé entre la terre et le ciel l'alliance nouvelle (9,25), et il charge son Église de son pouvoir, accomplissant dans le ciel les gestes qu'elle fait sur la terre (Mt 16,19; 18,19).

4. *Les cieux ouverts.* — De cette *réconciliation opérée par Jésus nous sont donnés des signes. Sur lui les cieux se sont ouverts (Mt 3,16), l'Esprit de Dieu est descendu (Jn 1,32) ; à leur tour les siens ont connu cette expérience : dans un grand bruit (Ac 2,2), dans une lumière (Ac 9,3), dans une vision (10,11), le ciel s'est ouvert sur eux et l'Esprit est descendu. Le Christ a accompli sa promesse : « Vous verrez le ciel ouvert... sur le Fils de l'homme » (Jn 1,51).

VI. L'espérance du ciel

« Notre cité se trouve dans les cieux, d'où nous attendons ardemment, comme sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, qui transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire, avec cette force qu'il a de pouvoir se soumettre tout l'univers » (Ph 3,20s). Tous les traits du ciel de l'*espérance chrétienne sont ici rassemblés. C'est une *cité, une communauté faite pour nous, une *Jérusalem *nouvelle (Ap 3,12; 21,3.10ss) ; elle est dès maintenant notre *cité, en elle se construit la *demeure à laquelle nous aspirons (2 Co 5,1). C'est un nouvel univers (Ap 21,5), composé, comme le nôtre, de « nouveaux cieux et nouvelle terre » (2 P 3,13; Ap 21,1), mais d'où auront disparu « mort, pleur, cri, peine » (Ap 21,4), « souillure » (21,27) et « nuit » (22,5) pour faire place au bonheur et à la joie sans fin. Quand il paraîtra, l'univers ancien, « le premier ciel et la première terre » auront disparu (21,1) dans la fuite (20,11), comme un livre qu'on roule (6,14). Ce sera pourtant notre univers, car notre univers est pour toujours celui du Verbe fait *chair et de son corps ; et le ciel ne serait rien pour nous s'il n'était la *communion avec le *Seigneur (1 Th 4, 17; 2 Co 5,8; Ph 1,23) se soumettant toutes choses pour les remettre toutes à Dieu le Père (1 Co 15, 24-28).

JMF & JG

→ anges — Ascension — astres — béatitude AT II 2 — blanc 1 — cité NT 2 — demeurer I — espérance NT IV — fêtes NT — héritage NT II — Jérusalem AT III 3 ; NT II — joie NT III — lumière & ténèbres NT II 4 — maison II 2.3 — manne 2.3 — monde O — nuée — Pâque III 3 — paradis 3.4 — patrie NT 2 — porte AT II ; NT — repos III 3 — rétribution III 1 — royaume NT I 1 — Temple — terre NT I 2, II 2 — voir NT II.

CIMETIÈRE → enfers & enfer AT I — mort AT I 2.3 — sépulture — sommeil I 1.

CIRCONCISION

AT

1. *La circoncision, *signe d'appartenance à une communauté.* — La circoncision est pratiquée par de nombreux peuples, généralement en liaison avec l'entrée dans la communauté des adultes ou le mariage. Israël doit l'avoir reçue comme une coutume antique : elle apparaît dans des textes d'allure très archaïque, qui évoquent l'usage de couteaux de pierre (Ex 4,24ss; Jos 5,2-9), et pourtant elle n'est prescrite nulle part dans les textes vraiment anciens. La circoncision est alors un fait qu'on ne discute ni ne justifie. Et c'est une « *honte » de ne pas être circoncis (Jos 5,9; Gn 34,14). En face d'incirconcis, Israël éprouve toujours de la répugnance (Jg 14,3; 1 S 17,26.36; 1 Ch 10,4; Ha 2,16; Ez 44,7ss) : l'incirconcis n'est pas vraiment un homme. La circoncision est donc d'abord un rite qui signifie l'appartenance à une communauté.

2. *La circoncision, signe de l'Alliance.* — Ce rite, néanmoins, a forcément une signification religieuse : on circoncit par ordre de Yahweh (Jos 5,2), ou pour échapper à sa colère (Ex 4,24). Un pas décisif est franchi quand ce rite devient, dans la littérature sacerdotale surtout, le signe physique de l'*Alliance, que tout israélite mâle doit porter dans sa chair dès le huitième jour de sa vie. Et le *sang alors versé (cf Ex 4,26) portera souvent (au moins dans le judaïsme postérieur) le nom de « sang de l'alliance ».

Rattachée à Abraham, père du peuple (Gn 17, 9-14; 21,4), promulguée dans la Loi (Lv 12,3), elle est la condition indispensable pour pouvoir célébrer la *Pâque, où Israël se déclare peuple élu et sauvé par Yahweh (Ex 12,44.48). Interdite par l'autorité païenne au temps de la persécution (1 M 1,48), elle deviendra le signe même de l'option juive : les uns chercheront à la dissimuler (1 M 1,15), tandis que les autres la pratiqueront sur leurs enfants au péril de leur vie (1 M 1,60; 2 M 6,10) et l'imposeront de force aux hésitants (1 M 2,46).

3. *La circoncision du cœur.* — Israël pouvait donc être tenté de croire qu'il suffisait d'être circoncis pour bénéficier des *promesses de l'Alliance. Jérémie, le premier sans doute, lui rappela que la circoncision physique, pratiquée par bien des peuples, n'a en elle-même aucune valeur (Jr 9,24) ; ce qui importe, c'est d'ôter le prépuce des *cœurs (Jr 4, 4), selon une métaphore utilisée en bien d'autres cas (6,10; Lv 19,23). Le Deutéronome proclame le même appel à la circoncision du cœur, c'est-à-dire à l'amour exclusif de Yahweh et à la charité fraternelle (Dt 10,12-22) ; la tradition sacerdotale elle-même lui fait écho (Lv 26,41; Ez 44,7ss). Cette circoncision du cœur qu'Israël est incapable de se procurer sera, au *jour du salut, donnée par Dieu : « Yahweh circoncira ton cœur... pour que tu aimes Yahweh... afin que tu vives » (Dt 30,6). Dans ce même discours (30,12ss), Paul discernera à juste titre l'annonce du salut par la *grâce et la *foi (Rm 10,6ss).

NT

1. *La pratique de la circoncision.* — Jésus, comme le Baptiste, a été circoncis (Lc 1,59; 2,21) : il était d'abord (Mt 15,24 p), comme ses disciples, « au service des circoncis » (Rm 15,8). Mais son Évangile devait être annoncé aussi aux *nations (Rm 15,9-12), extension qui allait mettre en question la pratique de la circoncision : fallait-il exiger de tous le rite d'appartenance à la postérité d'Abraham ? Comme il en va souvent, la réponse pratique devança la théorie. Aux païens qui se convertissent un peu partout, on administra ordinairement le baptême sans imposer la circoncision (Ac 10—11). Malgré la pression de certains chrétiens d'origine juive, le concile de Jérusalem sanctionna par un décret la *liberté déjà pratiquée à l'égard de la circoncision (Ac 15), et déjà autorisée dans une révélation à Pierre (Ac 10,45ss).

Cette décision, qui aurait pu être prise pour une mesure d'opportunité (faciliter l'accès des païens qui auraient répugné à un acte qu'ils considéraient comme une mutilation), avait en fait une portée doctrinale. Paul devait le montrer à l'occasion d'une crise semblable en Galatie. Certes le païen incirconcis vit loin de Dieu (cf Col 2,13) ; mais s'il se fait circoncire, il doit supporter le poids de toutes les pratiques légales, qu'en fait il ne peut accomplir (Ga 3,2; 5,10; 6,13) : il court donc à sa perte. Plus encore, lier le salut à la circoncision, c'est tenir pour rien la promesse qu'Abraham reçut gratuitement de Dieu avant d'être circoncis : la circoncision est venue ensuite, non comme source mais comme sceau de la *justice déjà acquise par la promesse et par la foi (Ga 3,6-29; Rm 4, 9-12) ; c'est surtout anéantir la *croix du Christ qui sauve en réalisant cette promesse gratuite (Ga 5,11s).

2. *La circoncision spirituelle.* — Désormais, l'appel prophétique à la « circoncision du cœur » par la ratification intérieure du rite extérieur s'accomplit autrement, par le dépassement des distinctions raciales que le rite supposait. « Ni la circoncision ni l'incirconcision n'ont de valeur, mais seulement la foi opérant par la charité » (Ga 5,6) ; ce qui compte, c'est d' « être une créature nouvelle » (Ga 6,15) et « d'observer les commandements de Dieu » (1 Co 7,19) ; qu'importe donc l'état où l'on se trouvait lors de son appel ? La foi justifie les circoncis comme les incirconcis, car Dieu est le Dieu de tous (Rm 3,29s). Le Christ est tout en tous (Col 3,11).

Mais si le rite a été supprimé, le mot continue à avoir une signification. Les croyants peuvent s'écrier : « C'est nous qui sommes les circoncis, nous qui offrons le culte selon l'Esprit de Dieu » (Ph 3,3). En ce sens, les oracles prophétiques s'*accomplissent : la vraie circoncision, cachée, spirituelle, intérieure (Rm 2,28s), n'est plus faite par la main de l'homme (Col 2,11) ; elle s'identifie au *baptême qui assimile le croyant à la « circoncision du Christ », opérant dans le baptisé « l'entier dépouillement du *corps charnel » (Col 2, 11s) pour le faire vivre avec le Christ, à jamais.

CW

→ Abraham II 4 — baptême I 2, IV 4 — cœur I 3, II 1 — Juif I 1 — Loi *C* II, III 1 — prémices II — sexualité II 1 — signe AT II 2 ; NT II 1.

CITADELLE → cité — force I 1 — rocher 1.

CITÉ

La vie urbaine, comme forme d'expérience de vie sociale dans un certain type de civilisation, est une réalité humaine avec laquelle la révélation biblique ne pouvait manquer d'être en contact, soit pour porter sur elle un jugement de valeur, soit pour y trouver un point de départ de son expression même.

AT

1. *De la vie nomade à la vie urbaine.* — Israël a conscience que la vie urbaine remonte bien au-delà des patriarches hébreux : après avoir opposé la vie pastorale d'Abel à la vie agricole de Caïn (Gn 4,2), la Genèse attribue à celui-ci la fondation de la première ville, qu'il appelle du nom de son fils Hénoch (jeu de mots sur le terme qui veut dire « dédicace » : 4,17). Mais c'est seulement après la coupure du déluge qu'on voit fonder les grandes cités autour desquelles s'organisent les empires mésopotamiens (10,10s). Les ancêtres d'*Abraham vivaient sur leur territoire (11,31). Mais au temps des patriarches, la vie pastorale est essentiellement nomade ou semi-nomade, en marge des cités de Canaan. Durant le séjour en Égypte, les cités construites par les Hébreux asservis sont des forteresses égyptiennes (Ex 1,11). Aussi la génération de l'exode reprend-elle la vie nomade traditionnelle dans la steppe. C'est seulement avec la conquête de Canaan qu'Israël s'accoutume définitivement à la vie agricole et urbaine : il reçoit comme un don de Dieu villes, maisons et plantations (Dt 6,10s; Jos 24,13). L'attachement aux anciennes coutumes nomades n'y subsistera que dans quelques groupes marginaux, qui entendront protester ainsi contre la corruption de la civilisation (ainsi les Rékabites : Jr 35,6-10; cf 2 R 10, 15ss).

2. *Ambiguïté de la civilisation urbaine.* — Malgré tout, ce nouveau mode de vie a, sur le plan religieux, une valeur ambiguë. Pour les paysans, la ville est un refuge contre les rezzous ou les armées étrangères ; beaucoup comportent un lieu de culte désormais consacré à Yahweh. C'est notamment le cas de Jérusalem, cité de *David (Ps 122,5) et capitale de la puissance politique (Is 7,8), mais aussi cité du Grand *Roi (Ps 48,4; cf 46,5), lieu de rassemblement cultuel des tribus et signe d'unité de tout le *peuple (Ps 122,3s). Cependant les péchés de Canaan corrompent aisément cette civilisation urbaine (Am 3,9s; 5,7-12; Is 1,21-23), de la même façon que le paganisme avait corrompu des cités importantes comme Ninive et Babylone. Aussi les prophètes promettent-ils aux capitales et aux villes d'Israël le même sort qu'à tant de cités du monde païen (Am 6,2; Mi 3,12) : une ruine pareille à celle de Sodome et Gomorrhe (cf Gn 19). Cette annonce du *Jugement de Dieu n'épargne d'ailleurs pas les cités païennes : Tyr, Sidon, Babylone, font l'objet de menaces semblables.

3. *Les deux Cités.* — Cependant l'eschatologie prophétique continue de faire une place de choix à la nouvelle *Jérusalem (Is 54; 60; 62), centre religieux de la terre sainte (cf Ez 45), tandis qu'elle

envisage la chute définitive des cités impies dont *Babylone est le type (Is 47). Finalement, l'apocalyptique brossera le tableau contrasté des deux Cités : la Cité du néant (Is 24,7-13), citadelle des orgueilleux (25,2; 26,5), et la ville forte, refuge du peuple de Dieu constitué par les humbles (26,1-6). Ces images opposées de *Jugement et de *Salut répondent à l'ambiguïté fondamentale de la civilisation urbaine, reçue comme un don de Dieu, mais aussi capable d'engendrer le pire.

NT

1. *Salut et jugement de Dieu.* — L'arrière-plan de la civilisation urbaine est partout présent dans le NT, en Palestine comme dans l'empire romain. L'annonce de l'*Évangile s'adapte à cette situation sociale, au temps de Jésus comme à celui des apôtres. Mais l'accueil de la *Parole de Dieu diffère beaucoup suivant les cas : rejet de Jésus par les cités galiléennes ; refus de l'Évangile à Athènes (Ac 17,16ss) contrastant avec l'accueil de Corinthe (18,1-11) ; ouvertures et oppositions à Éphèse (1 Co, 16,8s). C'est pourquoi Jésus reprend les anathèmes des prophètes contre les villes du lac (Mt 11,20-24 p) et contre Jérusalem (Lc 19, 41ss; 21,20-24 p; 23,28-31), qui personnifient leurs habitants incrédules.

2. *Les deux Cités.* — Finalement, si la capitale juive expérimente le *Jugement de Dieu aux temps apostoliques mêmes (Ap 11,2.8), l'eschatologie chrétienne se construit pourtant encore autour du thème des deux Cités, lorsque l'*Église de Jésus doit affronter l'empire romain persécuteur. L'Apocalypse annonce la chute de la nouvelle Babylone (17,1-7; 18; 19,2), tandis qu'au terme du temps la nouvelle Jérusalem descend du ciel sur la terre pour que s'y rassemblent tous les élus (21). Aussi bien, dès ici-bas les baptisés s'en étaient-ils déjà approchés (He 12,22), puisqu'ils avaient là droit de cité (Ph 3,20). La Cité d'en-haut est déjà leur mère (Ga 4,25s) ; c'est pourquoi ils n'ont pas ici-bas de cité permanente, car ils recherchent celle de l'avenir (He 13,14). Ainsi l'expérience humaine de la vie urbaine permet-elle d'évoquer un aspect essentiel du monde à venir vers lequel nous cheminons (cf He 11,16). *PG*

→ Babel/Babylone — ciel VI — David 1 — demeurer — édifier III 4 — Église V 2 — étranger — Jérusalem — maison — porte AT I — saint NT V — terre.

CLEF → porte.

CŒUR

Les résonances qu'éveille le mot « cœur » ne sont pas identiques en hébreu et en français. Certes, le sens physiologique est le même (2 S 18, 14; Os 13,8), mais les autres usages du mot diffèrent sensiblement. Dans notre façon actuelle de parler, « cœur » n'évoque guère que la vie affective. L'hébreu conçoit le cœur comme le « dedans » de l'homme en un sens beaucoup plus large. En plus des sentiments (2 S 15,13; Ps 21,3; Is 65,14), le cœur contient aussi les souvenirs et les idées, les projets et les décisions. Dieu a donné aux hommes « un cœur pour penser » (Si 17,6) ; le psalmiste évoque « les pensées du cœur » de Dieu lui-même, c'est-à-dire son plan de salut qui subsiste d'âge en âge (Ps 33,11). « Largeur de cœur » (1 R 5,9) évoque l'étendue du savoir, « donne-moi ton cœur » peut signifier « prête-moi attention » (Pr 23,26) et « cœur endurci » comporte le sens d'esprit bouché. Suivant le contexte, le sens peut se restreindre à l'aspect intellectuel (Mc 8,17) ou au contraire s'étendre (Ac 7,51). Il faut souvent remonter par-delà les distinctions psychologiques jusqu'au centre de l'être, là où l'homme dialogue avec lui-même (Gn 17,17; Dt 7,17), assume ses responsabilités, s'ouvre ou se ferme à Dieu. Dans l'anthropologie concrète et globale de la Bible, le cœur de l'homme est la source même de sa personnalité consciente, intelligente et libre, le lieu de ses choix décisifs, celui de la Loi non écrite (Rm 2,15) et de l'action mystérieuse de Dieu. Dans l'AT comme dans le NT, le cœur est le lieu où l'homme rencontre Dieu, rencontre qui devient pleinement effective dans le cœur humain du Fils de Dieu.

I. Le cœur de l'homme

1. *Cœur et apparence.* — Dans les rapports entre personnes, il est clair que ce qui compte, c'est l'attitude intérieure. Mais le cœur est soustrait aux regards. Normalement, l'extérieur d'un homme doit manifester ce qu'il a dans le cœur. On connaît ainsi le cœur, indirectement, par ce qu'en exprime la *face (Si 13,25), par ce qu'en disent

les *lèvres (Pr 16,23), par ce qu'en attestent les actes (Lc 6,44s). Cependant, au lieu de manifester le cœur, paroles et comportements peuvent aussi bien le dissimuler (Pr 26,23-26; Si 12,16) : l'homme a la redoutable possibilité de se faire double. Du même coup, son cœur aussi est double, car c'est le cœur qui commande telle expression de surface, tout en se fixant intérieurement en des dispositions bien différentes. Cette duplicité est un mal profond, que la Bible dénonce avec vigueur (Si 27, 24; Ps 28,3s).

2. *Dieu et le cœur.* — Aux prises avec l'appel de Dieu, l'homme cherche, là aussi, à se tirer d'affaire par la duplicité. « Dieu est un feu dévorant » (Dt 4,24) : comment faire face à ses trop radicales exigences ? Le peuple choisi ne cesse lui-même de biaiser. Pour se dispenser de conversion authentique, il tâche de contenter Dieu par un *culte extérieur (Am 5,21...) et de belles paroles (Ps 78,36s).

Solution illusoire : on ne peut tromper Dieu comme on trompe un homme ; « l'homme regarde à l'apparence, mais Yahweh regarde au cœur » (1 S 16,7). Dieu « scrute le cœur et sonde les *reins » (Jr 17,10; Si 42,18) et il démasque le *mensonge en constatant : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi » (Is 29,13). Devant Dieu, l'homme se sent ainsi mis en question au plus profond de lui-même (He 4, 12s). Entrer en relation avec Dieu, c'est « risquer son cœur » (Jr 30,21).

3. *Besoin d'un cœur nouveau.* — De plus en plus, Israël a compris qu'une religion extérieure ne peut suffire. Pour trouver Dieu, il faut « le *chercher de tout son cœur » (Dt 4,29). Israël a compris qu'une fois pour toutes il doit « fixer son cœur en Yahweh » (1 S 7,3) et « *aimer Dieu de tout son cœur » (Dt 6,5), vivant dans une docilité profonde à sa *Loi. Mais toute son histoire atteste son impuissance foncière à réaliser pareil idéal. C'est que le mal l'atteint au cœur. « Ce peuple possède un cœur dévoyé et rebelle » (Jr 5,23), « un cœur *incirconcis » (Lv 26,41), « un cœur double » (Os 10,2). Au lieu de mettre leur foi en Dieu, « ils ont suivi le penchant de leur cœur mauvais » (Jr 7,24; 18,12), si bien que des calamités sans fin se sont abattues sur eux. Il ne leur reste plus qu'à « déchirer leur cœur » (Jl 2,13) et à se présenter devant Dieu avec un « cœur brisé, broyé » (Ps 51, 19), priant le Seigneur de leur « créer un cœur pur » (Ps 51,12).

II. Le cœur nouveau

1. *Promis.* — Et c'est bien là le dessein de Dieu, dont l'annonce réconforte Israël. Le *feu de Dieu, en effet, est un feu d'amour ; Dieu ne peut envisager la destruction de son peuple ; à cette seule pensée, son cœur en lui se retourne (Os 11,8). S'il a conduit au désert son épouse infidèle, c'est pour de nouveau lui parler au cœur (Os 2,16). Un terme sera donc mis aux épreuves, et une autre époque commencera, marquée par un renouvellement intérieur que Dieu opérera lui-même. « Il *circoncira ton cœur et le cœur de ta postérité en sorte d'aimer Yahweh ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme, afin que tu vives » (Dt 30,6). Les Israélites ne seront plus rebelles, car, établissant avec eux une alliance nouvelle, Dieu « mettra sa Loi au fond de leur être et l'écrira sur leur cœur » (Jr 31,33). Mieux encore, Dieu leur donnera un autre cœur (Jr 32,39), un cœur pour le *connaître (Jr 24,7; comp. Dt 29,3). Après avoir enjoint : « Faites-vous un cœur nouveau » (Ez 18,31), Dieu promet de réaliser lui-même ce qu'il demande : « Je vous purifierai. Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un *esprit nouveau ; j'ôterai de votre chair le cœur de *pierre et je vous donnerai un cœur de *chair » (Ez 36,25s). Ainsi sera assurée, entre Dieu et son peuple, une union définitive.

2. *Donné.* — C'est par *Jésus-Christ que cette promesse s'est accomplie.

a) Dans les évangiles *synoptiques*, Jésus de Nazareth, reprenant l'enseignement des prophètes, met en garde contre le formalisme des *pharisiens ; il attire l'attention sur le mal véritable, celui qui vient du cœur : « Du cœur procèdent mauvais desseins, meurtres, adultères... : voilà les choses qui rendent l'homme impur » (Mt 15,19s). Jésus rappelle l'exigence divine de générosité intérieure : il faut recevoir la parole dans un cœur bien disposé (Lc 8,15), aimer Dieu de tout son cœur (Mt 22,37 p), pardonner à son frère du fond du cœur (Mt 18,35). Et c'est aux cœurs purs que Jésus promet la vision de Dieu (Mt 5, 8). Mais, dépassant en cela tous les prophètes, cette *pureté, c'est lui-même, « doux et humble de cœur » (Mt 11,29), qui la confère à ses disciples (Mt 9,2; 26,28). Ressuscité, il les illumine : tandis qu'il leur parlait, leur cœur était tout brûlant au-dedans d'eux (Lc 24,32).

b) Désormais, la *foi au Christ, adhésion du

cœur, procure le renouvellement intérieur, inaccessible autrement. C'est ce qu'affirme *Paul* : « Si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car la foi du cœur obtient la justice » (Rm 10,9s). Par la foi, les yeux du cœur sont illuminés (Ep 1,18) ; par la foi, le Christ habite dans les cœurs (Ep 3,17). Dans les cœurs des croyants est versé un esprit *nouveau, « l'Esprit du Fils qui crie : Abba ,Père » (Ga 4,6), et, avec lui, « l'amour de Dieu » (Rm 5,5). Ainsi « la paix de Dieu, qui surpasse toute intelligence prend nos cœurs sous sa garde » (Ph 4,7). Telle est la nouvelle alliance, fondée sur le sacrifice de celui qui a eu le cœur brisé par l'insulte (Ps 69,21).

c) *Jean* ne parle guère du cœur, sinon pour en bannir le trouble et la crainte (Jn 14,27), mais il proclame sous d'autres termes l'accomplissement des mêmes promesses : il parle de *connaissance (1 Jn 5,20; cf Jr 24,7), de *communion (1 Jn 1,3), d'amour et de vie éternelle. Tout cela nous vient par Jésus, crucifié et glorifié : de l'intérieur de Jésus (Jn 7,38; cf 19,34) jaillit une source qui renouvelle intimement le fidèle (4,14). Jésus en personne vient au-dedans des siens, pour les faire vivre (6,56s). On pourrait même dire que, selon Jean, Jésus *est le cœur* de l'Israël nouveau, cœur qui met en relation intime avec le Père et qui établit entre tous l'unité : « Moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un » (17,23; cf 11,52; Ac 4,32) ; « que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux » (Jn 17,26).

JdF & AV

→ âme I 3 — amour I AT 2, NT 3 ; II NT 1 — circoncision AT 3 ; NT 2 — connaître AT 3 — conscience 1.2 a — désir II, III — endurcissement — esprit — Esprit de Dieu AT IV ; NT V 4 — face 1 — jugement NT I 2 — langue — lèvres 1 — Loi *A* ; *B* IV ; C III 3, IV 1 — pénitence/conversion — pur AT II 3 ; NT I 3 — reins 2 — simple 2 — vertus et vices.

COLÈRE

Nul ne peut sans scandale entendre parler de Dieu en colère s'il n'a été un jour visité par sa *sainteté ou son *amour. D'autre part, de même que pour entrer dans la grâce l'homme doit être arraché à son péché, ainsi pour accéder vraiment à l'amour de Dieu le croyant doit approcher le mystère de sa colère. Vouloir réduire ce mystère à l'expression mythique d'une expérience humaine, c'est méconnaître le sérieux du péché et le tragique de l'amour de Dieu. Il y a incompatibilité radicale entre la sainteté et le péché. Certes, c'est la colère de l'homme qui a permis d'exprimer cette réalité mystérieuse, mais l'expérience du mystère est première par rapport au langage, et de tout autre origine.

A. LA COLÈRE DE L'HOMME

1. *Condamnation de la colère.* — Dieu condamne la réaction violente de l'homme qui s'emporte contre un autre, qu'il soit jaloux comme Caïn (Gn 4,5), furieux comme Ésaü (Gn 27,44s), ou comme Siméon et Lévi vengeant avec excès l'outrage fait à leur sœur (Gn 49,5ss; cf 34,7-26; Jdt 9,2) : cette colère mène ordinairement à l'homicide. A leur tour, les sapientiaux blâment la sottise de l'emporté (Pr 29,11) qui ne maîtrise pas « le souffle des narines », selon l'image originelle, mais ils admirent le sage qui a « le souffle long », par opposition à l'impatient « au souffle court » (Pr 14,29; 15,18). La colère engendre l'injustice (Pr 14,17; 29,22; cf Jc 1,19s). Jésus s'est montré plus radical encore, assimilant la colère à son effet habituel, l'homicide (Mt 5,22). Aussi Paul la juge-t-il incompatible avec la charité (1 Co 13,5) : c'est un mal pur et simple (Col 3,8) dont on doit se préserver, surtout en raison de la proximité de Dieu (1 Tm 2,8; Tt 1,7).

2. *Les saintes colères.* — Cependant, alors que les stoïciens réprouvaient tout emportement au nom de leur idéal d'*apatheia*, la Bible connaît de « saintes colères » qui expriment concrètement la réaction de Dieu contre la rébellion de l'homme. Ainsi Moïse contre les Hébreux, lorsqu'ils manquent de foi (Ex 16,20), apostasient à l'Horeb (Ex 32, 19.22), négligent les rites (Lv 10,16) ou n'observent pas l'anathème sur le butin (Nb 31,14) ; ainsi Pinhas dont Dieu loue le *zèle (Nb 25,11) ; ainsi Élie, massacrant les faux prophètes (1 R 18,40) ou faisant tomber le feu sur les émissaires du roi (2 R 1,10.12) ; ainsi Paul à Athènes (Ac 17,16). Face aux idoles, face au péché, ces hommes de Dieu sont, comme Jérémie, « remplis de la colère de Yahweh » (Jr 6,11; 15,17), annonçant imparfaitement la colère de Jésus (Mc 3,5).

Sans paradoxe, Dieu seul peut se mettre en colère. Ainsi, dans l'AT, les termes de colère sont employés pour Dieu environ cinq fois plus que pour l'homme. Paul, qui pourtant dut s'échauffer plus d'une fois (Ac 15,39), conseille avec sagesse : « Ne vous faites pas justice à vous-même ; laissez agir la colère, car il est écrit : C'est moi qui ferai

justice, moi qui rétribuerai, dit le Seigneur » (Rm 12,19). La colère n'est pas l'affaire de l'homme, mais celle de Dieu.

B. LA COLÈRE DE DIEU

AT

I. IMAGES ET RÉALITÉ

1. *C'est un fait.* — Dieu se met en colère. Toutes sortes d'images affluent sous l'inspiration biblique, que rassemble Isaïe : « Ardente est sa colère, ses lèvres débordent de fureur, sa langue est comme un feu dévorant, son souffle comme un torrent débordant qui monte jusqu'au cou... son bras s'abat dans l'ardeur de sa colère, au sein d'un feu dévorant, d'un ouragan de pluie et de grêle... Le souffle de Yahweh, comme un torrent de soufre, va embraser la paille et le bois entassés à Tophèt » (Is 30,27-33). *Feu, souffle, tempête, torrent, la colère embrase, elle se déverse (Ez 20,33), elle doit être bue dans une *coupe (Is 51,17), comme un *vin enivrant (Jr 25,15-38).

Le résultat de cette colère, c'est la *mort avec ses auxiliaires. Famine, défaite ou peste, David doit choisir entre elles (2 S 24,13ss) ; ailleurs ,ce sont les plaies (Nb 17,11), la *lèpre (Nb 12,9s), la mort (1 S 6,19). Cette colère s'abat sur tous les coupables *endurcis ; d'abord sur Israël, car il est plus proche du Dieu saint (Ex 19; 32; Dt 1,34; Nb 25,7-13), sur la communauté (2 R 23,26; Jr 21,5) comme sur les individus ; ensuite aussi sur les *nations (1 S 6,9), car Yahweh est le Dieu de toute la terre (Jr 10,10). Il n'est à peu près pas un document ni un livre qui ne rappelle cette conviction.

2. Devant le fait d'un Dieu animé d'une passion violente, *la raison s'insurge* et veut purifier la divinité de sentiments qu'elle estime indignes d'elle. Ainsi, selon une tendance marginale dans la Bible, mais fréquente dans les autres religions (vg les Érynnies grecques), *Satan devient l'agent de la colère de Dieu (comp. 1 Ch 21 et 2 S 24). Toutefois ce n'est pas par ce biais de démythisation ou de transfert que la conscience religieuse biblique a accueilli le mystère. Sans doute la révélation est transmise à travers des images poétiques, mais ce ne sont pas là simples métaphores. Dieu semble affecté par une véritable « passion » qu'il déchaîne, qu'il ne calme pas (Is 9,11), qui ne s'écarte pas (Jr 4,8), — ou au contraire qui se détourne (Os 14,5; Jr 18,20), car Dieu « revient » vers ceux qui reviennent à lui (2 Ch 30,6; cf Ex 34,6; Is 63,17). En Dieu luttent deux « sentiments », la colère et la *miséricorde (cf Is 54, 8ss; Ps 30,6), qui toutes deux signifient l'attachement passionné de Dieu pour l'homme. Mais elles l'expriment diversement : tandis que la colère, réservée enfin au dernier *Jour, finit par s'identifier à l'*enfer, l'amour miséricordieux triomphe à jamais au *ciel, et dès ici-bas à travers les *châtiments qui invitent le pécheur à la *conversion. Tel est le mystère qu'Israël par des chemins variés a peu à peu approché.

II. COLÈRE ET SAINTETÉ

1. *Vers l'adoration du Dieu saint.* — Un premier groupe de textes, les plus anciens, laisse apparaître le caractère irrationnel du fait. La menace de mort pèse sur quiconque approche inconsidérément de la *sainteté de Yahweh (Ex 19,9-25; 20, 18-21; 33,20; Jg 13,22) ; Uzza est foudroyé alors qu'il veut soutenir l'arche (2 S 6,7). C'est ainsi que les psalmistes interpréteront les *calamités, la *maladie, la *mort prématurée, le triomphe des *ennemis (Ps 88,16; 90,7-10; 102,9-12; Jb). Derrière cette attitude, lucide parce qu'elle prend le mal pour ce qu'il est, naïve parce qu'elle attribue tout mal inexplicable à la colère de Dieu conçue comme la vengeance d'un tabou, se cache une foi profonde à la *présence de Dieu en tout événement et un authentique sentiment de *crainte devant la sainteté de Dieu (Is 6,5).

2. *Colère et péché.* — Selon d'autres textes, le croyant ne se contente pas d'*adorer éperdûment l'intervention divine qui met en question son existence ; il en cherche le motif et le sens. Loin de l'attribuer à quelque *haine malicieuse (la *mènis* grecque) ou à un caprice de jalousie (le dieu babylonien *Enlil*), ce qui serait encore se disculper sur un autre, Israël reconnaît sa faute. Parfois, Dieu désigne le coupable en punissant le peuple impatient (Nb 11,1) ou Myriam à la mauvaise langue (Nb 12,1-10) ; parfois c'est la communauté qui exerce elle-même la colère divine (Ex 32) ou jette les sorts pour découvrir le pécheur, ainsi Achan (Jos 7). Si donc il y a colère de Dieu, c'est qu'il y eut *péché de l'homme. Cette conviction guide le rédacteur du Livre des Juges, qui rythme l'histoire d'Israël en trois temps : apostasie du peuple, colère de Dieu, conversion d'Israël.

Dieu sort ainsi justifié du *procès que lui intentait le pécheur (Ps 51,6) ; le pécheur alors découvre

un premier sens à la colère divine : la jalousie d'un amour saint. Les prophètes expliquent les *châtiments passés par l'infidélité du peuple à l'*Alliance (Os 5,10; Is 9,11; Ez 5,13...) ; les images terribles d'Osée (teigne, carie, lion, chasseur, ourse... : Os 5,12.14; 7,12; 13,8) veulent montrer le sérieux de l'amour de Dieu : le Saint d'Israël ne peut tolérer le péché dans le peuple qu'il a élu. Sur les *nations aussi se déversera la colère, à la mesure de leur *orgueil, qui les fait outrepasser la *mission confiée (Is 10,5-15; Ez 25,15ss). Si la colère de Dieu plane sur le monde, c'est que le *monde est pécheur. L'homme, épouvanté par cette colère menaçante, *confesse son péché et attend la *grâce (Mi 7,9; Ps 90,7s).

III. Le temps de la colère

L'itinéraire de la conscience religieuse n'est pas encore achevé : après être passé de l'adoration aveugle à la confession de son péché, après avoir reconnu la sainteté qui tue le péché, l'homme doit adorer l'*amour qui vivifie le pécheur.

1. *Colère et amour.* — Dans les manifestations de sa colère, Dieu ne se comporte pas comme un humain : il maîtrise sa passion. Certes elle se déchaîne parfois immédiatement sur les Hébreux « qui avaient encore de la viande sous la dent » (Nb 11,33) ou sur Myriam (Nb 12,9), mais ce n'est point pour autant impatience. Au contraire, Dieu est « lent à la colère » (Ex 34,6; Is 48,9; Ps 103,8), et sa miséricorde est toujours prête à se manifester (Jr 3,12). « Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère, je ne détruirai plus Éphraïm, car je suis Dieu, moi, et non pas homme », lit-on chez le prophète aux images violentes (Os 11,9). De mieux en mieux, l'homme réalise que Dieu n'est pas un dieu de colère, mais le Dieu de la *miséricorde. Après le châtiment exemplaire de l'*exil, Dieu dit à son épouse : « Un court instant, je t'avais délaissée, mais ému d'une immense pitié, je te rassemblerai. Dans un débordement de fureur, un instant, je t'avais caché ma face. Mais dans un amour éternel j'ai pitié de toi » (Is 54,7s). Et la victoire de cette pitié suppose que le *Serviteur fidèle a été frappé à mort pour les péchés du peuple, convertissant en *justice l'injustice même (Is 53,4.8).

2. *Pour être libéré de la colère.* — Punissant en son temps et non sous le coup d'une impatience, Dieu manifeste à l'homme la portée *éducative des châtiments causés par sa colère (Am 4,6-11). Annoncée au pécheur dans un dessein de miséricorde, cette colère ne le paralyse pas comme un spectre fatal, mais l'appelle à se *convertir à l'amour (Jr 4,4).

Si Dieu a un propos d'amour au fond du cœur, Israël peut donc supplier d'être *libéré de la colère. Animés par la foi en la justice divine, les *sacrifices n'ont rien des pratiques magiques qui voudraient conjurer la divinité ; tout comme les *prières d'intercession, ils expriment la conviction que Dieu peut revenir de sa colère. Moïse intercède pour le peuple infidèle (Ex 32,11.31s; Nb 11,1s; 14,11s...) ou pour tel coupable (Nb 12, 13; Dt 9,20). De même Amos pour Israël (Am 7, 2.5), Jérémie pour Juda (Jr 14,7ss; 18,20), Job pour ses amis (Jb 42,7s). Par là, les effets de la colère sont diminués (Nb 14; Dt 9) ou même supprimés (Nb 11; 2 S 24). Les motifs invoqués révèlent précisément que le lien entre Israël et Dieu n'est pas coupé (Ex 32,12; Nb 14,15s; Ps 74, 2) : dans ce dialogue, l'homme arguë de sa faiblesse (Am 7,2.5; Ps 79,8) et rappelle à Dieu qu'il est essentiellement *miséricordieux et *fidèle (Nb 14,18).

3. *Colère et châtiment.* — En ramenant la colère qui extermine le pécheur endurci à un châtiment subi en vue de la correction et de la conversion du pécheur, Israël n'a pas pour autant évacué la colère au sens propre ; il l'a située à sa place exacte, au dernier *Jour. Le Jour de ténèbres dont parlait Amos (Am 5,18ss) devient le « jour de la colère » (*Dies irae*, So 1,15—2,3) auquel nul ne pourra échapper, ni les païens (Ps 9,17s; 56, 8; 79,6ss), ni les impies de la communauté (Ps 7,7; 11,5s; 28,4; 94,2), mais seul l'homme pieux dont le péché a été pardonné (Ps 30,6; 65,3s; 103,3).

Une distinction a été ainsi opérée entre colère et colère. Dans le cours de l'histoire, les *châtiments ne sont pas proprement la colère de Dieu qui extermine à jamais, mais seulement des *figures qui l'anticipent. A travers eux, la colère de la fin des temps continue à exercer sa valeur salutaire, en révélant sous un de ses aspects l'amour du Dieu saint. C'est en référence à cette colère que les *visites de Dieu à son peuple pécheur peuvent et doivent être comprises comme des gestes de longanimité qui diffèrent l'exercice de la colère dernière (cf 2 M 6,12-17). Les auteurs d'apocalypses ont bien vu qu'un temps de la colère doit précéder le temps de la grâce définitive : « Va, mon peuple, entre dans tes chambres et ferme sur

toi tes portes. Cache-toi un instant, le temps que passe la colère » (Is 26,20; cf Dn 8,19; 11,36).

NT

Depuis le message du Précurseur (Mt 3,7 p) jusqu'aux dernières pages du NT (Ap 14,10), l'Évangile de la *grâce maintient la colère de Dieu comme une donnée fondamentale de son message. Ce serait renouveler l'hérésie de Marcion que d'en éliminer la colère pour ne vouloir conserver qu'un fallacieux concept de « bon Dieu ». Cependant la venue de Jésus-Christ transforme les données de l'AT en les accomplissant.

I. La réalité et les images

1. *De la passion divine aux effets de la colère.* — L'accent se déplace. Certes les images de l'AT survivent encore : *feu (Mt 5,22; 1 Co 3,13.15), souffle exterminateur (2 Th 1,8; 2,8), * vin, *coupe, cuve, trompettes de la colère (Ap 14,10.8; 16,1ss). Mais elles ne veulent plus tant décrire psychologiquement la passion de Dieu qu'en révéler les effets. Nous sommes entrés dans les derniers *temps. Jean-Baptiste annonce le feu du *jugement (Mt 3,12), et Jésus lui fait écho dans la parabole des invités indignes (Mt 22,7) ; pour lui aussi, l'ennemi et l'infidèle seront anéantis (Lc 19,27; 12,46), jetés dans le feu inextinguible (Mt 13,42; 25,41).

2. *Jésus en colère.* — Mais, plus terrible que ce langage inspiré, plus tragique que l'expérience des prophètes écrasés entre le Dieu saint et le peuple pécheur, il y a la réaction d'un homme qui est Dieu même. En Jésus, la colère de Dieu se révèle. Jésus ne se comporte pas comme un stoïcien qui ne se trouble jamais (Jn 11,33) ; il commande avec violence à Satan (Mt 4,10; 16,23), il menace durement les démons (Mc 1,25), il est hors de lui devant l'astuce diabolique des hommes (Jn 8,44), et spécialement des *Pharisiens (Mt 12,34), de ceux qui tuent les prophètes (Mt 23,33), des *hypocrites (Mt 15,7). Comme Yahweh, Jésus se dresse en colère contre quiconque se dresse contre Dieu.

Jésus gourmande aussi les désobéissants (Mc 1, 43; Mt 9,30), les disciples au peu de foi (Mt 17, 17). Surtout, il se met en colère contre ceux qui, tel le frère aîné jaloux du prodigue accueilli par le Père des miséricordes (Lc 15,28), ne se montrent pas miséricordieux (Mc 3,5). Enfin Jésus manifeste la colère du juge : comme le maître du festin (Lc 14,21), comme le maître du serviteur impitoyable (Mt 18,34), il voue au malheur les villes sans repentance (Mt 11,20s), il chasse les vendeurs du temple (Mt 21,12s), il maudit le figuier stérile (Mc 11,21). Pas plus que la colère de Dieu, la colère de l'Agneau n'est un vain mot (Ap 6,16; He 10,31).

II. Le temps de la colère

1. *La justice et la colère.* — Par sa venue ici-bas, le Seigneur a déterminé deux ères dans l'histoire du salut. Paul est le théologien de cette nouveauté : en révélant la *justice de Dieu en faveur des croyants, le Christ révèle aussi la colère sur tout incrédule. Cette colère, analogue au châtiment concret dont parlait l'AT, anticipe la colère définitive. Tandis que Jean-Baptiste bloquait dans sa perspective la venue en terre du Messie et sa venue à la fin des temps, si bien que le ministère de Jésus aurait dû être le *jugement dernier, Paul enseigne que le Christ a inauguré un temps intermédiaire durant lequel les deux dimensions de l'activité divine sont pleinement révélées, la justice et la colère. Paul maintient certaines vues de l'AT, par exemple quand il voit dans le pouvoir civil un instrument de Dieu « pour exercer la répression vengeresse de la colère divine sur les malfaiteurs » (Rm 13,4), mais il s'attache surtout à révéler la condition nouvelle de l'homme devant Dieu.

2. *De la colère à la miséricorde.* — Depuis les origines, l'homme est pécheur et mérite la mort (Rm 1,18-32; 3,20) ; il est en droit l'objet de la colère divine, il est « vase de colère » tout prêt pour la perdition (9,22; Ep 2,3), ce que transpose Jean, disant : « La colère de Dieu demeure sur l'incrédule » (Jn 3,36). Si l'homme est ainsi congénitalement pécheur, les institutions divines les plus saintes ont été perverties à son contact ; ainsi la *Loi sainte « produit la colère » (Rm 4,15). Mais le *dessein de Dieu est un dessein de *miséricorde, et les vases de colère peuvent, s'ils se *convertissent, devenir des « vases de miséricorde » qu'il a d'avance préparés pour la gloire (Rm 9,23) ; et cela, quelle que soit leur origine, païenne ou juive, « car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance afin de faire à tous miséricorde » (11, 32). Comme dans l'AT, Dieu ne donne pas libre cours à sa colère, manifestant ainsi sa puissance (il tolère le pécheur), mais aussi révélant sa bonté (il invite à la conversion).

III. Sauvés de la colère

1. *Jésus et la colère de Dieu.* — Quelque chose cependant a radicalement changé avec la venue du Christ. De cette « colère qui vient » (Mt 3,7), ce n'est plus la Loi, mais Jésus qui nous délivre (1 Th 1,10). Dieu, qui « ne nous a pas réservés pour la colère, mais pour le *salut » (1 Th 5,9), nous assure que, « justifiés, nous serons sauvés de la colère » (Rm 5,9), et, davantage, que notre foi a fait de nous des « sauvés » (1 Co 1,18).

Jésus en effet a « enlevé le péché du monde » (Jn 1,29), il a été fait « *péché » pour que nous devenions justice de Dieu en lui (2 Co 5,21) ; il a été mourant sur la *croix, il a été fait « *malédiction » pour nous donner la *bénédiction (Ga 3,13). En Jésus se sont rencontrées les puissances de l'amour et de la sainteté, si bien qu'au moment où la colère s'abat sur celui qui était « devenu péché », c'est l'amour qui demeure vainqueur ; le laborieux itinéraire de l'homme qui cherche à découvrir l'*amour derrière la colère s'achève et se concentre en l'instant où Jésus meurt, anticipant la colère de la fin des temps pour en libérer à jamais quiconque croit en lui.

2. *En attendant le Jour de la colère.* — Pleinement libérée de la colère, l'Église continue cependant à être le lieu du combat avec *Satan. Car « le diable, frémissant de colère, est descendu chez nous » (Ap 12,12), poursuivant la *Femme et sa descendance ; par lui, les *nations ont été enivrées de la colère divine (14,8ss). Mais l'Église ne craint pas cette parodie de la colère, car la nouvelle *Babylone sera vaincue, quand le Roi des rois viendra « fouler dans la cuve le *vin de l'ardente colère de Dieu » (19,15), assurant ainsi au dernier Jour la *victoire de Dieu. *XLD*

→ châtiments — coupe 2 — crainte de Dieu III — endurcissement I 2 — feu AT II 2, III — impie NT 3 — Jour du Seigneur AT II ; NT O — jugement — malédiction V — miséricorde AT I 2 b — orage 3 — pardon — patience — silence 1 — vendange 2 — vengeance 1 — vin II 2 a — violence — zèle.

COLLECTE → aumône NT 3 b — Église IV 3, V 1.

COLOMBE

1. Tourterelle, palombe, pigeon ou colombe sont les principales variétés de volatiles, sauvages ou non, que la Bible groupe sous le nom générique de colombe (hb : *yonah*). C'est le seul oiseau offert en sacrifice au Temple. Offrande des pauvres, elle est utilisée surtout dans les *rites de *purification* (Lv 1,14; 5,7.11; Nb 6,10; Lc 2,24, citant Lv 12, 8). De là, la présence dans le Temple des marchands de colombes (Mt 21,12 p; Jn 2,14.16).

2. Familiers des mœurs de la colombe, les Juifs s'en inspirent volontiers dans des *comparaisons.* Si Israël attend le salut qui ne vient pas, il fait entendre les gémissements de la colombe (Is 38, 14; 59,11; Na 2,8). Découragé, il voudrait s'envoler au désert (Ps 55,7s). Les migrations saisonnières manifestent chez la colombe une connaissance instinctive dont Israël est dépourvu à l'égard de Dieu (Jr 8,7) ; elles évoquent tour à tour la fuite en exil (Ez 7,16) ou le rassemblement au gîte (Os 11,11; Is 60,8). D'autre part, « Éphraïm est une colombe naïve et sans cervelle » (Os 7, 11), effarouchée par le danger. De toutes ces comparaisons, Jésus n'en a retenu aucune immédiatement ; il procède par opposition en demandant à ses disciples de se montrer « malins comme les serpents et candides comme les colombes » (Mt 10,16).

3. Enfin dans la Bible comme chez de nombreux poètes, la colombe peut désigner *symboliquement* l'amour. La bien-aimée est aux yeux de l'amant « ma colombe » (Ct 2,14; 5,2...). Israël se donne lui-même ce nom : « Ne livre pas à la bête la vie de ta tourterelle » (Ps 74,19). Au baptême de Jésus, l'Esprit de Dieu descend comme une colombe et vient sur Jésus (Mt 3,16 p). Aucune interprétation certaine n'a pu être donnée de ce symbole. Très probablement, il ne s'agit pas d'une allusion à la colombe qui retourne à l'arche de Noé (Gn 8, 8-12). Certains, s'appuyant sur des traditions juives, identifient la colombe à Israël. Ne suggère-t-elle pas plutôt l'amour de Dieu qui descend symboliquement sur la terre ? Enfin, en accord avec d'autres traditions juives qui voyaient une colombe dans l'Esprit de Dieu voletant sur

les eaux (Gn 1,2), certains critiques estiment qu'elle évoque la création nouvelle qui a lieu au baptême de Jésus. *XLD*

→ animaux — baptême III 2 — Esprit de Dieu NT I 1 — simple 2 — Temple NT I 1.

COMBAT → courir — ennemi — épreuve/tentation — fidélité NT 2 — guerre — prière V 2 a.

COMMANDEMENTS → amour I AT 0, NT 2 a; II — autorité — Loi — volonté de Dieu O; NT I 2, II.

COMMUNAUTÉ → circoncision AT 1 — communion — Église — frère — peuple — prophète AT I 3 — repas — unité.

COMMUNION

La communion eucharistique est l'un des gestes où le chrétien manifeste l'originalité de sa foi, la certitude d'avoir avec le Seigneur un contact d'une proximité et d'un réalisme qui dépassent toute expression. Cette expérience a sa traduction dans le vocabulaire : si l'AT n'a pas de terme propre pour la désigner, le mot grec *koinônia* exprime dans le NT les relations du chrétien avec le vrai Dieu révélé par Jésus, et celle des chrétiens entre eux.

La recherche d'une communion avec la divinité n'est pas étrangère à l'homme ; la religion qui se présente chez lui comme un désir de se relier à Dieu, se traduit fréquemment par des *sacrifices ou des *repas sacrés, dans lesquels le dieu est censé partager la *nourriture de ses fidèles. D'autre part, les repas d'alliance veulent sceller entre les hommes des liens de fraternité ou d'amitié.

Si Jésus-Christ seul, notre unique *médiateur, est capable de combler ce désir, l'AT, tout en maintenant jalousement les distances infranchissables avant l'Incarnation, prépare déjà son accomplissement.

AT

1. *Le *culte* israélite reflète le besoin d'entrer en communion avec Dieu. Cela s'exprime surtout dans les sacrifices dits « de paix », c'est-à-dire de bonheur, où une partie de la victime revient à l'offrant : en la mangeant, il est admis à la table de Dieu. Aussi beaucoup de traductions le nomment-ils « sacrifice de communion » (cf Lv 3). En fait, jamais l'AT ne parle explicitement de communion avec Dieu, mais seulement de repas pris « devant Dieu » (Ex 18,12; cf 24,11).

2. *L'Alliance*. — Ce besoin demeurerait un rêve stérile, si Dieu ne proposait à son peuple une forme réelle d'échanges et de vie commune : par l'*Alliance, Yahweh prend en charge l'existence d'Israël, il épouse ses intérêts (Ex 23,22), il veut une rencontre (Am 3,2) et cherche à gagner son cœur (Os 2,16). Ce dessein de communion, ressort de l'Alliance, se révèle dans l'appareil dont Dieu entoure son initiative : ses longs entretiens avec Moïse (Ex 19,20-25; 24,12-18), le nom de la « Tente de réunion » où il le rencontre (33,7-11).

3. *La Loi*. — Charte de l'Alliance, la *Loi a pour but d'apprendre à Israël les réactions de Dieu (Dt 24,18; Lv 19,2). Obéir à la Loi, se laisser façonner par ses préceptes, c'est donc trouver Dieu et s'unir à lui (Ps 119) ; inversement, *aimer Dieu et le chercher, c'est observer ses commandements (Dt 10,12s).

4. *La prière*. — L'Israélite qui vit dans la fidélité à l'Alliance rencontre Dieu d'une façon plus intime encore, dans les deux formes fondamentales de la *prière : dans l'élan spontané d'admiration et de joie devant les merveilles divines, qui suscite la *bénédiction, la *louange et l'*action de grâces ; — et dans la supplication passionnée à la recherche de la présence de Dieu (Ps 42,2-5; 63,2-6), d'une rencontre que la *mort même ne puisse rompre (Ps 16,9; 49,16; 73,24).

5. *La communion des cœurs dans le peuple* est le fruit de l'Alliance : la solidarité naturelle au sein de la famille, du clan, de la tribu, devient la communauté de pensée et de vie au service du Dieu qui rassemble Israël. Pour être fidèle à ce Dieu sauveur, l'Israélite doit considérer son compatriote comme son « *frère » (Dt 22,1-4; 23,20) et prodiguer sa sollicitude aux plus déshérités (24,19ss). L'assemblée liturgique des traditions sacerdotales est en même temps une communauté nationale en marche vers sa destinée divine (cf Nb 1,16ss; 20,6-11; 1 Ch 13,2), la « communauté de Yahweh » et « tout Israël » (1 Ch 15,3).

NT

Dans le Christ, la communion avec Dieu devient une réalité ; partageant, dans sa faiblesse même,

la condition commune à tous les hommes (He 2, 14). *Jésus-Christ leur donne de participer à la nature divine (2 P 1,4).

1. *La communion au Seigneur vécue dans l'Église.* — Dès le début de sa vie publique, Jésus s'associe douze compagnons, qu'il veut étroitement solidaires de sa mission d'enseignement et de miséricorde (Mc 3,14; 6,7-13). Il affirme que les siens doivent partager ses souffrances pour être dignes de lui (Mc 8,34-37 p; Mt 20,22; Jn 12,24ss; 15,18). Il est vraiment le *Messie, le *Roi qui fait corps avec son peuple. En même temps il souligne l'unité fondamentale des deux commandements de l'amour (Mt 22,37ss).

L'union fraternelle des premiers chrétiens résulte de leur foi commune au Seigneur Jésus, de leur désir de l'imiter ensemble, de leur *amour pour lui, qui entraîne nécessairement leur amour mutuel : ils n'avaient qu' « un cœur et qu'une âme » (Ac 4, 32). Cette communion entre eux se réalise en premier lieu dans la fraction du pain (2,42) ; elle se traduit, à l'intérieur de l'Église de Jérusalem, par la mise en commun des biens (4,32—5.11), puis, entre communautés venues du paganisme et Jérusalem, par la collecte que recommande saint Paul (2 Co 8—9; cf Rm 12,13). L'aide matérielle apportée aux prédicateurs de l'Évangile manifeste de façon spéciale cette communion en lui donnant le caractère de la gratitude spirituelle (Ga 6,6; Ph 2,25). Les persécutions endurées ensemble font l'*unité des cœurs (2 Co 1,7; He 10,33; 1 P 4,13), comme la part prise à la diffusion de l'Évangile (Ph 1,5).

2. *Signification de cette communion*

a) Pour *saint Paul*, le fidèle qui adhère au Christ par la *foi et le *baptême participe à ses *mystères (cf les verbes composés du préfixe *syn-*). Mort au péché avec le Christ, le chrétien ressuscite avec lui à une vie nouvelle (Rm 6,3s; Ep 2, 5s) ; ses souffrances, sa propre mort l'assimilent à la passion, à la mort et à la résurrection du Seigneur (2 Co 4,14; Rm 8,17; Ph 3,10s; 1 Th 4,14). La participation au Corps *eucharistique du Christ (1 Co 10,16) réalise à la fois la « communion au Fils » (1,9) et l'union des membres du Corps (10, 17). Le don de l'Esprit-Saint à tous les chrétiens scelle entre eux une communion intime (2 Co 13, 13; Ph 2,1).

b) Pour *saint Jean*, les disciples qui accueillent l'annonce du « Verbe de vie » entrent en communion avec ses témoins (les Apôtres) et, par eux, avec Jésus et le *Père (1 Jn 1,3; 2,24). Finalement les chrétiens, unis entre eux, *demeurent dans l'amour du Père et du Fils, comme le Père et le Fils demeurent l'un dans l'autre et ne font qu'un (Jn 14,20; 15,4.7; 17,20-23; 1 Jn 4,12). L'observation des commandements de Jésus est le signe authentique du désir de cette communion permanente (Jn 14,21; 15,10) ; la puissance de l'Esprit-Saint la réalise (14,17; 1 Jn 2,27; 3,24; 4,13) et le *pain eucharistique en est l'aliment indispensable (Jn 6,56).

Ainsi le chrétien *goûte-t-il par avance la joie éternelle, rêve de tout cœur d'homme, espérance d'Israël : « Être avec le Seigneur, toujours » (1 Th 4,17; cf Jn 17,24), en communiant à sa gloire (1 P 5,1). *DS & JG*

→ Alliance — amour II NT 3 — autel 3 — connaître NT 2 — Corps du Christ II 2, III 1 — coupe 1 — culte AT I ; NT III 2 — demeurer II 3 — désir IV — Église — eucharistie — imposition des mains AT — pain — présence de Dieu NT II — repas — sacrifice — solitude II — unité.

COMPARAISON → figure — image — parabole.

COMPASSION → consolation — miséricorde — tendresse.

CONCUPISCENCE → cupidité — désir II.

CONDAMNATION → châtiments 2 — jugement — malédiction V — procès.

CONFESSION

Dans le langage courant, la confession n'évoque le plus souvent que le sacrement de *pénitence et le confessionnal. Mais ce sens habituel n'est lui-même qu'un sens dérivé et très particulier. La confession, dans l'AT comme dans le NT et dans la tradition chrétienne des saints qui confessent leur foi, c'est d'abord la proclamation de la grandeur de Dieu et de ses gestes sauveurs, une profession publique et officielle de *foi en lui et en son action ; et la confession du pécheur n'est vraie que si elle est proclamation de la *sainteté de Dieu.

La confession de foi est une attitude essentielle de l'homme religieux. Elle n'est pas nécessairement liée à une connaissance distincte et à une énumération complète des gestes de Dieu, mais elle implique d'abord une attitude pratique d'ouverture et d'accueil à ses initiatives, tel le prêtre Éli reconnaissant à la fois le péché de ses fils et la grandeur de Dieu : « Il est Yahweh » (1 S 3, 18). Aussi conduit-elle normalement de la con-

naissance de Dieu à la réaction que doit susciter cette prise de conscience, l'action de grâces : elle est la justification et l'expression publique de l'*action de grâces et de la *louange (Ps 22,23). Aussi comme celles-ci, la confession s'adresse-t-elle directement à Dieu, à la différence du *témoignage, qui a pour objet lui aussi les gestes de Dieu, mais qui est d'abord tourné vers les hommes.

AT

1. *Confesser le Nom de Dieu.* — La confession, l'action de grâces, la louange et la *bénédiction sont constamment unies. Elles ont pour point de départ les *œuvres de Dieu ; la description des faits est l'élément central de la confession. Les formules les plus anciennes sont brèves ; elles ont été utilisées comme titres donnés à Dieu dans le culte. *Yahweh est d'abord celui « qui a fait sortir Israël du pays d'Égypte » (Dt 6,12; 8,14...), formule la plus répandue ; il est aussi le « Dieu des Pères » (Ex, Dt, Ch) ; plus tard il est désigné comme Celui qui « a juré de donner [la terre] à tes pères » (Dt 1,8.35). Enfin on en vient à détailler l'histoire du salut (26,5-9) ; à l'exode comme centre se rattachent les *promesses, l'*élection et l'*alliance. Ce développement continue de s'exprimer en termes concrets : « mon *Rocher, ma *Force, mon *Salut » ; même quand on confesse que Dieu est incomparable (Ex 15,11; Ps 18,32), il s'agit de son action historique, et non d'une réflexion philosophique sur sa nature. Le devoir dont on s'acquitte ainsi à l'égard de son grand *nom (Jr 10,6; Ps 76,2) assure la pérennité du souvenir et la transmission de la foi d'Israël (Dt 6,6-9).

Le judaïsme préchrétien est fidèle à cette tradition. Chaque jour il confesse sa foi en réunissant trois fragments du Pentateuque dont le premier affirme la croyance fondamentale au *Dieu unique qui a fait alliance avec Israël (Dt 6,4s).

2. *La confession des péchés* signifie en profondeur que toute faute est commise contre Yahweh (Lv 26,40); même celles contre le prochain (Lv 5,21; 2 S 12,13s). Le *péché fait obstacle aux relations que Dieu veut établir avec l'homme. Le désaveu par le coupable lui-même qui se reconnaît *responsable, individu (Pr 28,13) ou collectivité (Ne 9,2s; Ps 106), de l'acte qui l'a dressé contre Dieu réaffirme les droits imprescriptibles que son péché remettait en question. Une fois restaurés ces droits qui reposent en particulier sur l'*Alliance dont Dieu a pris l'initiative, le *pardon est accordé (2 S 12,13; Ps 32,5) et la rupture qui plonge tout le peuple dans le malheur prend fin (Jos 7,19ss).

NT

1. *Confesser Jésus-Christ.* — Si l'acte du fidèle demeure essentiellement le même, l'objet de sa profession de foi subit une véritable transformation. La grandeur de Dieu se révèle dans toute sa splendeur. Les plus anciennes confessions de foi d'Israël (Dt 26,5; Jos 24,2-13) rappelaient les événements de la sortie d'Égypte. Mais la libération qu'opère le Christ atteint toute l'humanité ; elle détruit le pire ennemi de l'homme, celui qui le minait de l'intérieur, le péché ; elle n'est plus temporaire comme les sauvetages nationaux du passé, c'est le *salut définitif.

Les confessions de foi de Pierre (Mt 16,16 p; Jn 6,68s) et de l'aveugle-né (9,15ss.30-33) montrent que cette foi naît du contact vivant avec Jésus de Nazareth. Dans l'Église, c'est comme acteur essentiel du drame du salut que Jésus est, dans sa mort et sa résurrection, l'objet de la profession de foi. Celle-ci se manifeste dans les formules primitives « Marana tha » (1 Co 16,22) et « Jésus est *Seigneur » (1 Co 12,3; Ph 2,11) qui la résument et servent d'acclamations liturgiques. L'objet de la foi proclamé dans la prédication selon un schéma stéréotypé (kérygme) s'exprime aussi dans une ébauche de credo (1 Co 15,3-7) et dans des hymnes liturgiques (1 Tm 3,16). Jésus est reconnu unique Sauveur (Ac 4,12), Dieu (Jn 20,28), Juge du monde à venir (Ac 10,42), envoyé de Dieu et notre Grand Prêtre (He 3,1). Dans cette adhésion de foi à celui que Dieu donne au monde comme *Messie et Sauveur, c'est à Dieu lui-même que va la confession du chrétien.

Il ne suffit pas que la parole soit reçue et *demeure en nous (1 Jn 2,14). Elle doit être confessée. C'est parfois la simple adhésion qui est ainsi désignée, par opposition aux dénégations de celui qui ne croit pas à la mission de Jésus (1 Jn 2,22s), mais le plus souvent, comme il est normal, c'est la proclamation publique. Nécessaire pour parvenir au salut (Rm 10,9s), souhaitable en tous temps (He 13,15), elle a pour modèle celle que Jésus a faite en rendant témoignage à la vérité (Jn 18,37; 1 Tm 6,12s). Elle accompagne le *baptême (Ac 8,37), et certaines circonstances l'exigent plus particulièrement, comme celles où l'abstention serait l'équivalent d'un reniement (Jn 9,22). Malgré la *persécution il faudra professer sa foi devant les tribunaux, comme Pierre (Ac 4,20),

jusqu'au *martyre, comme Étienne (Ac 7,56), sous peine d'être renié par Jésus devant son Père (Mt 10,32s; Mc 8,38), si l'on a préféré la gloire humaine à celle qui vient de Dieu (Jn 12,42s). Les élus continueront de confesser Dieu (Ap 15,3s) et Jésus (5,9) dans le ciel.

Parce qu'elle est le retentissement en l'homme de l'action de Dieu, et qu'elle remonte jusqu'à lui, toute confession authentique est produite en nous par l'*Esprit de Dieu (1 Co 12,3; 1 Jn 4,2s), notamment celle qu'il suscite devant les tribunaux persécuteurs (Mt 10,20).

2. *La confession des péchés.* — L'aveu des péchés à un homme ayant reçu le pouvoir de les pardonner ne semble pas attesté dans le NT : la correction fraternelle et la monition de la communauté visent d'abord à faire reconnaître par le coupable ses torts extérieurs (Mt 18,15ss) : la confession mutuelle à laquelle convie Jc 5,15s s'inspire peut-être de la pratique juive, et 1 Jn 1,9 ne précise pas la forme que doit prendre l'aveu nécessaire.

Toutefois la confession de ses péchés est toujours le signe du repentir et la condition normale du pardon. Les Juifs qui viennent trouver Jean-Baptiste confessent leurs fautes (Mt 3,6 p). Pierre s'avoue pécheur, indigne d'approcher de Jésus (Lc 5,8), et celui-ci, décrivant le repentir de l'enfant prodigue, y fait entrer l'aveu de son péché (Lc 15,21). Cet aveu, exprimé en paroles par Zachée (19,8), en gestes par la pécheresse (7,36-50), ou encore par le silence de la femme adultère qui ne se défend pas (Jn 8,9-11), est la condition du *pardon qu'accorde Jésus. Là est le point de départ de la confession sacramentelle. Tout homme est pécheur et doit se reconnaître tel pour être purifié (1 Jn 1,9s). Cependant la reconnaissance de son indignité et la confession des *lèvres tirent leur valeur du repentir du *cœur, et la confession de Judas est vaine (Mt 27,4).

Ainsi, sous les deux Alliances, celui qui confesse sa foi au Dieu qui sauve, comme celui qui confesse son péché se trouvent l'un et l'autre libérés du péché par la *foi (Ga 3,22). Pour eux s'accomplit la parole : « Ta foi t'a sauvée » (Lc 7,50). *PS*

→ action de grâces — adoration — baptême IV 3 — bénédiction II 2.3, III 5, IV — cendre — culte — dessein de Dieu AT I, III — élection AT I 2 — fêtes — foi — Jésus (nom de) III — Jésus-Christ II 1 a — langue — lèvres 2 — louange — martyr — pardon I, II 3 — pénitence/ conversion — responsabilité 4 — Seigneur — silence 2 — témoignage AT III ; NT II, III.

CONFIANCE

Affronté aux tâches de la vie et à ses dangers, l'homme a besoin d'appuis sur lesquels il puisse compter (hb. *baṭaḥ*), de refuges où s'abriter (hb. *ḥasah*) ; pour ne pas être paralysé par l'*angoisse, mais pour persévérer malgré les *épreuves et espérer parvenir au but, il faut avoir confiance. Mais à qui se fier ?

1. *Confiance et foi en Dieu.* — Dès l'origine, le problème se pose et Dieu en révèle la réponse ; en interdisant à l'homme le fruit de l'arbre de la science, il l'invite à se fier à Lui seul pour discerner le bien du mal (Gn 2,17). Croire en la parole divine, c'est choisir entre deux sagesses, faire confiance à celle de Dieu, renoncer à se fier à son propre sens (Pr 3,5) ; c'est aussi faire confiance à la toute-puissance et à la *providence du Créateur ; car tout est son œuvre au ciel et sur la terre (Gn 1,1; Ps 115,3.15) ; l'homme n'a donc rien à *craindre des créatures qu'il a au contraire mission de dominer (Gn 1,28).

Mais l'homme et la femme, qui ont préféré se fier à une créature, apprennent par expérience que c'est là se fier au mensonge (Gn 3,4ss; Jn 8,44; Ap 12,9) ; tous deux goûtent les fruits de leur vaine confiance ; ils ont peur de Dieu et *honte l'un en face de l'autre ; la fécondité de la femme et celle du sol deviennent douloureuses ; enfin ils feront l'expérience de la mort (Gn 3,7.10.16-19).

Malgré l'exemple d'Abraham, confiant jusqu'au sacrifice (Gn 22,8-14; He 11,17) parce qu'il est sûr que « Dieu pourvoira », le peuple d'Israël ne se fie pas au Tout-Puissant qui l'a libéré et à son amour qui l'a choisi gratuitement pour fils (Dt 32,6.10ss) ; privé de tout appui créé au milieu du désert (Ex 16,3), il regrette sa servitude et murmure. Au long de son histoire, il ne veut pas se confier en son Dieu (Is 30,15; 50,10) et lui préfère des idoles dont les prophètes dénoncent « l'Imposture » (Jr 13,25) et « le Néant » (Is 59,4; cf Ps 115, 8). Les sages affirment aussi qu'il est vain de s'appuyer sur la richesse (Pr 11,28; Ps 49,7s), sur la violence (Ps 62,11), sur les princes (Ps 118,8s; 146,3) ; insensé est l'homme qui se fie à son

propre sens (Pr 28,26). Bref : « Malheureux l'homme qui se confie en l'homme... Heureux celui qui se confie en Yahweh » (Jr 17,5.7). De cette maxime, Jésus achève de révéler l'exigence : il rappelle la nécessité du choix initial qui rejette tout autre maître que celui dont la puissance, la sagesse et l'amour paternel méritent une confiance absolue (Mt 6,24-34) ; loin de se confier en sa propre justice (Lc 18,9-14), il faut chercher celle du Royaume (Mt 5,20; 6,33), qui vient de Dieu seul et n'est accessible qu'à la foi (Ph 3,4-9).

2. *Confiance et humble prière.* — La confiance en Dieu qui s'enracine dans cette foi est d'autant plus inébranlable qu'elle est plus humble. Il ne s'agit pas en effet, pour avoir confiance, de méconnaître l'action dans le monde des puissances mauvaises qui prétendent le dominer (Mt 4,8s; 1 Jn 5,19) et, encore moins, d'oublier qu'on est pécheur. Il s'agit de reconnaître la toute-puissance et la miséricorde du Créateur qui veut sauver tous les hommes (1 Tm 2,4) et en faire ses fils adoptifs en Jésus-Christ (Ep 1,3ss).

Déjà Judith prêchait une confiance inconditionnée dont elle donnait un exemple inoubliable (Jdt 8,11-17; 13,19) ; c'est qu'elle invoquait son Dieu, à la fois comme le sauveur de ceux dont la situation est désespérée et comme le Dieu des humbles (9,11) ; confiance et *humilité sont en effet inséparables. Elles s'expriment dans la prière des pauvres qui, telle Suzanne, sans défense et en péril mortel, ont le cœur assuré en Dieu (Dn 13,35). C'est donc « du fond de l'abîme » (Ps 130,1) que jaillissent les appels confiants des psaumes : « Moi, pauvre et malheureux, le Seigneur pense à moi » (Ps 40,18) ; « En ton amour, je me confie » (13, 6) ; « Qui se fie en Yahweh, la grâce l'entoure » (32,10) ; « Heureux qui s'abrite en lui » (2,12). Le psaume 131 est la pure expression de cette humble confiance, à laquelle Jésus va donner sa perfection.

Il invite en effet ses disciples à s'ouvrir comme des enfants au don de Dieu (Mc 10,15) ; la prière au Père céleste est alors sûre de tout obtenir (Lc 11,9-13 p) ; par elle, le pécheur obtient d'être justifié et sauvé (Lc 7,50; 18,13s) ; par elle, l'homme retrouve son pouvoir sur la création (Mc 11,22ss; cf Sg 16,24). Toutefois les enfants de Dieu doivent s'attendre à voir les impies les tourner en dérision et les persécuter en raison même de leur confiance filiale ; Jésus lui-même en a fait l'expérience (Mt 27,43; cf Sg 2,18), au moment où, consommant son sacrifice, il expirait dans un cri de confiance (Lc 23,46).

3. *Confiance et joyeuse assurance.* — Par cet acte d'amour confiant, Jésus remportait la victoire sur toutes les puissances du mal et attirait tous les hommes à lui (Jn 12,31s; 16,33). Il ne suscitait pas seulement leur confiance, il fondait leur assurance. Le disciple confiant devient en effet témoin fidèle ; appuyant sa *fidélité sur celle de Dieu, il a confiance que la grâce divine achèvera son œuvre (Ac 20,32; 2 Th 3,3s; Ph 1,6; 1 Co 1,7ss). Cette confiance que l'Apôtre affirme, même aux heures de crise (Ga 5,10), lui donne une assurance indéfectible pour annoncer en toute liberté (*parrèsia*) la parole de Dieu (1 Th 2,2; Ac 28,31). Déjà, si les premiers disciples avaient porté témoignage avec tant d'assurance, c'est que leur confiance en avait obtenu la grâce par la prière (Ac 4, 24-31).

Cette confiance inébranlable, condition de la fidélité (He 3,14), donne aux témoins du Christ une assurance joyeuse et *fière (3,6) ; ils savent qu'ils ont accès au trône de la grâce (4,16), dont la voie leur est ouverte par le sang de Jésus (10, 19) ; leur hardiesse n'a rien à craindre (13,6) ; ils savent en qui ils se sont confiés (2 Tm 1,12) ; rien ne les séparera de l'amour de Dieu (Rm 8, 38s) qui, après les avoir justifiés, leur a été communiqué et qui les rend fiers et constants dans l'épreuve (Rm 5,1-5), de sorte que tout, ils le savent, coopère à leur bien (Rm 8,28).

La confiance, qui est la condition de la fidélité, est en retour confirmée par elle. Car l'*amour, dont la fidélité persévérante est la preuve (Jn 15,10), donne à la confiance sa plénitude. Ceux qui demeurent dans l'amour auront seuls pleine assurance au Jour du jugement et de l'avènement du Christ, car l'amour parfait bannit la crainte (1 Jn 2,28; 4,16ss). Ils savent dès maintenant que Dieu écoute et exauce leur prière, et que leur tristesse présente se changera en joie, une joie que nul ne pourra leur ôter, car c'est la joie du Fils de Dieu (Jn 16,20ss; 17,13). *MFL*

→ angoisse 3 — béatitude AT I 2, II 2 — chair II 1 — crainte de Dieu II — création IV 2 — déception — enfant I, II — espérance — fierté O ; NT 2 — foi — honte I 1, II 1 — humilité II, III — incrédulité I 2 — libération/liberté III 3 a — persécution II — prière II 3 — Providence — rocher 1 — salut AT II ; NT II 3 — silence 2 — sommeil I 1 — soucis 2.

CONFIRMER → amen — force — onction III 6.

CONFUSION → déception I 2 — fierté — honte — orgueil 4.

CONNAÎTRE

Connaître Dieu : cet appel premier lancé au cœur de l'homme, la Bible ne le déploie pas dans un contexte de science, mais dans un contexte de vie. Pour un sémite, en effet, connaître (hébreu *yd'*) déborde le savoir abstrait et exprime une relation existentielle. Connaître quelque chose, c'est en avoir l'expérience concrète ; on connaît ainsi la souffrance (Is 53,3) et le péché (Sg 3,13), la guerre (Jg 3,1) et la paix (Is 59,8), le bien et le mal (Gn 2,9.17), engagement réel dont les répercussions sont profondes. Connaître quelqu'un, c'est entrer en relations personnelles avec lui ; ces relations pouvant prendre bien des formes et comportant bien des degrés, connaître est susceptible de toute une gamme de sens ; le mot sert à exprimer la solidarité familiale (Dt 33,9), et aussi les relations conjugales (Gn 4,1; Lc 1,34) ; on connaît Dieu lorsqu'on est sous le coup de son jugement (Ez 12,15), on le connaît tout autrement lorsqu'on entre dans son Alliance (Jr 31,34) et qu'on est peu à peu introduit dans son intimité.

AT

1. *Initiative divine.* — Dans la connaissance religieuse, tout commence par l'initiative de Dieu. Avant de connaître Dieu, on est connu de lui. Mystère d'*élection et de sollicitude : Dieu connaît Abraham (Gn 18,19), il connaît son peuple : « Je n'ai connu que vous de toutes les familles de la terre » (Am 3,2). Avant même leur naissance, il connaît ses prophètes (Jr 1,5) et tous ceux qu'il *prédestine pour être ses fils adoptifs (Rm 8,29; 1 Co 13,12). A ceux qu'il a ainsi distingués et qu'il connaît par leur nom (Ex 33,17; cf Jn 10,3), Dieu se fait lui-même connaître : il leur révèle son *Nom (Ex 3,14), les pénètre de sa *crainte (Ex 20,18ss), mais surtout leur témoigne sa *tendresse en les délivrant de leurs ennemis, en leur donnant une terre (Dt 4,32...; 11,2...), en leur faisant connaître ses commandements, chemin du bonheur (Dt 30,16; Ps 147,19s).

2. *Méconnaissance humaine.* — En réponse, le peuple devrait connaître son Dieu, être à lui dans l'amour vrai (Os 4,1; 6,6). Mais dès le début, il s'en montre incapable (Ex 32,8). « Peuple égaré de cœur, ces gens-là n'ont pas connu mes voies » (Ps 95,10). Méconnaissant Dieu, sans cesse il le met à l'*épreuve (Nb 14,22; Ps 78). Moins raisonnable qu'une bête de somme, « Israël ne connaît rien » (Is 1,3; Jr 8,7) ; il se révolte, transgresse l'alliance (Os 8,1), se prostitue « à des dieux qu'il ne connaissait pas » (Dt 32,17).

Même quand il s'imagine « connaître Yahweh » (Os 8,2), il se fait illusion, car il en reste à une relation tout extérieure, formaliste (Is 29,13s; Jr 7) ; or l'authentique connaissance de Dieu doit pénétrer jusqu'au cœur et se traduire dans la vie réelle (Os 6,6; Is 1,17; Jr 22,16; cf Mt 7,22s). Les prophètes le répètent à satiété, mais « la nation n'*écoute pas la voix de son Dieu et ne se laisse pas instruire » (Jr 7,28). Elle sera donc châtiée « faute de science » (Is 5,13; Os 4,6).

Dieu se fera connaître d'une façon terrible : par les affres de la ruine et de l'*exil. L'annonce de ces *châtiments est scandée par Ézéchiel d'un refrain menaçant : « Et vous saurez que je suis Yahweh » (Ez 6,7; 7, 4.9...). Affronté à lui-même et à son Dieu dans la crudité de l'événement, le peuple ne peut plus se maintenir dans l'illusion : il doit reconnaître la *sainteté de Dieu et son propre *péché (Ba 2).

3. *Connaissance et cœur nouveau.* — L'espérance demeure d'un renouveau merveilleux, où « le pays sera rempli de la connaissance de Yahweh comme les eaux comblent la mer » (Is 11,9). Mais comment cela peut-il se faire ? Israël ne prétend plus y arriver par lui-même, car il a conscience d'avoir « un cœur mauvais » (Jr 7,24), un « cœur incirconcis » (Lv 26,41), et pour connaître vraiment Dieu, il faut un *cœur parfait. Le Deutéronome insiste sur cette nécessité d'une transformation intérieure, qui ne peut venir que de Dieu. « Jusqu'aujourd'hui, Yahweh ne vous avait pas donné un cœur pour connaître » (Dt 29,3), mais après l'exil « il *circoncira ton cœur et le cœur de ta postérité » (Dt 30,6).

La même promesse est adressée aux exilés par Jérémie (Jr 24,7). C'est elle qui constitue l'essentiel de l'annonce d'une ***nouvelle *alliance*** (31,31-34) : une purification radicale, « je vais pardonner leur crime », rendra possible la docilité profonde, « je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur » ; ainsi assurée, l'appartenance réciproque « je serai leur Dieu et ils seront mon peuple » sera source d'une connaissance directe et authentique : « Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement, se disant l'un à l'autre :

Ayez la connaissance de Yahweh. Mais ils me connaîtront tous des plus petits jusqu'aux plus grands ».

Ézéchiel complète la perspective en marquant le rôle de l'*Esprit de Dieu dans cette rénovation intérieure : « Je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau... je mettrai mon esprit en vous » (Ez 36,26s) ; ce sera la résurrection du *peuple de Dieu (Ez 37,14). Par là, Dieu se fera connaître, non seulement à Israël (Ez 37,13), mais aussi aux *nations païennes (Ez 36,23).

Décrivant à l'avance le salut accordé, le second Isaïe en souligne lui aussi les répercussions universelles. L'*idolâtrie subira un choc sans précédent (Is 45—46). Lors d'un nouvel *exode, Dieu manifestera sa maîtrise sur l'histoire et « toute chair saura que moi, Yahweh, je suis ton sauveur » (Is 49,26). Aux Israélites Dieu dit : « Vous êtes mes témoins... pour qu'on me connaisse » (Is 43,10), et à son Serviteur : « Je ferai de toi la lumière des nations » (Is 49,6).

4. *La Sagesse d'en-haut.* — Une autre ligne de pensée débouchait sur des perspectives analogues. Les sages d'Israël recherchaient et rassemblaient les règles qui assurent la bonne conduite de la vie (Pr), et une conviction s'enracinait en eux : Dieu seul en connaît le secret (Jb 28). « Il a scruté la voie entière de la connaissance » (Ba 3,37). Ainsi donc, « toute *sagesse vient du Seigneur » (Si 1,1). Certes, dans sa bonté, Dieu en a donné déjà la source à Israël : « c'est la *Loi promulguée par Moïse » (Si 24,23s). Cependant, ce don reste extérieur (cf Sg 9,5) et c'est pourquoi il faut encore supplier Dieu de le parfaire en mettant au-dedans de l'homme son « esprit de sagesse » (Sg 7,7; 9). « Quel homme, en effet, peut connaître le dessein de Dieu ? » (Sg 9,13).

Les hommes de Qumrân se montrent assoiffés de la « connaissance des mystères divins ». Ils rendent grâces à Dieu pour les lumières déjà accordées (1 QH 7,26s) et ils attendent avec ardeur le temps de la manifestation dernière, qui donnera aux justes de « comprendre la connaissance du Très-Haut » (1 QS 4,18-22).

En contact avec le monde grec, les Juifs de la Dispersion sont amenés à développer une argumentation d'allure plus philosophique pour combattre l'idolâtrie et répandre la connaissance du seul vrai Dieu. L'auteur de Sg affirme que le spectacle de la nature devrait conduire les hommes à reconnaître l'existence et la puissance du Créateur (Sg 13,1-9).

NT

C'est en *Jésus-Christ qu'est donnée la parfaite connaissance de Dieu, promise pour le temps de la nouvelle alliance.

1. *Synoptiques.* — Jésus était le seul capable de révéler le *Père (Lc 10,22) et d'expliquer le mystère du *Royaume de Dieu (Mt 13,11). Il enseignait avec autorité (Mt 7,29). Refusant de satisfaire les vaines curiosités (Ac 1,7), son enseignement n'était pas théorique, mais se présentait comme une « bonne nouvelle » et un appel à la *conversion (Mc 1,14s). Dieu se fait proche, il faut discerner les signes des temps (Lc 12,56; 19,42), et être disposé à l'accueillir (Mt 25,10ss). Aux paroles, Jésus joignait les miracles, *signes de sa mission (vg Mt 9,6).

Mais tout cela n'était qu'une préparation. Non seulement ses ennemis (Mc 3,5), mais ses disciples eux-mêmes avaient l'esprit bouché (Mc 6,52; Mt 16,23; Lc 18,34). C'est seulement lorsque le sang de la nouvelle alliance aura été répandu (Lc 22,20 p), que la pleine lumière pourra se faire : « Alors il leur ouvrit l'intelligence » (Lc 24,45), alors il répandit l'Esprit-Saint (Ac 2,33). Ainsi furent instaurés les derniers temps, temps de la vraie connaissance de Dieu.

2. *Saint Jean.* — Plus nettement encore que les Synoptiques, Jean marque les étapes de cette *révélation. Il faut d'abord se laisser instruire par le Père ; ceux qui lui sont dociles sont attirés vers Jésus (Jn 6,44s). Jésus les reconnaît et ils le reconnaissent (10,14), et il les conduit vers le Père (14,6). Cependant, tout ce qu'il dit et fait reste pour eux énigmatique (16,25) aussi longtemps qu'il n'a pas été élevé sur la croix. Seule, cette élévation glorifiante le met vraiment en évidence (8,28; 12,23.32) ; seule, elle obtient aux disciples le don de l'Esprit (7,39; 16,7). Celui-ci leur découvre toute la portée des paroles et des œuvres de Jésus (14,26; cf 2,22; 12,16) et les mène à la vérité entière (16,13). Ainsi les disciples connaissent Jésus, et par Jésus le Père (14,7.20).

Comme Jérémie l'avait prédit, un nouveau rapport est établi avec Dieu : « Le Fils de Dieu est venu et il nous a donné l'intelligence afin que nous connaissions le Véritable » (1 Jn 5,20; 2,14). La *Vie éternelle ne se définit pas autrement : elle consiste à « te connaître, toi le seul véritable Dieu et ton envoyé Jésus-Christ » (Jn 17,3), connaissance directe, qui fait qu'en un sens les chré-

tiens « n'ont plus besoin qu'on les enseigne » (1 Jn 2,27; cf Jr 31,34; Mt 23,8). Cette connaissance inclut une capacité de discernement, dont Jean explicite les principaux aspects (1 Jn 2,3ss; 3,19.24; 4,2.6.13), mettant en garde contre les fausses doctrines (2,26; 4,1; 2 Jn 7). Cependant, prise dans toute son extension, cette connaissance de Dieu mérite le nom de « communion » (1 Jn 1,3), car elle est participation à une même vie (Jn 14,19s), union parfaite dans la vérité de l'amour (Jn 17,26; cf 1 Jn 2,3s; 3,16...).

3. *Saint Paul.* — Au monde grec, avide de spéculations philosophiques et religieuses (*gnôsis*), Paul prêche hardiment la *croix du Christ (1 Co 1,23). Le salut ne se trouve pas dans un savoir humain, quel qu'il soit, mais dans la *foi au Christ crucifié, « force de Dieu et sagesse de Dieu » (1 Co 1,24). Les hommes avaient la possibilité de connaître Dieu à partir de la création, mais « leur cœur inintelligent s'est enténébré » et ils se sont livrés à l'idolâtrie, méritant la colère de Dieu (Rm 1,18-22). Ils doivent désormais renoncer à leurs prétentions (1 Co 1,29), se reconnaître incapables de pénétrer par eux-mêmes les secrets de Dieu (1 Co 2,14) et se soumettre à l'Évangile (Rm 16,25s) que transmet « la *folie de la prédication » (1 Co 1,21; Rm 10,14).

La foi au Christ et le baptême leur donnent alors accès à un tout autre savoir, « le gain suréminent qu'est la connaissance du Christ Jésus », savoir non théorique, mais vital : « Le connaître, lui, avec la *puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances » (Ph 3,8ss). L'intelligence est par là « renouvelée » et devient capable de « discerner quelle est la *volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait » (Rm 12,2). Résistant aux tendances gnostiques qui se manifestent ici et là parmi les chrétiens (1 Co 1,17; 8,1s; Col 2,4.18), Paul les oriente vers une connaissance plus authentiquement religieuse, celle qui vient de l'*Esprit de Dieu et grâce à laquelle nous pouvons vraiment « connaître les dons que Dieu nous a faits » et les exprimer en un langage « enseigné par l'Esprit » (1 Co 2,6-16).

Devant « l'insondable richesse du Christ » (Ep 3,8), l'émerveillement de Paul ne fait que croître avec les années, et il souhaite aux chrétiens « le plein épanouissement de l'intelligence qui leur fera pénétrer le *mystère de Dieu dans lequel se trouvent, cachés, tous les trésors de la sagesse et de la connaissance » (Col 2,2s). Il n'oublie pas pour autant que « la science enfle » et que « c'est la charité qui édifie » (1 Co 8,1; 13,2) : ce qu'il a en vue n'est pas une gnose orgueilleuse, mais la connaissance de « l'*amour du Christ qui surpasse toute connaissance » (Ep 3,19). Il aspire au moment où, ce qui est partiel laissant la place à ce qui est parfait, il connaîtra comme il est connu (1 Co 13,12).

Ainsi, pour Paul comme pour toute la Bible, connaître c'est entrer dans un grand courant de vie et de lumière qui a jailli du cœur de Dieu et qui ramène à lui. *JCo & AV*

→ amour O ; I NT 3 ; II AT — apparitions du Christ 4 b. 7 — cœur O, II 1. 2 a — enseigner — Époux/épouse AT 1 — Esprit de Dieu AT I 3 ; NT V 5 — foi — folie — goûter — Marie II 4 — mystère — prédestiner — prophète AT IV 4 — Révélation — sagesse — songes NT — vérité AT 3 ; NT 2.3 — voir — volonté de Dieu NT II 1.

CONQUÊTE → dessein de Dieu AT I — guerre AT II 2 — Josué 1 — terre AT II 2 — victoire.

CONSACRER → anathème — bénédiction II 2 — Esprit de Dieu AT III ; NT I 1.2, V 5 — imposition des mains AT ; NT 2 — onction III — prémices — sacerdoce AT II 1 — sacrifice — saint — sang AT 3 d — sceau 2 b.

CONSCIENCE

Le mot français recouvre plusieurs significations. Il ne s'agit pas ici de la connaissance intime qu'on a de soi-même (vg la conscience du Christ), ni du sentiment qu'on éprouve de certaines valeurs (« avoir conscience de... »), mais de la faculté intuitive par laquelle on juge un acte posé ou à poser. Plus qu'une science théorique du *bien et du mal, c'est le jugement pratique par lequel on déclare que ceci est (a été) pour moi bien ou mal.

La Bible ne connaît de mot propre pour désigner la conscience qu'à partir du contact avec le milieu grec. *Syneidèsis* n'apparaît en effet qu'en Qo 10,20 (for intérieur) et Sg 17,10 (témoignage intérieur de l'impiété). Absent des évangiles, il est surtout employé par Paul. Mais la réalité que vise le mot existe dans toute la Bible ; c'est elle qui permet de mesurer la différence qui sépare la pensée paulinienne de la mentalité hellénistique.

1. « *Mon cœur ne me reproche rien* ». — Quand elle est précisée, la fonction de la conscience est attribuée au *cœur ou aux *reins. « Le cœur de David

lui battit fort d'avoir recensé le peuple et il dit : « C'est un grand péché que j'ai commis » (2 S 24,10) ; de même quand il eut coupé le pan du manteau de l'Oint du Seigneur (1 S 24,6) ; ou lorsqu'on lui dit qu'il pourrait regretter d'avoir versé le sang (25,31). D'emblée, le remords de la conscience est lié à l'*Alliance contractée avec le Seigneur. C'est en effet à l'œil de Yahweh que s'apprécient les actes des rois (1 R 16,7), de ce Yahweh qui sonde les reins et les cœurs (Jr 11,20; 17,10; Ps 7,10) et pour qui sont présentes toutes les actions des hommes (Ps 139,2).

Mais le jugement de la « conscience » dérive-t-il seulement de cette proximité de Dieu ? Le drame de Job semble le contester. Job peut crier, face à ses détracteurs, face à Dieu même, la pureté de son cœur : « Je tiens ma *justice et ne lâche pas : en conscience, je n'ai pas à rougir de mes jours » (Jb 27,6), ce qui se traduit largement : « Mon cœur ne me reproche rien » ; il doit cependant se repentir sur la poussière et sur la cendre (42,6). Si intériorisée que soit la conscience, elle tend en effet à mesurer le mystère de Dieu à la connaissance qu'elle a de sa *volonté exprimée dans la *Loi.

A la différence de la justice de Job, les *pharisiens que condamne Jésus ont projeté la conscience de leur justice dans une pratique matérielle de la Loi. Jésus n'abolit pas la Loi, mais il montre que la pureté d'intention doit régir sa pratique ; il dégage l'entrée de la conscience en apprenant à juger d'après le cœur (Mt 15,1-20 p), grâce à un œil sain (Lc 11,34ss), en présence du Père qui voit dans le secret (Mt 6,4.6.18). Ce faisant, Jésus prépare l'avènement d'une conscience libre, pour le jour où, avec Paul, la Loi ne sera plus seulement extérieure à l'homme, mais trouvera son sens et sa force grâce à l'Esprit répandu dans les cœurs.

2. *La conscience selon Paul*

a) Le mot *syneidèsis* a été emprunté par Paul, non à quelque source littéraire ni à la philosophie stoïcienne (le terme est absent d'Épictète, de Plutarque et de Marc Aurèle), mais au langage religieux de l'époque. Il devait exprimer à ses yeux le jugement réflexe et autonome que requérait la notion biblique de cœur. Le passage de l'une à l'autre notion est bien indiqué dans le conseil qui est donné à Timothée : « Promouvoir la charité qui procède d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sans détours » (1 Tm 1,5). Cœur, conscience et *foi sont diversement à la source de l'action charitable. Si l'intention est droite, si la foi donne une conviction solide, alors la conscience sera satisfaite. Ainsi le chrétien *obéit à l'*autorité civile « non seulement par crainte de la punition, mais encore par motif de conscience », car sa foi lui dit comment cette autorité « est au service de Dieu » (Rm 13,4s). Ainsi Paul déclare-t-il souvent qu'il estime sa conscience « irréprochable » (2 Co 1,12; cf Ac 23,1; 24,16).

Il ne s'ensuit pas que cette conscience soit autonome à la manière des stoïciens : pour ceux-ci, la conscience est libre en vertu de la science qu'on a des lois de la nature. Pour Paul, le jugement de la conscience est toujours soumis à celui de Dieu : « Ma conscience, il est vrai, ne me reproche rien, mais je n'en suis pas justifié pour autant ; mon juge, c'est le Seigneur » (1 Co 4,4). Ses affirmations de bonne conscience sont ordinairement accompagnées de la mention de Dieu (2 Co 4,2) ou du témoignage de l'Esprit-Saint (Rm 9,1). La conscience est « théonome ». Qualifiée de « bonne » et de « pure », elle est radicalement éclairée par la foi authentique (1 Tm 1,5.19; 3,9; 4,1s; 2 Tm 1,3; cf He 13,18; 1 P 3,16).

b) Ainsi le croyant parvient à la parfaite **liberté*. Tandis que pour les juifs, la Loi imposait le choix entre telle et telle viande, entre telle et telle fête, pour le chrétien, « tout est pur » (Rm 14,20; Tt 1,15), « tout est permis » (1 Co 6,12; 10,23). La foi a donné la « science » (8,1) qui fait reconnaître la bonté de toute créature (3,21-23; 8,6; 10,25s). Le chrétien qui a une conscience éclairée se trouve donc libéré à l'égard des prescriptions rituelles de la Loi de Moïse : « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Co 3,17), une « liberté qui ne relève pas du jugement d'une conscience étrangère » (1 Co 10,29). Sa conscience le rend aussi libre que le stoïcien, mais d'une autre manière et dans des limites qu'il faut préciser maintenant.

A l'adage : « Tout est permis », Paul ajoute aussitôt : « mais tout n'*édifie pas » (1 Co 10,23). Un conflit peut en effet surgir entre des consciences qui n'ont pas évolué de la même façon, au même degré. Aux yeux de certains croyants, les viandes consacrées aux idoles demeurent impures ; en raison de leur conviction, ils doivent donc ne pas en manger : tel est le verdict de leur conscience. Le croyant qui est « fort » (Rm 15,1) devra tout faire plutôt que de heurter son frère, qui est encore faible : « Ne va pas avec ton aliment faire périr celui pour lequel le Christ est mort ! » (Rm 14,15). « Tout est pur certes, mais il est mal de manger quelque chose lorsqu'on est ainsi cause de

chute » (14,20; 1 Co 8,9-13). La science doit donc céder à la charité fraternelle.

La conscience doit aussi limiter la liberté, en raison de la présence divine qui lui donne son sens. « Tout est en mon pouvoir », reprenait Paul à la suite des Corinthiens, mais il ajoutait : « mais je ne me livrerai au pouvoir de personne » (1 Co 6, 12). Aussi ne puis-je m'unir à une prostituée : mon corps ne m'appartient pas. La science et la liberté sont, là encore, limitées par quelqu'un qui, d'abord, m'apparaît comme un autre que moi, mais qui, peu à peu, se révèle dans la foi comme accomplissant le moi en vérité.

Ainsi Paul ne s'en tient pas à des normes écrites, inchangeables ; ce qui lie sa conscience, c'est sa relation avec le Seigneur et avec ses frères. Ce qu'il reconnaît, ce n'est pas un cadre rigide imposé par une loi écrite, mais la relation souple, et bien plus contraignante avec la Parole du Seigneur et avec autrui. Et celle-ci, du reste, ne rend pas inutiles les lois écrites, mais leur enlève le caractère absolu qu'elles prennent parfois aux yeux des esprits timorés.

c) Paul avait sans doute longtemps réfléchi à la liberté nouvelle acquise dans le Christ, lorsque, au contact du monde païen, il fait la constatation suivante : « Quand des païens, sans avoir de *Loi [révélée], font naturellement ce qu'ordonne la Loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, eux qui n'ont pas de Loi. Ils montrent que l'œuvre voulue par la Loi est inscrite dans leur cœur ; leur conscience apporte aussi son témoignage, ainsi que leurs jugements intérieurs qui tour à tour les accusent et les défendent » (Rm 2,14s).

Replacée dans son contexte, cette affirmation signifie d'abord que le jugement de Dieu porte non pas sur la science du bien et du mal, mais sur sa pratique. Et celle-ci est déterminée, en dernier ressort, non pas par la Loi révélée, mais par la conscience du bien et du mal : en elle se manifeste la volonté de Dieu. Ainsi Adam, qui a désobéi à Dieu, a conscience de sa nudité et fuit devant la face de Dieu (Gn 3,8ss). Cela suppose encore, dit Paul, que le projet de Dieu est inscrit au cœur de tout homme, avant même que la révélation ne le précise définitivement. Même si Dieu n'a pas été reconnu comme créateur (Rm 1,19ss), même s'il n'y a pas de loi révélée, l'homme naît en dialogue avec Dieu et, face à l'action, réagit selon le projet de Dieu.

3. *Conscience purifiée par le culte*. — L'Épître aux Hébreux utilise ordinairement le terme dans un contexte sacrificiel. Les *sacrifices de l'AT n'avaient « pas le pouvoir de rendre parfait l'adorateur en sa conscience » (He 9,9) ; autrement, si les officiants de ce culte n'avaient plus eu conscience d'aucun péché, le culte aurait cessé (10,2). A l'opposé, « le *sang du Christ purifie notre conscience des œuvres mortes pour que nous rendions un culte au Dieu vivant » (9,14). Cette *purification s'accomplit maintenant au baptême (10,22), car, selon Pierre, c'est le baptême qui procure « l'engagement à Dieu d'une bonne conscience par la résurrection de Jésus-Christ » (1 P 3,21). En définitive, seuls le sang du Christ et la Résurrection rendent possible une conscience pure. *XLD*

→ bien & mal — cœur — esprit AT 3.4 — homme II 1 d — libération/liberté I, III 3 c — Loi *A* 2 ; *B* IV ; *C* III 2.3 — péché I 2 — pur AT II ; NT II 3 — reins 2 — responsabilité.

CONSEIL → dessein de Dieu — sagesse.

CONSOLER

Dans la *tristesse, la *maladie, le deuil, la *persécution, l'homme a besoin de réconfort ; il cherche un consolateur. Nombreux certes sont alors ceux qui s'écartent de lui comme d'un pestiféré. Ses parents du moins et ses amis, émus de compassion, viennent lui rendre visite pour partager sa douleur et la lui adoucir (Gn 37,35; 2 S 10,2s; Jn 11,19.31) ; par leurs paroles, par leurs gestes rituels, ils s'efforcent de consoler (Jb 2,11ss; Jr 16,5ss). Mais trop souvent ces bonnes paroles pèsent plus qu'elles ne réconfortent (Jb 16,2; 21, 34; Is 22,4) et elles ne peuvent faire revenir celui qui est parti et qu'on pleure (Gn 37,35; Mt 2,18). L'homme reste seul dans sa douleur (Jb 6,15.21; 19,13-19; Is 53,3) ; Dieu lui-même semble s'éloigner de lui (Jb; Ps 22,2s; Mt 27,46).

1. *L'attente du Dieu consolateur*. — Jérusalem a fait dans son histoire l'expérience de ce total abandon. Privée, dans sa ruine et son *exil, de toute consolation de la part de ses alliés de la veille (Lm 1,19), elle pense même être oubliée de son Dieu (Is 49,14; 54,6ss), elle sombre dans le découragement.

Mais en réalité Dieu ne l'a abandonnée « un bref instant » (Is 54,7) que pour lui faire comprendre qu'il est le seul vrai consolateur. Voici en effet qu'il revient vers Jérusalem : « Consolez, con-

solez mon peuple, dit votre Dieu » (Is 40,1; 49, 13...). Yahweh répond ainsi à la plainte de Jérusalem abandonnée. Après le châtiment de l'exil, il interviendra en sa faveur, pour accomplir les *promesses faites par ses prophètes (Jr 31,13-16; cf Si 48,24). Cette intervention salvifique est une démarche d'*amour, qui s'exprime en diverses images. Dieu console son peuple avec la bonté d'un *pasteur (Is 40,11; Ps 23,4), l'affection d'un *père, l'ardeur d'un fiancé, d'un *époux (Is 54), avec la *tendresse d'une *mère (Is 49,14s; 66,11ss).

Aussi Israël exprimera-t-il son espérance du *salut eschatologique comme l'attente de la consolation définitive (Za 1,13). Un envoyé mystérieux, le *Serviteur, viendra réaliser cette œuvre (Is 61,2), et la tradition juive, attestée par l'Évangile lui-même, appellera le *Messie *Menaḥen*, « Consolation d'Israël » (Lc 2,25s). En attendant ces jours du Messie, les fidèles savent que Dieu ne les a pas laissés dans la *solitude : il leur a donné, pour les consoler dans leur pèlerinage terrestre, sa *promesse (Ps 119,50), son amour (119,76), la Loi et les prophètes (2 M 15,9), les Écritures (1 M 12, 9; Rm 15,4) ; ainsi réconfortés, dans leurs *épreuves ils vivent dans l'espérance.

2. *Le Christ, consolateur des affligés.* — Voici qu'en Jésus, le Dieu-qui-console vient vers les hommes. Jésus se présente comme le Serviteur attendu : « L'Esprit du Seigneur est sur moi... » (Lc 4,18-21). Il apporte aux affligés, aux *pauvres, le message de consolation, l'*Évangile du bonheur dans le *Royaume de leur Père (Mt 5,5). Il vient rendre courage à ceux qui sont accablés par leurs *péchés ou par la *maladie qui en est le signe (Mt 9,2.22). Il offre le *repos à ceux qui peinent et ploient sous le fardeau (Mt 11,28ss).

Cette consolation ne cesse pas avec son départ vers le Père : Jésus ne délaisse pas les siens. L'Esprit de la Pentecôte, qu'il leur a donné, ne cesse de combler la communauté chrétienne des encouragements intérieurs qui lui permettent d'affronter obstacles et *persécutions (Ac 9,31). Les pasteurs auxquels il a confié son Église lui apportent aussi leur parole réconfortante (15,31). Les miracles du Seigneur en faveur des siens sont enfin des *signes du Dieu qui console et font naître la *joie dans le cœur des fidèles (20,12).

L'Apôtre Paul a jeté les bases d'une théologie de la consolation : au travers d'une épreuve aussi terrible que la mort, il a découvert que la consolation jaillit de la désolation elle-même, quand celle-ci est unie à la *souffrance du Christ (2 Co 1,8ss). Cette consolation rejaillit à son tour sur les fidèles (1,3-7), car elle s'alimente à la source unique, à la *joie du Ressuscité. Le Christ est en effet source de toute consolation (Ph 2,1), en particulier pour ceux qui se trouvent séparés par la mort de leurs êtres chers (1 Th 4,18). Dans l'Église, la fonction de Consolateur demeure essentielle, pour témoigner que Dieu console à jamais les pauvres et les affligés (1 Co 14,3; Rm 15,5; 2 Co 7, 6; cf Si 48,24). *CA*

→ béatitude — espérance AT II 2 — exhorter — joie — Paraclet o — rire 2 — souffrance — tristesse AT 4 ; NT 2.3.

CONSTANCE → épreuve/tentation — espérance — patience — persécution II.

CONTEMPLER → face — gloire III 2, IV o — présence de Dieu NT III — voir.

CONTINENCE → sexualité I — virginité.

CONTRITION → confession NT II — humilité II, IV — pénitence/conversion — tristesse AT 3.

CONVERSION → pénitence/conversion.

CONVOITISE → bien & mal I 4, III 1.4 — chair II 2 b — cupidité — désir II, III — péché II 2, IV 3 a.

CORPS

A la différence d'une conception fort répandue, le corps n'est pas simplement un ensemble de chair et d'os que l'homme possède pour le temps de son existence terrestre, dont il est dépouillé par la mort, qu'il reprend enfin au jour de la résurrection. Il a une dignité bien supérieure, que Paul a mise en relief dans sa théologie. Le corps ne ramène pas seulement à l'unité les membres qui le constituent (tel est le sens grec que, vraisemblablement, Paul retient, à la suite de l'apologue des membres et du corps, en 1 Co 12,14-27), il exprime la personne en ses situations majeures : état naturel et pécheur, consécration au Christ, vie glorieuse.

I. Le corps et la chair

Tandis que, dans l'AT, chair et corps sont désignés par un terme unique (*basar*), ils peuvent, dans le grec du NT, être distingués par deux mots :

sarx et *sôma* ; différenciation qui ne prend sa pleine valeur qu'avec l'interprétation de la foi.

1. *Dignité du corps.* — Comme dans la plupart des langues, le corps désigne souvent la même réalité que la chair : ainsi la vie de Jésus doit être manifestée dans notre corps aussi bien que dans notre chair (2 Co 4,10s). Pour un sémite, il mérite la même estime que la *chair ; car l'homme s'exprime tout entier par lui comme par elle.

Chez Paul, cette dignité du corps s'affirme. Il se garde ainsi, à la différence des autres écrivains du NT (vg Mt 27,52.58s; Lc 17,37; Ac 9,40), d'utiliser le terme pour parler du cadavre ; il réserve au corps ce qui constitue l'une des dignités de l'homme, la faculté d'engendrer (Rm 1,24; 4,19; 1 Co 7,4; 6,13-20) ; enfin, le caractère périssable et caduc de l'homme, tout ce qui est purement humain, la vie pécheresse surtout, il les attribue non au corps mais à la chair. Ainsi il ne dresse pas de liste des péchés du corps (en 1 Co 6,18, le « péché contre le corps » signifie probablement un péché contre la personne humaine dans son ensemble). De soi, le corps ne mérite que respect de la part de celui qu'il exprime.

2. *Le corps dominé par la chair.* — Or voici que la chair, habitée par le Péché (Rm 7,20), s'est asservi le corps. Désormais existe un « corps de péché » (6,6), tout comme il y a une « chair de péché » (8,3) ; le péché peut dominer le corps (6,16), si bien que le corps lui aussi mène à la mort (7,24) ; il est réduit à l'humiliation (Ph 3,21) et au déshonneur (1 Co 15,43) ; plein de convoitises (Rm 6,12), il commet lui aussi des actions charnelles (8,13). Selon la théologie paulinienne, le corps est soumis aux trois puissances qui ont réduit la chair en esclavage : la *loi, le *péché, la *mort (cf 7,5). Vu sous cet angle, le corps n'exprime plus seulement la personne humaine sortie des mains du Créateur, il manifeste une personne esclave de la chair et du péché.

II. Le corps et le Seigneur

1. *Le corps est pour le Seigneur.* — Les Corinthiens auxquels Paul écrivait étaient tentés de penser que la fornication est un acte indifférent, sans gravité. Pour leur répondre, Paul ne fait appel ni à la spiritualité de l'*âme, ni à quelque distinction entre une vie végétative et une vie spirituelle que mettrait en péril un tel comportement. « Les aliments, dit-il, sont faits pour le ventre et le ventre pour les aliments ; Dieu détruira ceux-ci comme celui-là. Mais le corps n'est pas fait pour la fornication, il est pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps » (1 Co 6, 13). A la différence du ventre, c'est-à-dire de la chair périssable (cf Ph 3,19), qui ne peut hériter du *royaume de Dieu (1 Co 15,50), le corps doit ressusciter comme le Seigneur (6,14), il est membre du Christ (6,15), *temple du Saint-Esprit (6,19) ; l'homme doit donc glorifier Dieu dans son corps (6,20). Tandis que la chair retourne à la poussière, le corps est voué au Seigneur : de là, son incomparable dignité.

2. *Le corps du Christ.* — Plus précisément, cette dignité vient de ce que le corps a été racheté par le Christ. Jésus en effet a pris le « corps de la chair » (Col 1,22), qui l'a rendu sujet de la Loi (Ga 4,4). De ce fait, entrant dans la « ressemblance de la chair du péché » (Rm 8,3), il est devenu « *malédiction pour nous » (Ga 3,13), il a « été fait *péché pour nous » (2 Co 5,21) ; enfin, il a été soumis à la puissance de la *mort, mais sa mort fut une mort au péché, une fois pour toutes (Rm 6,10). Aussi a-t-il vaincu, avec la mort, la chair et le péché ; les puissances qui ont crucifié Jésus ont été dépouillées de leur pouvoir (1 Co 2,6.8; Col 2, 15). Il a donc condamné le péché (Rm 8,3), transformant la malédiction de la loi en bénédiction (Ga 3,13s; Ep 2,15). Et non seulement il nous a ainsi délivrés d'une servitude, mais, à proprement parler, il nous a incorporés en lui : la portée universelle de sa vie et de sa Passion rédemptrice fait que, désormais, il n'y a plus qu'un « seul » corps, le *Corps du Christ.

3. *Le corps du chrétien.* — C'est pourquoi tout croyant uni au Christ peut désormais triompher des puissances auxquelles il fut soumis jadis — loi, péché, mort — à travers le Corps du Christ. Il est « mort à l'égard de la Loi » (Rm 7,4), son « corps de péché est détruit » (6,6), le voilà « dépouillé de ce corps charnel » qui va à la mort (Col 2,11). L'itinéraire entier du Christ qu'il a ainsi parcouru en recevant le baptême, le chrétien doit le suivre dans sa vie au jour le jour ; il doit « offrir son corps » en sacrifice vivant (Rm 12,1).

La dignité du corps n'atteint pas ici-bas son faîte : le corps de cette misère terrestre et pécheresse sera transformé en corps de *gloire (Ph 3, 21), en un « corps spirituel » (1 Co 15,44), incorruptible, qui nous fera « revêtir l'image de l'*Adam céleste » (15,49). Le passage du corps mortel au corps du Christ céleste, nous rêverions de le voir

s'accomplir par une transformation immédiate, « en un clin d'œil », comme au jour de la parousie. Mais il faut nous tenir prêts à un autre destin : le passage douloureux par la *mort. Nous devons donc « préférer quitter ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur » (2 Co 5,8), en attendant la résurrection par laquelle nous formerons enfin et à jamais le Corps unique du Christ. *XLD*

→ adoration O, I, II 3 — âme — apparitions du Christ 6 — chair — Corps du Christ — homme — mort AT I 2; NT I 2, III 4 — Résurrection — sexualité II 2, III 2 — vêtement.

CORPS DU CHRIST

Selon le NT, le Corps du Christ joue un rôle capital dans le mystère de la rédemption. Mais l'expression recouvre plusieurs sens ; elle désigne tantôt le Corps individuel de Jésus, tantôt son Corps eucharistique, tantôt ce Corps dont nous sommes membres et qui est l'Église.

I. Le corps individuel de Jésus

1. *Jésus en sa vie corporelle.* — Jésus a partagé notre vie corporelle : ce fait de base apparaît à toutes les pages du NT. Selon la chair, dit Paul, il est issu des patriarches et de la postérité de David (Rm 1,3; 9,5) ; il est né d'une femme (Ga 4,4). Dans les évangiles, la réalité de sa nature humaine s'impose partout sans qu'il soit nécessaire de mentionner explicitement son corps : il est sujet à la *faim (Mt 4,2 p), à la fatigue (Jn 4,6), à la soif (4,7), au *sommeil (Mc 4,38), à la *souffrance... Pour insister sur ces mêmes réalités, Jean parle plutôt de la *chair de Jésus (cf Jn 1, 14), jetant l'anathème contre ceux qui nient « Jésus venu en chair » (1 Jn 4,2; 2 Jn 7).

2. *La mort corporelle de Jésus.* — Cette attention au corps de Jésus redouble dans les récits de la Passion. Dès le repas de Béthanie, son corps est oint en vue de sa sépulture (Mt 26,12 p). Finalement il meurt sur la croix (27,50 p) et il est mis au tombeau (Mt 27,58ss p; Jn 19,38ss). Mais cette fin banale, identique à celle de tous les hommes, a pourtant une signification particulière dans le mystère du *salut : sur la *croix, Jésus a porté nos *péchés dans son corps (1 P 2,24) ; Dieu nous a *réconciliés dans son corps de chair en le livrant à la *mort (Col 1,22). Le corps du Christ, véritable *agneau pascal (1 Co 5,7), a donc été l'instrument de notre *rédemption ; de son côté percé ont jailli le *sang et l'*eau (Jn 19, 33ss). De même, pour présenter le *sacrifice du Christ, l'épître aux Hébreux accorde une attention particulière à son corps. Dès son entrée dans le monde, Jésus se disposait déjà à s'offrir, puisque Dieu lui avait « façonné un corps » (He 10,5), et finalement c'est par « l'oblation de son corps » qu'il nous a sanctifiés une fois pour toutes (10,10).

3. *La glorification du corps de Jésus.* — Cependant le mystère n'a pas pris fin à la mort corporelle de Jésus : il s'est consommé par sa *résurrection. Les évangélistes soulignent dans les récits d'*apparitions que le corps du Christ ressuscité est bien réel (Lc 24,39.42; Jn 20,27), mais aussi qu'il n'est plus soumis aux mêmes conditions d'existence qu'avant la Passion (Jn 20,19.26). Ce n'est plus un « corps psychique » (1 Co 15,44), c'est un « corps de gloire » (Ph 3,21), un « corps spirituel » (1 Co 15,44). Par là se révèle d'une manière éclatante le sens sacré du corps de Jésus dans l'économie nouvelle inaugurée par l'incarnation : détruit puis rebâti en trois jours, il s'est substitué au *temple ancien comme signe de la *présence de Dieu parmi les hommes (Jn 2,18-22).

II. Le sacrement du Corps du Christ

1. *Ceci est mon corps.* — Après la résurrection, le corps du Christ n'a pas seulement une existence céleste, invisible, « à la *droite de Dieu » (He 10, 12) ; car, avant de mourir, Jésus a institué un rite pour perpétuer sous des signes la *présence terrestre de son corps sacrifié. Les récits de l'institution *eucharistique montrent que ce rite a été inauguré dans la perspective de la croix toute proche, manifestant ainsi le sens de la mort corporelle de Jésus : « Ceci est mon corps pour vous » (1 Co 11,24 p) ; « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, répandu pour une multitude » (Mc 14, 24 p). Ce que les signes du *pain et du *vin rendront désormais présent ici-bas, c'est donc le corps de Jésus livré, son sang répandu.

2. *L'expérience eucharistique de l'Église.* — En effet, répété dans l'Église, le même rite demeure

le *mémorial de la mort du Christ (1 Co 11,24ss). Cependant, il est placé maintenant dans la lumière de la résurrection, par laquelle le corps du Christ est devenu « esprit vivifiant » (15,45) ; il a en outre une orientation eschatologique, puisqu'il annonce la venue du Seigneur et invite à l'attendre (11, 26). Par ce rite, l'Église fait donc une expérience d'une nature particulière : la « communion au corps du Christ » lui fait revivre tous les aspects essentiels du mystère du salut.

III. L'ÉGLISE, CORPS DU CHRIST

1. *Membres d'un corps unique.* — Par l'expérience eucharistique, nous prenons aussi conscience que nous sommes membres du corps du Christ. « Le pain que nous mangeons n'est-il pas une communion au corps du Christ ? Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, nous ne formons qu'un seul corps » (1 Co 10,16s). Notre union au Christ doit donc être entendue de façon très réaliste ; nous sommes véritablement ses membres, et le chrétien qui se livre à la fornication « prend un membre du Christ pour l'unir à une prostituée » (6,15). Quand Paul dit que nous formons, à nous tous, un seul corps (12,12), que nous sommes membres les uns des autres (Rm 12,5), il ne s'agit donc pas d'une simple métaphore, comme dans la fable grecque « les membres et l'estomac » qu'il exploite à cette occasion (1 Co 12,14-26). C'est son propre corps qui unifie les membres multiples du corps que forment les croyants par le *baptême (1 Co 12,13.27) et par la *communion eucharistique (1 Co 10,17). En lui, chaque chrétien a une fonction particulière, en vue du bien de l'ensemble (1 Co 12,27-30; Rm 12,4). Bref, autour du corps individuel de Jésus se réalise l'unité des hommes, appelés à s'agréger à ce corps.

2. *Le Corps du Christ, qui est l'Église.* — Dans les épîtres de la captivité, Paul reprend la même doctrine dans une perspective plus complète, qui met davantage en relief le Christ comme tête du corps, et donc de l'Église (Col 1,18), et insiste en même temps sur son rôle cosmique en tant que créateur (Col 1,16s; Ep 1,22) et sur sa supériorité à l'égard des anges (Col 1,16; 2,10; Ep 1,21). De même qu'un mari aime sa femme « comme son propre corps » (Ep 5,28), lui qui en est le chef, la tête (5,23), de même le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle (5,25), lui le sauveur du corps (5,23). Ainsi l'Église est son corps, sa *plénitude (1,23; Col 1,24), et lui-même est la *tête (1,18; Ep 1,22) qui assure l'unité de ce corps (Col 2,19). En ce corps dont nous sommes tous membres (Ep 5,30), nous ne faisons plus qu'*un (Col 3,15) ; car, quelle que soit notre origine, nous sommes tous réconciliés pour devenir un seul *peuple, un seul *homme nouveau (Ep 2, 14-16). Tel est, en sa totalité, le déploiement du corps du Christ. L'expérience chrétienne, fondée sur la réalité historique du Christ corporel et sur la pratique eucharistique, permet ici de formuler dans toute sa profondeur le mystère de l'Église.

3. *Le corps du Christ et nos corps.* — Greffés sur le Christ, devenus ses membres et les temples de l'Esprit-Saint (1 Co 6,19), nos *corps sont appelés, eux aussi, à entrer dans ce monde nouveau : ils ressusciteront avec le « Christ, qui transfigurera nos corps de misère pour les conformer à son corps de gloire » (Ph 3,20s). Ainsi s'achèvera le rôle du corps du Christ dans notre rédemption. *FA*

→ apparitions du Christ 4 b — communion NT — corps II 2.3 — édifier III — Église — eucharistie — homme I 2 c — Jésus-Christ II 1 d — pain — plénitude 3 — schisme NT — Temple NT I 2, II 2 — tête 3 — unité III — vigne 3.

CORRECTIONS → châtiments — éducation O, I 2 b, III 2.

COUPE

1. *Coupe de communion.* — L'usage oriental de faire circuler pendant les *repas une coupe à laquelle tous boivent fait de celle-ci un symbole de *communion. Or dans les banquets sacrificiels, c'est à la table de Dieu que l'homme est invité ; la coupe qui lui est offerte, débordante (Ps 23,5), est le symbole de sa communion avec le Dieu de l'Alliance, qui est la part de ses fidèles (Ps 16,5). Mais les *impies préfèrent au culte de Dieu et à la coupe qu'il leur offre la coupe des démons (cf Dt 32,17; 1 Co 10,20s) avec qui ils communient dans un culte idolâtrique.

2. *Coupe de colère.* — Cette impiété attire la *colère de Dieu ; pour en exprimer les effets, les prophètes reprennent le symbole de la coupe ; celle-ci verse un *vin qui réjouit le cœur de l'homme, mais dont l'abus conduit à l'*ivresse

honteuse. Une telle ivresse est le *châtiment réservé par Dieu aux impies (Jr 25,15; Ps 75,9; cf Za 12,2). Leur part de coupe, breuvage de mort qu'ils doivent boire malgré eux, c'est le vin de la colère de Dieu (Is 51,17; Ps 11,6; Ap 14,10; 15, 7—16,19).

3. *Calice du salut.* — La colère de Dieu est réservée aux endurcis. La *conversion permet d'y échapper. Déjà dans l'AT, les sacrifices d'*expiation expriment le repentir du converti ; le *sang des victimes, recueilli dans les coupes d'aspersion (Nb 4,14), était versé sur l'autel et sur le peuple ; ainsi était renouvelée l'alliance entre le peuple purifié et Dieu (cf Ex 24,6ss). De tels rites *figuraient le *sacrifice où l'offrande du sang du Christ devait réaliser l'expiation parfaite et l'Alliance éternelle avec Dieu. Ce sacrifice est la coupe que le Père donne à boire à son Fils Jésus (Jn 18,11) ; avec une *obéissance filiale, celui-ci l'accepte pour sauver les hommes, et il la boit en rendant grâces à son Père au nom de tous ceux qu'il sauve (Mc 10, 39; Mt 26,27s.39-42 p; Lc 22,17-20; 1 Co 11,25).

Désormais cette coupe est le calice du *salut (Ps 116,13), offert à tous les hommes pour qu'ils communient au sang du Christ jusqu'à ce qu'il revienne, et bénissent à jamais le Père qui leur donnera de boire à la table de son Fils dans le Royaume (1 Co 10,16; Lc 22,30). *PEB*

→ Alliance NT I — bénédiction IV 2 — colère *B* AT I 1 ; NT I 1, III 2 — eucharistie — faim & soif NT 1 — ivresse 1 — sang NT 2 — vendange 2 — vin II 2 a.

COURAGE → fierté — force — persécution II.

COURIR

En plus du sens littéral — quand, par exemple, les coureurs à pied de la garde royale (1 S 22,17) se dépêchent d'annoncer les nouvelles de la bataille (2 S 18,19-27) —, la Bible connaît un usage métaphorique du verbe « courir » (en grec : *trechô* ; parfois *diôkô* : « se presser vers », « poursuivre [sa course] », et de là « persécuter ») pour caractériser le dynamisme de la *Parole de Dieu ou de ceux qui l'annoncent. Plus tard, sous l'influence des combats sportifs pratiqués dans le monde grec, le terme désignera aussi le « cours » de la vie, la vie tendue vers un but.

1. *La Parole de Dieu court.* — La Parole de Dieu est rapide, efficace, dynamique : « Du haut des cieux, ta Parole toute-puissante s'élança du trône royal » (Sg 18,15; cf 1 S 22,17). Elle fonce comme un guerrier contre Job (Jb 16,14), selon l'image du bondissement qui a remplacé celle de la rapidité du coureur : « Dieu envoie sa Parole sur terre, rapide court sa Parole » (Ps 147,15; cf Is 55,11). Paul évoque peut-être ce passage quand il demande de prier pour que « la Parole du Seigneur accomplisse sa course » (2 Th 3,1). Les *prophètes, eux aussi, tels les coureurs du roi (1 S 8,11), courent proclamer la Parole. « La main de Yahweh fut sur *Élie, il ceignit ses reins et courut devant Achab jusqu'aux abords de Yizréel » (1 R 18,46). Même les prophètes que Dieu n'a pas envoyés en font autant : « Ils courent ; je ne leur ai rien dit, et ils prophétisent » (Jr 23,21).

2. *La vie est une course.* — L'existence humaine, souvent comparée à une marche (Jn 8,12; 1 Jn 1,6-7), devient une course quand on veut évoquer une obéissance empressée ou une mission urgente. Parfois il s'agit encore de l'annonce de la Parole, comme pour Jean-Baptiste qui a accompli sa course (Ac 13,24s), ou pour Paul dont la course est l'annonce de la Bonne Nouvelle (20,24). Mais le verbe peut aussi désigner simplement la forme allègre que donne une vie juste, ajoutant à la métaphore de la marche dans les *chemins de Dieu une note de joie, d'empressement, de vivacité : « Je cours sur le chemin de tes commandements, car tu as mis mon cœur au large » (Ps 119, 32) ; « Ceux qui espèrent en Yahweh..., il leur vient des ailes comme aux aigles : ils courent et ne sont pas las » (Is 40,31). Transposé dans le langage du Cantique des cantiques, ce *zèle de toute une vie au service de Yahweh devient l'empressement de l'épouse ravie de joie à la voix de l'Époux : « Entraîne-moi sur tes pas, courons ! » (Ct 1,4). N'est-ce pas une idée semblable que nous suggère la course de Pierre et Jean au tombeau du Seigneur (Jn 20,4) ?

Sous la plume de Paul, cette course devient un combat sportif qui exige des sacrifices pour que soit remportée la victoire (1 Co 9,24-27). La même image, mais avec un verbe différent, sert à caractériser l'aventure tout entière de Paul. Sur la route de Damas, tandis qu'il poursuivait (*diôkô* : au sens de *persécuter) les chrétiens, il est rejoint par le Christ ; il n'estime pas alors avoir déjà atteint le but : « Je poursuis ma course (*diôkô*) pour tâcher de le saisir, ayant été moi-même

saisi par le Christ Jésus... Oubliant le chemin parcouru, tendu de tout mon être en avant, je cours droit vers le but pour remporter le prix du céleste appel de Dieu dans le Christ Jésus » (Ph 3, 12ss).

Loin de nous laisser arrêter par les obstacles (Ga 5,7), « environnés que nous sommes d'une si grande nuée de témoins [c'est-à-dire des spectateurs du stade, les anciens champions]..., courons (*trechômen*) avec constance l'épreuve qui nous est proposée, fixant nos yeux sur le chef de notre foi » (Hb 12,1s), notre précurseur (*prodromos*, de *edramon*, aoriste de *trechô*) (6,20). Alors on ne courra pas en vain (1 Co 9,26; Ga 2,2; Ph 2,16), et l'on pourra dire avec Paul : « J'ai combattu jusqu'au bout le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi » (2 Tm 4,7). Mais en tout cela il ne faut pas oublier que tout provient de Dieu seul : « Cela ne dépend ni de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde » (Rm 9,16). *XLD*

→ chemin — Parole de Dieu AT II 2 — zèle II 2.

COURONNE → rétribution III 2 — victoire NT 2.

CRAINTE DE DIEU

On caractérise souvent l'AT comme loi de crainte et le NT comme loi d'amour. Formule approximative qui laisse tomber beaucoup de nuances. Si la crainte représente dans l'AT une valeur importante, la loi d'amour y a déjà ses racines. D'autre part, la crainte n'est pas abrogée par la loi nouvelle, en tant qu'elle constitue le fond de toute attitude religieuse authentique. Dans les deux Testaments, crainte et *amour se recoupent donc réellement quoique diversement. Il est important de distinguer la crainte religieuse de la peur que tout homme peut éprouver en face des fléaux de la nature ou des attaques de l'ennemi (Jr 6,25; 20,10). Seule la première a place dans la révélation biblique.

I. De la peur humaine à la crainte de Dieu

Devant les phénomènes grandioses, inhabituels, terrifiants, l'homme éprouve spontanément le sentiment d'une présence qui le dépasse et devant laquelle il s'abîme en sa petitesse. Sentiment ambigu, où le sacré apparaît sous l'aspect du *tremendum* sans révéler encore sa nature profonde. Dans l'AT, ce sentiment est équilibré par la connaissance authentique du *Dieu vivant, qui manifeste sa grandeur redoutable à travers les *signes dont sa création est pleine. La crainte d'Israël devant la théophanie du Sinaï (Ex 20,18s) a d'abord pour cause la majesté du Dieu unique, tout comme la crainte de Moïse devant le Buisson ardent (Ex 3,6) et celle de Jacob après sa vision nocturne (Gn 28,17). Cependant, quand elle naît à l'occasion de signes cosmiques qui évoquent la *colère divine (*orage, tremblement de terre), il s'y mêle une frayeur d'origine moins pure. Elle appartient au scénario habituel du *Jour de Yahweh (Is 2,10.19; cf Sg 5,2). C'est encore la terreur des gardes du sépulcre au matin de Pâques (Mt 28,4). Par contre, la crainte révérentielle qui se traduit par l'*adoration est le réflexe normal des croyants devant les manifestations divines : celui de Gédéon (Jg 6,22s), d'Isaïe (Is 6,5), ou des spectateurs des miracles accomplis par Jésus (Mc 6, 51 p; Lc 5,9-11; 7,16) et par les Apôtres (Ac 2,43). La crainte de Dieu comporte donc des modalités diverses, qui concourent, chacune à son rang, à acheminer l'homme vers une *foi plus profonde.

II. Crainte de Dieu et confiance en Dieu

Dans l'authentique vie de foi, la crainte s'équilibre d'ailleurs grâce à un sentiment contraire : la *confiance en Dieu. Même quand il *apparaît aux hommes, Dieu ne veut pas les terroriser. Il les rassure : « Ne crains pas ! » (Jg 6,23; Dn 10,12; cf Lc 1,13.30), phrase reprise par le Christ marchant sur les eaux (Mc 6,50). Dieu n'est pas un potentat jaloux de son pouvoir ; il entoure les hommes d'une *providence paternelle qui veille sur leurs besoins. « Ne crains pas ! » dit-il aux patriarches en leur notifiant ses *promesses (Gn 15,1; 26,24) ; la même expression accompagne les promesses eschatologiques apportées au peuple souffrant (Is 41,10.13s; 43,1.5; 44,2) et les promesses de Jésus au « petit troupeau » qui reçoit du Père le Royaume (Lc 12,32; Mt 6,25-34). C'est en termes semblables que Dieu réconforte les prophètes en leur confiant leur dure mission : ils se heurteront aux hommes, mais ils ne doivent pas les craindre (Jr 1,8; Ez 2,6; 3,9; cf 2 R 1,15).

Ainsi la foi en lui est la source d'une assurance qui bannit jusqu'à la simple peur humaine. Lorsque Israël en guerre doit affronter l'ennemi, le mes-

sage divin est encore : « Ne crains pas ! » (Nb 21, 34; Dt 3,2; 7,18; 20,1; Jos 8,1). Au plus fort du danger, Isaïe répète la même chose à Achaz (Is 7,4) et à Ézéchias (Is 37,6). Aux Apôtres qu'attend la persécution, Jésus redit de ne pas craindre ceux-là même qui tuent le corps (Mt 10,26-31 p). Une leçon si souvent répétée finit par passer dans la vie. Appuyés sur leur confiance en Dieu, les vrais croyants bannissent toute crainte de leur cœur (Ps 23,4; 27,1; 91,5-13).

III. Crainte des châtiments divins

Il est cependant un aspect de Dieu qui peut inspirer aux hommes une crainte salutaire. Dans l'AT, il s'est révélé comme *juge, et la proclamation de la *loi sinaïtique s'accompagne d'une menace de sanctions (Ex 20,5ss; 23,21). Tout au long de l'histoire, les déboires d'Israël sont présentés par les prophètes comme autant de signes providentiels qui traduisent le courroux de Dieu : motif sérieux de trembler devant lui ! En ce sens, la loi divine apparaît bien comme une loi de crainte. De même, c'est en rappelant la menace des *châtiments divins que le Ps 2 invite les nations étrangères à se soumettre à l'Oint de Yahweh (Ps 2,11s).

Ce côté de la doctrine ne saurait être évacué, car le NT lui-même donne une place importante à la *colère et au *jugement de Dieu. Mais devant cette perspective terrible, seuls ont à trembler les pécheurs *endurcis dans le mal (Jc 5,1; Ap 6, 15s). Pour les autres, qui certes se savent profondément pécheurs (cf Lc 5,8) mais qui ont confiance dans la *grâce justifiante de Dieu (Rm 3, 23s), le NT a inauguré une attitude nouvelle : non plus une crainte d'esclave, mais un esprit de fils adoptifs de Dieu (Rm 8,15), une disposition d'*amour intérieur qui bannit la crainte, car la crainte suppose un châtiment (1 Jn 4,18) ; et celui qui aime n'a plus peur du châtiment, même si son cœur venait à le condamner (1 Jn 3,20s). C'est en ce sens que le NT est une loi d'amour. Mais au temps de l'AT, il y avait déjà des hommes qui vivaient sous la loi d'amour, et il y en a encore maintenant qui n'ont pas dépassé la loi de crainte.

IV. Crainte de Dieu et religion

Au total, la crainte de Dieu peut être comprise en un sens assez large et assez profond pour s'identifier à la religion tout court. Le Deutéronome l'associe déjà de façon caractéristique à l'amour de Dieu, à l'observation de ses commandements, à son service (Dt 6,2.5.13), tandis qu'Is 11,2 y voit un des fruits de l'*Esprit de Dieu. Elle est, disent les sages, au principe de la *sagesse (Pr 1, 7; Ps 111,10), et le Siracide en énonce une litanie qui montre en elle l'équivalent pratique de la *piété (Si 1,11-20). A ce titre, elle mérite la béatitude dont la parent plusieurs psaumes (Ps 112, 1; 128,1), car « la *miséricorde de Dieu s'étend d'âge en âge sur ceux qui le craignent » (Lc 1,50; cf Ps 103,17) ; le temps du *Jugement, qui fera trembler de peur les pécheurs, sera aussi le temps où Dieu « récompensera ceux qui craignent son nom » (Ap 11,18). Le NT, tout en conservant parfois au mot une nuance de crainte révérentielle où la perspective du Dieu-Juge n'est pas totalement absente (2 Co 7,1; Ep 5,21; Col 3,22), surtout s'il s'agit de gens qui « ne craignent pas Dieu » (Lc 18,2.4; 23,40), l'entend plutôt en ce sens profond qui en fait une *vertu essentielle : « Dieu ne fait pas acception des personnes, mais en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable » (Ac 10,34s). La crainte ainsi comprise est le chemin du salut par la foi.

PA & PG

→ **Abraham I 2 — adoration — angoisse — béatitude AT I 2 — confiance — piété AT 2 ; NT 2 — présence de Dieu AT II — sagesse AT I 3 — saint AT II — soucis 2.**

CRÉATION

AT

I. Le créateur du ciel et de la terre

A lire les premiers témoins de la littérature biblique, on a l'impression que les anciens Israélites considéraient plus volontiers Dieu comme le Sauveur d'Israël et l'auteur de l'*Alliance que comme le Créateur du *monde et de l'*homme. Il est sûr pourtant que l'idée de la création remonte en Israël à la plus haute antiquité. Elle existait en effet, dans le milieu oriental où s'est affirmée la révélation biblique, bien avant l'époque d'Abraham. En Égypte, le récit de la création par Atum était gravé sur les parois des Pyramides. En Mésopotamie, des textes akkadiens, dépendant eux-mêmes de traditions sumériennes, rapportaient

plusieurs récits de la création. A Ugarit, le dieu suprême El était appelé le « créateur des créatures ». Sans doute dans ces trois cas, l'origine du monde était-elle liée à des conceptions polythéistes. En Mésopotamie, elle se rattachait organiquement à la guerre des dieux que la mythologie situait au temps primordial. Malgré tout, les mythes eux-mêmes attestaient des préoccupations et des notions qui ne pouvaient être étrangères à Israël.

On a supposé que le nom divin, *Yahweh, avait primitivement un sens factitif : « Celui qui fait être », donc « le créateur ». C'est une hypothèse vraisemblable. Mais la Genèse nous fournit un point de repère plus significatif encore. Melchisédech bénit Abraham « par le Dieu Très-Haut qui créa ciel et terre » (Gn 14,19) : l'expression se retrouve justement dans des textes phéniciens. Or Abraham prend lui aussi à témoin « le Dieu Très-Haut qui créa ciel et terre » (Gn 14,22). Ainsi dans le dieu créateur du roi de Salem, les patriarches retrouvaient-ils leur propre Dieu, même si le polythéisme en avait défiguré les traits.

II. La représentation biblique de la création

Deux récits complémentaires de la création ouvrent le livre de la Genèse. Ils sont là comme une préface à l'Alliance avec Noé, Abraham, Moïse, ou plutôt comme le premier acte du drame qui, à travers les manifestations variées de la bonté de Dieu et de l'infidélité des hommes, constitue l'histoire du *salut.

1. *Le récit le plus ancien (Gn 2,4-25)* s'étend surtout sur la création du premier couple humain et du cadre où il doit vivre. Dieu fait sortir du sol l'humidité qui le fécondera, et il y plante le jardin d'Éden, le *paradis ; avec la poussière du sol, il modèle le corps de l'homme, puis celui des *animaux ; du corps de l'homme, il tire la *femme. Tout ce qui existe résulte ainsi de son activité personnelle, et le récit souligne à sa manière le caractère concret de cette activité : tel un artisan, Dieu travaille à la manière humaine. Mais son *œuvre est d'emblée parfaite : l'homme est créé pour vivre heureux, avec les animaux pour serviteurs, et avec une compagne, autre lui-même. Seul, le péché introduira le désordre et la *malédiction en un monde qui à l'origine est bon.

2. *Dans le récit sacerdotal (Gn 1)*, le tableau est plus grandiose. Au commencement, Dieu tire l'univers (ciel et terre) du chaos primitif (1,1) ; il y fait apparaître ensuite tout ce qui en fait la richesse et la beauté. L'auteur a été frappé par l'ordre de la création : régularité du mouvement des astres, distinction des règnes, lois de la reproduction. Tout cela est l'œuvre du Créateur qui, par sa simple *parole, a tout mis en place (Ps 148,5). Et cette œuvre culmine dans la création de l'homme qui sera à l'*image, à la ressemblance de Dieu, et qui doit être *fécond et dominer l'univers. Enfin, ayant achevé son œuvre, Dieu se reposa et bénit le septième jour, désormais destiné au *repos. Ce dernier trait livre le sens du cadre temporel où la création est placée, celui de la *semaine, donnant à la vie de l'homme un rythme sacré : l'activité créatrice de Dieu est le modèle de tout *travail humain.

Les traits que ce second récit présente en commun avec les traditions babyloniennes (victoire sur l'abîme, séparation des eaux supérieures et des eaux inférieures, création des astres) n'ont aucune trace de mythologie. Dieu agit seul, il ne délibère qu'avec lui-même. Sa victoire sur le chaos n'est pas l'issue d'un vrai combat. L'abîme (*tehôm*) n'est pas une divinité mauvaise comme la Tiamat babylonienne ; il n'est plus question de monstres ni de démons vaincus ou enchaînés par Dieu. La création est l'action spontanée d'un Dieu tout-*puissant, agissant selon un plan arrêté en faveur de l'homme qu'il a créé à son image.

3. *La tradition biblique.* — La conception de la création qu'atteste cette représentation a dominé la pensée israélite avant même de prendre forme dans les récits bibliques actuels. Les prophètes y font appel dans leurs polémiques contre les *idoles, lorsqu'ils reprochent à celles-ci d'être des objets sans vie, faits de main d'homme, incapables de sauver (Jr 10,1-5; Is 40,19s; 44,9-20), tandis que Yahweh est le Créateur du monde (Am 4,13; 5,8s; 9,5s; Jr 10,6-16; Is 40,21-26).

Après l'exil, les sages vont plus loin dans la réflexion théologique. Non content d'affirmer que Dieu a créé le monde avec sagesse, intelligence et science (Pr 3,19s; cf Ps 104,24), l'éditeur des Proverbes montre dans la *Sagesse personnifiée la première œuvre de Dieu enfantée dès le commencement (Pr 8,22ss). Elle était là quand toutes choses furent créées, dans le rôle de maître d'œuvre (Pr 8,24-30) ; elle s'ébattait dans l'univers avant de se complaire à fréquenter les hommes (Pr 8, 31). Nourri de cette doctrine, le Siracide insiste

à son tour sur la création de la Sagesse avant toutes choses (Si 1,9; 24,9). Pareillement le Livre de la Sagesse voit en elle l'ouvrière de l'univers (Sg 8,6; cf 9,9). Dans une ligne de pensée toute voisine, les psalmistes attribuent la création à la *Parole et à l'*Esprit de Dieu personnifiés (Ps 33, 6; 104,30; cf Jdt 16,14). Ces perspectives nouvelles ont leur importance, car elles préludent à la révélation du Verbe et de l'Esprit-Saint.

Finalement à l'époque grecque, on aboutit à l'idée explicite d'un monde tiré du néant : « Regarde le ciel et la terre, et vois ce qui est en eux, et sache que Dieu les a faits de rien, et que la race des hommes est faite de la même manière » (2 M 7,28). Mais à cette époque la théologie de la création se relie à l'apologétique juive : en face d'un monde païen pour lequel tout était Dieu, excepté Dieu lui-même, Israël affirme la grandeur du Dieu unique, qui se laisse apercevoir à travers ses *œuvres (Sg 13,1-5).

III. La création dans le dessein de Dieu

1. *Création et histoire.* — L'AT ne s'intéresse pas à la création pour satisfaire la curiosité humaine en résolvant le problème des origines. Il y voit avant tout le point de départ du *dessein de Dieu et de l'histoire du salut, le premier des hauts faits divins dont la série se poursuit dans l'histoire d'Israël. *Puissance créatrice et maîtrise de l'histoire sont corrélatives : c'est comme créateur et maître du monde que Yahweh peut faire choix de Nabuchodonosor (Jr 27,4-7) ou de Cyrus (Is 45,12s) pour exécuter ses desseins ici-bas. Les événements n'adviennent jamais qu'en dépendance de lui ; littéralement, il les crée (Is 48,6s). Cela vaut spécialement pour les événements majeurs qui ont déterminé le cours du destin d'Israël : *élection du peuple de Dieu, créé et formé par lui (Is 43, 1-7), délivrance de l'*Exode (cf Is 43,16-19). C'est pourquoi, dans leurs méditations sur l'histoire sainte, les psalmistes les joignent aux merveilles de la création pour brosser un tableau complet des *miracles de Dieu (Ps 135,5-12; 136,4-26).

Inséré dans un tel cadre, l'acte créateur échappe totalement aux conceptions mythiques qui le défiguraient dans l'ancien Orient. Dès lors pour en donner une représentation poétique, les auteurs sacrés peuvent reprendre impunément les images des vieux mythes : celles-ci ont perdu leur venin. Le Créateur devient le héros d'un combat gigantesque contre les *Bêtes qui personnifient le chaos, Rahab ou Léviathan. Ces monstres ont été fendus (Ps 89,11), transpercés (Is 51,9; Jb 26,13), fracassés (Ps 74,13). Ils ne sont pas définitivement détruits, mais ils sont assoupis (Jb 3,8), enchaînés (Jb 7,12; 9,13), relégués dans la mer (Ps 104,26) ; la création fut pour Dieu sa première *victoire. Dans l'histoire se poursuit la série des combats que les mêmes images peuvent servir à représenter : l'Exode ne comporta-t-il pas une nouvelle victoire sur le monstre du grand abîme (Is 51,10) ? Ainsi, par le truchement des symboles, on retrouve toujours la même assimilation des hauts faits historiques de Dieu à son haut fait originel.

2. *Salut et nouvelle création.* — L'histoire sainte ne s'arrête pas au présent. Elle chemine vers un terme qu'évoque l'eschatologie prophétique. Ici encore s'impose une référence à l'acte créateur de Dieu, si l'on veut comprendre exactement ce que sera le *salut final. La conversion d'Israël sera une véritable re-création : « Yahweh crée du *nouveau sur la terre : la Femme recherche son Mari » (Jr 31,22). De même la future délivrance (Is 45,8), qu'accompagneront les prodiges d'un nouvel Exode (Is 41,20) ; la nouvelle *Jérusalem où le peuple nouveau trouvera un bonheur paradisiaque (Is 65,18) ; et la stabilité des lois établies par Dieu dans l'univers sont un gage sûr que cet ordre nouveau durera à jamais (Jr 31, 35ss). Finalement l'univers entier participera au renouvellement de la face des choses : Yahweh créera des cieux nouveaux et une terre nouvelle (Is 65,17; 66,22s). Perspective grandiose où le terme des desseins de Dieu rejoint la perfection des origines après la longue parenthèse qu'avait ouverte le péché humain. Sans employer explicitement le verbe « créer », Ézéchiel s'y conformait déjà lorsqu'il montrait Yahweh changeant aux derniers temps le *cœur de l'homme pour le réintroduire dans la joie de l'Éden (Ez 36,26-35; cf 11,19). C'est pourquoi, s'appuyant sur une telle promesse, le psalmiste peut supplier Dieu de « créer en lui un cœur pur » (Ps 51,12) : en ce renouvellement de son être, il pressent à juste titre une anticipation concrète de la nouvelle création qui se fera en Jésus-Christ.

IV. L'homme devant le Créateur

1. *Situation de l'homme.* — La doctrine biblique de la création n'est pas une spéculation de théologie abstraite. C'est une notion religieuse qui commande une attitude d'âme. A travers l'œuvre,

l'homme découvre l'ouvrier (cf Sg 13,5), et il en résulte chez lui un sentiment profond d'admiration et de reconnaissance. En certains psaumes, la contemplation de la beauté des choses conduit à une louange enthousiaste (Ps 19,1-7; 89,6-15; 104). Ailleurs l'homme est comme écrasé par la grandeur divine, qu'il découvre à travers ces merveilles étonnantes. C'est le sens des discours de Dieu dans le livre de Job (38—41) ; comment Job ainsi rappelé à la réalité ne s'abîmerait-il pas dans une *humilité profonde (42,1-6) ? Au terme, l'*homme se met à sa vraie place de créature. Dieu l'a façonné, pétri, modelé comme l'argile (Jb 10,8ss; Is 64,7; Jr 18,6). Qu'est-il en face de Dieu dont la miséricorde lui est si nécessaire (Si 18,8-14) ? En vain chercherait-il à fuir la *présence divine ; il est à tout instant entre les mains de son créateur, et rien de ce qu'il fait ne lui échappe (Ps 139). Tel est le sentiment fondamental sur lequel peut s'édifier une *piété authentique ; il commande en fait toute la piété de l'AT.

2. Prenant ainsi conscience de sa vraie situation devant Dieu, l'homme peut trouver *le chemin de la *confiance*. Car, comme le répète Isaïe, le même Dieu qui a créé le ciel et la terre veut aussi anéantir les *ennemis de son peuple, lui donner le salut, restaurer la Jérusalem nouvelle (Is 44,24-28; cf Is 51,9ss). Le fidèle doit bannir toute peur : le secours lui vient du Seigneur qui fit ciel et terre (Ps 121,2).

NT

I. Le Dieu créateur

Élaborée dans l'AT, la doctrine du Dieu Créateur conserve dans le NT sa place essentielle, s'y accomplit même.

1. *Héritage de l'AT*. — En créant le monde par sa Parole (cf 2 Co 4,6), Dieu appela le néant à l'existence (Rm 4,17). Il continue cette opération première en vivifiant ses créatures : en lui, nous avons la vie, le mouvement, l'être (Ac 17,28; 1 Tm 6,13). Il a créé le monde « et tout ce qu'il renferme » (Ap 10,6; Ac 14,15; 17,24) ; tout existe par lui et pour lui (1 Co 8,6; Rm 11, 36; Col 1,16; He 2,10). C'est pourquoi toute créature est bonne : tout ce qui est à Dieu est *pur (1 Co 10, 25s; cf Col 2,20ss). C'est pourquoi aussi les lois de l'ordre naturel doivent être respectées par l'homme : par exemple, le divorce contredit le dessein de Celui qui créa l'homme et la femme au commencement (Mt 19,4-8).

Cette doctrine occupe naturellement une place importante dans la prédication chrétienne adressée aux païens : sur ce point, l'Église primitive ne fait que relayer le judaïsme (Ac 14,15; 17,24-28). Car « par la foi nous comprenons que les mondes ont été formés par une parole de Dieu » (He 11,3), de même que les perfections invisibles de Dieu transparaissent à tous les regards, si l'on sait découvrir le sens des créatures (Rm 1,19s). Chez le croyant, la même doctrine s'épanouit en *louange (Ap 4, 8-11) et elle fonde la confiance (Ac 4,24).

2. *Jésus-Christ et la création*. — Sur un point capital, le NT accomplit les virtualités de l'AT. Le Dieu Créateur que connaissait Israël s'est révélé maintenant comme le *Père de *Jésus-Christ. Étroitement associé au Père dans son activité créatrice, Jésus est « le seul *Seigneur par qui tout existe et par qui nous sommes » (1 Co 8,6), le Principe des œuvres de Dieu (Ap 3,14). Étant la Sagesse de Dieu (1 Co 1,24), « resplendissement de sa Gloire et effigie de sa substance » (He 1,3), « image du Dieu invisible et premier-né de toute créature » (Col 1,15), il est celui qui « soutient l'univers par sa Parole puissante » (He 1,3), car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses et en lui qu'elles subsistent (Col 1, 16s). Étant la *Parole de Dieu, le Verbe qui existait dès le commencement avec Dieu avant de se faire chair au terme des temps (Jn 1,1s.14), il a tout fait et il est depuis le début *vie et *lumière dans l'univers (Jn 1,3s). Ainsi la doctrine de la création trouve son achèvement dans une contemplation du *Fils de Dieu, par laquelle on voit en lui l'artisan, le modèle et la fin de toutes choses.

II. La création nouvelle

1. *Dans le Christ*. — Plus encore que l'AT, le NT a conscience du drame introduit dans la création si belle, par suite du péché humain. Il sait que le monde actuel est appelé à se dissoudre et à disparaître (1 Co 7,31; He 1,11s; Ap 6,12ss; 20, 11). Mais dans le Christ, une création *nouvelle a déjà été inaugurée, celle-là même qu'annonçaient les oracles prophétiques. Cela vaut d'abord pour l'*homme renouvelé intérieurement par le *baptême à l'image de son Créateur (Col 3,10), devenu dans le Christ « nouvelle créature » (Ga 6, 15) : en lui, l'être ancien a disparu, un être nouveau est là (2 Co 5,17). Cela vaut aussi pour l'univers ; car le *dessein de Dieu est de ramener

toutes choses sous un seul Chef, le Christ (Ep 1, 10), les réconciliant en celui-ci avec lui-même (2 Co 5,18s; Col 1,20). Ainsi en parlant du rôle du Christ à l'égard du monde, passe-t-on insensiblement de son action dans la création originelle à son action dans la re-création eschatologique des choses. Création et *rédemption se rejoignent : nous sommes « l'ouvrage de Dieu, créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres » (Ep 2,10).

2. *De la première création à la dernière.* — Il est possible de serrer de plus près le mode suivant lequel est effectuée cette création d'une humanité nouvelle (cf Ep 2,15; 4,24) en Jésus-Christ. Car il existe un parallélisme frappant entre la première création et la dernière. Aux origines, Dieu avait fait d'Adam le chef de sa race, et il lui avait remis le monde pour le dominer. Au terme des temps, le Fils de Dieu fait homme est entré dans l'histoire comme le nouvel *Adam (1 Co 15,21.45; Rm 5,12.18). Dieu a fait de lui le chef de l'humanité rachetée qui est son *Corps (Col 1,18; Ep 1, 22s) ; il lui a donné tout pouvoir sur terre (Mt 28, 18; Jn 17,2), il lui a tout remis entre les mains et l'a établi héritier de toutes choses (He 1,2; 2, 6-9), en sorte que tout doit être instauré dans le Christ, les êtres célestes comme les terrestres (Ep 1,10). Car le Christ, ayant en lui la *plénitude de l'Esprit (Mc 1,10 p; Lc 4,1), le communique aux autres hommes pour les renouveler intérieurement et faire d'eux une nouvelle créature (Rm 8,14-17; Ga 3,26ss; cf Jn 1,12).

3. *Dans l'attente de la victoire.* — Cette nouvelle création, inaugurée à la Pentecôte, n'a cependant pas encore atteint son achèvement. L'homme recréé intérieurement gémit dans l'attente de la rédemption de son *corps, au jour de la résurrection (Rm 8,23). Autour de lui, la création entière, actuellement assujettie à la vanité, aspire à être libérée de la servitude de la corruption pour accéder à la liberté de la gloire des enfants de Dieu (Rm 8,18-22). C'est vers ce terme que l'histoire chemine, vers ces cieux nouveaux et cette terre nouvelle qu'annonçaient jadis les Écritures (2 P 3, 13), et dont l'Apocalypse donne par avance une évocation saisissante : « Le premier ciel et la première terre ont disparu... Alors celui qui siège sur le trône déclara : Voici que je fais toutes choses à neuf » (Ap 21,1-5). Telle sera la création finale d'un univers transfiguré, après la victoire définitive de l'Agneau. *PA*

→ Adam I — adoration O — animaux I — astres 2 — bras & main 1 — chair I — colombe 3 — connaître AT 4 ; NT 3 — croissance 1 — Dieu AT I — Église II 1 — femme AT I — figure AT II 3 — gloire III 1 — homme I 1, III 4 — lumière & ténèbres AT I 1 ; NT I 3 — mer 1.2 — monde AT I ; NT I 1 — nouveau — œuvres AT I 2 — Pâque I 6 a — paradis — Parole de Dieu AT II 2 b — puissance II — réconciliation II 1 — Révélation AT I 3, II 2 — sagesse AT III 3 — semaine 2 — temps intr. ; AT I 1 — terre AT I 1 — travail I 1, IV 2.4 — vie II 1.

CRI → joie O — prière — souffrance AT I 1.

CROISSANCE

1. *La croissance dans la *création.* — La croissance est la loi de la *vie. Aux animaux comme aux hommes, Dieu ordonne de se multiplier. Mais les hommes n'ont pas seulement à croître en nombre, ils ont à faire grandir leur emprise sur le monde (Gn 1,22.28; 9,7) ; ils doivent d'ailleurs se souvenir que leur croissance dépend de Dieu, comme celle du jonc dépend de l'eau (Jb 8,11ss). La *bénédiction du Créateur reste le principe de la vie et de son progrès. Le *péché de l'homme, en attirant la malédiction divine, tarirait la vie sur la terre (Gn 3,17; 6,5ss), si dans sa miséricorde Dieu ne renouvelait sa bénédiction (Gn 9, 1-7). Celle-ci, à travers Abraham, atteindra toutes les nations (Gn 12,3; Ga 3,8).

2. *La croissance dans l'histoire du salut*

a) *Croissance du mal dans le monde.* — Non seulement le mal est présent dans la création, mais il y grandit ; la guerre oppose les frères et l'innocent périt (Gn 4,8) ; l'esprit de vengeance croît sans mesure et multiplie les meurtres (Gn 4,24) ; la méchanceté grandit dans le cœur de l'homme et la violence envahit la terre ; si des châtiments divers dénoncent la malice des impies (Gn 6,13; 11,9; 19,24s), ceux-ci voient bien souvent grandir leur prospérité (Ps 73,3-12; Jr 12,1) et leur postérité (Jb 21,7s). Non seulement Dieu tolère ce scandale, mais il empêche ses serviteurs de s'opposer à la croissance du mal en prétendant extirper les méchants (Mt 13,30) ; sa méthode, c'est de triompher du mal par le bien (Rm 12,21) ; là où le péché abonde, il fait surabonder sa grâce (Rm 5,20).

b) *Croissance du peuple élu.* — Au milieu du monde pécheur, Dieu se choisit un peuple, né de Jacob. Comme il a donné à celui-ci de se multi-

plier (Gn 35,11), il se plaira à faire grandir son peuple, si celui-ci est fidèle à l'Alliance ; autrement il le ruinerait (Lv 26,9; Dt 28,63; 30,16). Il est vrai que, dans sa bonté, Dieu n'agit pas avec Israël comme avec les autres peuples : il le corrige avant que les péchés n'aient atteint leur pleine mesure (2 M 6,12-16) ; et le but de ce châtiment est une conversion qui ouvre les cœurs au salut ; alors Dieu donnera à son peuple de progresser en nombre et en gloire (Jr 30,19; Ez 36,10s.37s; Is 54,1ss).

c) *Croissance du Sauveur et de sa *Parole.* — C'est pour accomplir ce dessein de salut que Dieu envoie dans le monde son Fils Jésus, plein de grâce et de vérité. Celui-ci est cependant soumis aux lois de la condition humaine : il est d'abord un enfant qui grandit en force et en sagesse (Lc 2,40.52) ; si sa parole révèle aux hommes le mystère de sa mission et de sa personne, elle le fait progressivement et se heurte à une opposition qui va croissant, jusqu'à l'heure où les *ténèbres semblent triompher (Lc 6,11; 11,53s; 19,47s; 22, 2.53) ; à cette heure, Jésus achève cependant son œuvre en mettant le comble à son amour et en révélant pleinement aux hommes combien le Père les aime (Jn 3,16; 13,1; 15,13; 17,4; 19,30). Comme le grain jeté en terre y meurt pour se multiplier (Jn 12,24), ainsi le bon pasteur meurt pour donner à ses brebis la surabondance de la vie (Jn 10, 10s). Sa Parole, semée dans les cœurs, va y porter du fruit (Lc 8,11.15) ; c'est pourquoi Luc exprimera les progrès de l'Église naissante, tantôt en disant que le nombre des croyants augmente (Ac 2,41; 5,14; 6,7; 11,24), tantôt en parlant de la croissance de la Parole (Ac 6,7; 12,24; 19,20).

d) *Croissance de l'*Église et du chrétien en elle.* — La croissance est la loi de la vie chrétienne comme de toute vie. Le chrétien doit grandir, non pas en isolé, mais dans l'Église, où il est inséré comme une *pierre vivante ; en même temps qu'il croît pour le salut, la maison spirituelle qu'est l'Église *s'édifie (1 P 2,2-5). Paul invite le chrétien à grandir dans la foi (2 Co 10,15) et la connaissance de Dieu, en fructifiant en toute bonne œuvre et croissant dans la charité (Col 1,10; Ph 1,9; 1 Th 3,12). Ce progrès dans la connaissance de Dieu est d'abord croissance dans sa grâce (2 P 3,18), car c'est le Seigneur qui en est l'auteur ; les Apôtres, vrais collaborateurs de Dieu, ne font toutefois que planter et arroser ; c'est Dieu qui donne la croissance (1 Co 3,6-9).

C'est lui aussi qui donne à chacun des saints de progresser vers le Christ, leur *Tête, par la pratique d'une vraie charité, et de coopérer ainsi à la construction du Corps du Christ, qui opère sa propre croissance en s'édifiant dans la charité (Ep 4,11-16). Car la croissance de chacun dépend du progrès de son union au Christ ; chacun doit diminuer, comme le disait Jean-Baptiste, pour que le Christ grandisse et prenne en lui toute sa taille (Jn 3,30; Ep 4,13) et pour que, dans le Seigneur et dans l'Esprit, l'Église s'édifie et monte comme un temple saint où Dieu habite (Ep 2,21s).

3. *Vers le *Royaume de Dieu.* — Si le croyant est sans cesse tendu vers le but (Ph 3,12ss) et désireux de passer de l'enfance spirituelle à la *perfection (1 Co 3,1s; He 5,12ss), si l'Évangile doit sans cesse fructifier et grandir dans l'univers (Col 1,6), le Royaume de Dieu a-t-il à croître ? Sans doute les *paraboles présentent-elles ce Royaume comme le terme d'un progrès : progrès de l'action d'un ferment dans la pâte (Mt 13,33), croissance d'une semence devenant un lourd épi, voire un arbre (Mt 13,23.32), et cela par la force qui est en elle (Mc 4,28). Mais ne s'agit-il pas, plutôt que d'un progrès du Royaume lui-même, du progrès de l'Église vers le Royaume qu'elle annonce, dont elle est le germe et qu'elle attend comme un don de Dieu ? Ce *don, chacun doit le recevoir comme un petit enfant, en croyant à l'Évangile qui en est l'annonce (Mc 10,15; cf 1, 15), afin de pouvoir entrer dans la communion avec Dieu en laquelle consiste le Royaume, lors de la venue du Fils de l'Homme dans sa gloire pour juger l'univers (Mt 25,31-34). Alors Dieu régnera, car la communion avec lui sera parfaite : il sera tout en tous (1 Co 15,24-28). Son Royaume ne croît pas ; il est le but vers lequel tend toute croissance spirituelle et dont l'attrait la suscite ; son avènement, comme la *résurrection de Jésus, est le don du Père.

JR & MFL

→ accomplir — édifier — Église III 2 — fécondité — fruit II — moisson — naissance (nouvelle) 3 — perfection NT 5 — plénitude — royaume NT II 2 — semer.

CROIX

Jésus est mort crucifié. La croix qui fut l'instrument de la rédemption est devenue, avec la *mort, la *souffrance, le *sang, un des termes essentiels qui permettent d'évoquer notre *salut. Elle n'est plus une ignominie, mais une exigence et un titre de gloire, pour le Christ d'abord, ensuite pour les chrétiens.

I. La croix de Jésus-Christ

1. *Le scandale de la croix.* — « Nous prêchons un Christ crucifié, *scandale pour les Juifs et *folie pour les païens » (1 Co 1,23). Par ces mots, Paul exprime la réaction spontanée de tout homme mis en présence de la croix rédemptrice. Le salut viendrait-il au monde gréco-romain par la crucifixion, ce supplice réservé aux esclaves (cf Ph 2, 8), qui n'était pas seulement une mort cruelle, mais une honte (cf He 12,2; 13,13) ? La rédemption serait-elle procurée aux Juifs par un cadavre, cette impureté dont il fallait se débarrasser au plus tôt (Jos 10,26s; 2 S 21,9ss; Jn 19,31), par un condamné pendu au gibet et portant sur lui la marque de la *malédiction divine (Dt 21,22s; Ga 3,13) ? Au Calvaire, les assistants avaient beau jeu de se gausser de lui, l'invitant à descendre de sa croix (Mt 27,39-44 p). Quant aux disciples, on peut prévoir leur réaction horrifiée. Pierre, qui pourtant venait de reconnaître en Jésus le Messie, ne pouvait tolérer l'annonce de sa souffrance et de sa mort (Mt 16,21ss p; 17,22s p) : comment eût-il admis sa crucifixion ? Aussi, la veille de sa passion, Jésus annonce-t-il que tous seront scandalisés à son sujet (Mt 26,31 p).

2. *Le mystère de la croix.* — Si Jésus, et les disciples après lui, n'ont pas édulcoré le scandale de la croix, c'est qu'un mystère caché lui conférait un sens. Avant Pâques, Jésus était seul à en affirmer la nécessité, pour *obéir à la *volonté du Père (Mt 16,21 p). Après la Pentecôte, illuminés par la gloire du Ressuscité, ses disciples proclament cette nécessité à leur tour, situant le scandale de la Croix à sa vraie place dans le *dessein de Dieu. Si le *Messie a été crucifié (Ac 2,23; 4,10), « pendu au bois » (5,30; 10,39) d'une manière scandaleuse (cf Dt 21,23), ce fut sans doute à cause de la *haine de ses frères. Mais, une fois éclairé par la prophétie, ce fait acquiert une nouvelle dimension : il *accomplit « ce qui avait été écrit du Christ » (Ac 13,29). C'est pourquoi les récits évangéliques de la mort de Jésus renferment tant d'allusions aux Psaumes (Mt 27,33-60 p; Jn 19,24.28.36s) : « Il fallait que le Messie souffrît », conformément aux *Écritures, comme le Ressuscité l'expliquera aux pèlerins d'Emmaüs (Lc 24,25s).

3. *La théologie de la croix.* — Paul tenait de la tradition primitive que « le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures » (1 Co 15,3). Ce donné traditionnel fournit un point de départ à sa réflexion théologique : reconnaissant dans la Croix la vraie *sagesse, il ne veut connaître que Jésus crucifié (2,2). Par là en effet éclate la sagesse du dessein de Dieu, déjà annoncée dans l'AT (1,19s) ; à travers la faiblesse de l'homme se manifeste la *force de Dieu (1,25). Développant cette intuition fondamentale, Paul découvre un sens aux modalités mêmes de la crucifixion. Si Jésus fut « pendu à l'*arbre » comme un maudit, c'était pour nous racheter de la malédiction de la Loi (Ga 3,13). Son cadavre exposé sur la croix, « *chair semblable à celle du *péché », a permis à Dieu de « condamner le péché dans la chair » (Rm 8, 3) ; la sentence de la *Loi a été exécutée, mais en même temps Dieu « l'a supprimée en la clouant à la croix, et il a dépouillé les Puissances » (Col 2, 14s). Ainsi, « par le sang de sa croix », Dieu s'est *réconcilié tous les êtres (1,20) ; supprimant les anciennes divisions causées par le péché, il a rétabli la *paix et l'*unité entre Juifs et païens pour qu'ils ne forment plus qu'un seul *Corps (Ep 2, 14-18). La croix se dresse donc à la frontière entre les deux économies de l'AT et du NT.

4. *La croix, élévation vers la gloire.* — Dans la pensée de Jean, la croix n'est plus simplement une *souffrance, une humiliation, qui trouve tout de même un sens par le dessein de Dieu et par ses effets salutaires ; elle est déjà la *gloire de Dieu anticipée. La tradition antérieure ne la mentionnait du reste jamais sans évoquer ensuite la glorification de Jésus. Mais pour Jean, c'est en elle que déjà Jésus triomphe. Reprenant pour la désigner le terme qui jusque-là notait l'exaltation de Jésus au ciel (Ac 2,33; 5,31), il y montre le moment où le *Fils de l'homme est « élevé » (Jn 8,28; 12, 32s), tel un nouveau serpent d'airain, *signe de salut (3,14; cf Nb 21,4-9). Dans son récit de la Passion, on dirait que Jésus s'avance vers elle avec majesté. Il y monte triomphalement, car c'est là qu'il fonde son Église en « donnant l'*Esprit » (19,30) et en laissant couler de son côté le *sang et l'*eau (19,34). Désormais il faut « regarder vers celui qu'on a transpercé » (19,37), car la *foi s'adresse au crucifié, dont la croix est le signe vivant du salut. Dans le même esprit, il semble que l'Apocalypse ait vu à travers ce « bois » sauveur le « bois de la vie », à travers « l'arbre de la croix » « l'arbre de vie » (Ap 22,2.14.19).

II. La croix, marque du chrétien

1. *La croix du Christ.* — En révélant que les deux témoins avaient été martyrisés « là où le Christ fut crucifié » (Ap 11,8), l'Apocalypse identifie le sort des *disciples et celui du Maître. C'est ce qu'exigeait déjà Jésus : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me *suive » (Mt 16,24 p). Le disciple ne doit pas seulement *mourir à lui-même : la croix qu'il porte est le signe qu'il meurt au *monde, qu'il a rompu tous ses liens naturels (Mt 10,33-39 p), qu'il accepte la condition de *persécuté à qui peut-être on ôtera la vie (Mt 23, 34). Mais du même coup, elle est aussi le signe de sa gloire anticipée (cf Jn 12,26).

2. *La vie crucifiée.* — La croix du Christ qui, selon Paul, séparait les deux économies de la *Loi et de la *foi, devient au cœur du chrétien la frontière entre les deux mondes de la *chair et de l'*esprit. Elle est sa seule *justification et sa seule *sagesse. S'il s'est converti, c'est parce qu'à ses yeux ont été dépeints les traits de Jésus-Christ en croix (Ga 3,1). S'il est justifié, ce n'est point par les *œuvres de la Loi, mais par sa foi au Crucifié ; car il a été lui-même crucifié avec le Christ au *baptême, si bien qu'il est mort à la Loi pour vivre à Dieu (Ga 2,19) et qu'il n'a plus rien à voir avec le *monde (6,14). Aussi met-il sa *confiance dans la seule *force du Christ, sinon il se montrerait « ennemi de la Croix » (Ph 3,18).

3. *La Croix, titre de gloire du chrétien.* — Dans la vie quotidienne du chrétien, « le vieil *homme est crucifié » (Rm 6,6), si bien qu'il est pleinement libéré du péché. Son jugement est transformé par la sagesse de la croix (1 Co 2). Par cette sagesse, il deviendra, à l'*exemple de Jésus, humble et « *obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la Croix » (Ph 2,1-8). Plus généralement, il doit contempler le « modèle » du Christ qui « sur le bois, a porté nos fautes dans son corps pour que, morts à nos fautes, nous vivions pour la justice » (1 P 2,21-24). Enfin, s'il est vrai qu'il faut toujours redouter l'apostasie, qui l'amènerait à « crucifier de nouveau pour son compte le Fils de Dieu » (He 6,6), il peut cependant s'écrier fièrement avec Paul : « Pour moi, que jamais je ne me glorifie sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus-Christ qui a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde » (Ga 6,14).

JA & XLD

→ amour I NT 2 b — arbre 3 — châtiments 3 — chemin III — dessein de Dieu NT I 1, II, III 1 — épreuve/tentation NT I — folie — incrédulité II 2 — Jésus-Christ II 1 b — joie NT I 2, II 2 — mort NT II, III — persécution — prêcher II 3 — Rédemption NT — sacrifice NT I, II 1 — sagesse NT II 1 — sang NT 2 — scandale I — Serviteur de Dieu III — signe NT I 2 — souffrance — suivre 2 b — victoire NT 1.

CULTE

Dans toutes les religions, le culte établit des relations entre l'homme et Dieu. Selon la Bible, l'initiative de ces relations revient au Dieu vivant qui se révèle ; en réponse, l'homme *adore Dieu dans un culte qui prend une forme communautaire. Ce culte n'exprime pas seulement le besoin qu'a l'homme du créateur dont il dépend totalement, il accomplit aussi un devoir : Dieu a en effet choisi un peuple qui doit le « *servir », et, par là, devenir son témoin ; le peuple élu doit donc remplir sa mission en rendant un culte à Dieu. (En hébreu, le mot culte dérive de la racine *'abad* qui signifie « servir »).

AT

I. Le culte du vrai Dieu dans l'histoire

Le culte biblique évolue et, au cours de son histoire, on voit apparaître les éléments communs à tous les cultes : lieux, objets et personnes sacrés (sanctuaires, *arche, *autels, *prêtres), temps sacrés (*fêtes, *sabbat), actes cultuels (purifications, consécrations, *circoncision, *sacrifices, offrande de *parfums, *prière sous toutes ses formes), prescriptions cultuelles (*jeûne, interdits...).

Avant le péché, les relations de l'homme avec Dieu sont simples ; à condition de ne pas enfreindre la défense concernant l'*arbre de la science du bien et du mal, et de montrer ainsi sa dépendance, l'homme peut manger de l'arbre de vie (Gn 2,9; 3,22) ; il pourrait ainsi, par un acte de type cultuel, communier avec Dieu. Le même arbre de vie se retrouve dans la Jérusalem céleste, où le culte ne comporte plus d'intermédiaire entre Dieu et ses serviteurs (Ap 22,2s).

Après le péché, le sacrifice apparaît dans le

culte ; les patriarches invoquent Yahweh et lui dressent des *autels (Gn 4,26; 8,20; 12,8). Mais Dieu n'agrée pas n'importe quel culte ; non seulement il regarde les dispositions intérieures de celui qui offre (Gn 4,3ss), mais il exclut certaines formes extérieures comme les sacrifices humains (Gn 22; 2 R 16,3; Lv 20,2s) ou la prostitution sacrée (1 R 22,47 : Dt 23,18) et même la fabrication d'*images qui symboliseraient le Dieu invisible (Dt 4,15-18; cf Ex 32,4s). Lorsque l'Alliance a fait d'Israël le peuple de Dieu, son culte est soumis à une législation de plus en plus précise et exigeante.

Le centre de ce culte est l'arche, symbole de la *présence de Dieu parmi son peuple ; mobile tout d'abord, l'arche se fixe en divers sanctuaires (vg Silo : Jos 18,1) ; enfin David l'établit à Jérusalem (2 S 6) où Salomon bâtit le *Temple (1 R 6) ; celui-ci deviendra, lors de la réforme deutéronomique, le lieu unique du culte sacrificiel.

Après l'exil, le culte du second Temple est réglé par des prescriptions rituelles qu'on fait remonter à Moïse, comme on fait remonter à Aaron la généalogie des prêtres, pour marquer le lien du culte avec l'Alliance qui le fonde. Ce lien, le sage Ben Sira le soulignera peu avant la lutte menée par les Maccabées pour que le peuple puisse rester fidèle à la Loi et au culte du seul vrai Dieu (1 M 1,41-64). La liturgie synagogale, faite de chants et de prières, et destinée depuis l'exil à entretenir la vie de prière communautaire chez les Juifs de la Dispersion, complète la liturgie du Temple. Elle n'ôte pas cependant au Temple unique son privilège ; et si une secte, comme celle de Qumrân, se sépare du sacerdoce de Jérusalem, c'est qu'elle aspire à un culte purifié dans un Temple rénové.

II. Les rites cultuels et l'éducation du peuple de Dieu

Le peuple de Dieu a fait des emprunts à des rituels voisins qui reflètent la vie de pasteurs nomades ou d'agriculteurs sédentaires ; mais il confère aux rites qu'il adopte un sens nouveau en les rattachant à la geste de l'*Alliance (vg Dt 16, 1-8 pour la Pâque ; Lv 23,43 pour les Tentes) et au sacrifice qui l'a scellée (Ex 5,1ss; 24,8; Ps 50,5). Le culte devient ainsi une pédagogie permanente qui donne à la vie religieuse d'Israël ses trois dimensions historiques et son mouvement.

Le culte rappelle d'abord les événements du passé dont il renouvelle la célébration ; en même temps il les actualise et ranime ainsi la foi du peuple en un Dieu qui est présent et puissant comme par le passé (Ps 81; 106; discours de Dt 1—11 ; rénovation de l'Alliance : Jos 24) ; enfin il stimule l'espérance du peuple et son attente du Jour où Dieu inaugurera son Règne et où les *nations seront unies à Israël libéré, dans le culte du vrai Dieu.

Cette perspective d'avenir ne prend toute son ampleur que peu à peu, grâce aux prophètes qui annoncent la nouvelle Alliance (Jr 31,31ss). C'est surtout dans le Livre de la Consolation (Is 45) et les prophéties post-exiliques (Is 66,18-23; Za 14, 16-21) que le Dieu unique révèle son *dessein : il veut se manifester à tous les peuples pour obtenir d'eux le culte qui lui est dû comme Créateur et Sauveur universel. Les *prophètes, témoins de ce dessein, proclament en même temps les exigences du Dieu de l'Alliance qui n'agrée pas un culte sans âme. Ils combattent ainsi à la fois le particularisme national et le formalisme rituel pour que le culte d'Israël, en devenant de plus en plus spirituel, soit le témoignage efficace que Dieu attend de son peuple.

III. L'âme du culte véritable : la fidélité à l'Alliance

Le culte d'Israël deviendra spirituel dans la mesure où il prendra conscience, grâce aux prophètes, du caractère intérieur des exigences de l'Alliance. C'est cette fidélité du cœur qui est la condition d'un culte authentique et la preuve qu'Israël n'a pas d'autre *Dieu que Yahweh (Ex 20, 2s p). Le Dieu Sauveur de l'Exode et du Décalogue est *saint et exige que le peuple dont il veut faire un peuple *sacerdotal soit saint (Lv 19,2). En le rappelant, les prophètes ne rejettent pas les rites, ils demandent qu'on leur donne leur vrai sens. Les dons de nos sacrifices doivent exprimer notre *action de grâces à Dieu, source de tout *don (Ps 50).

Déjà Samuel affirmait que Dieu rejette le culte de ceux qui désobéissent (1 S 15,22). Amos et Isaïe le redisent fortement (Am 5,21-26; Is 1,11-20; 29,13), et Jérémie proclame en plein Temple la vanité du culte qu'on y célèbre, en dénonçant la corruption des cœurs (Jr 7, 4-15.21ss). Ézéchiel, le prophète-prêtre, tout en annonçant la ruine du Temple souillé par l'idolâtrie, décrit le nouveau Temple de la nouvelle Alliance (Ez 37,26ss) qui sera le centre cultuel du peuple fidèle (Ez 40—48). Le prophète du retour indique à quelle condition Dieu agréera le culte de son peuple : il lui faut être

une communauté vraiment fraternelle (Is 58,6s. 9s.13; 66,1s).

Cette communauté s'ouvre aux païens qui craignent Dieu et observent sa Loi (Is 56,1-8). Bien plus, le culte universel devra être décentralisé (Ml 1,11). Si Ben Sira est dépassé par de telles perspectives, il se montre cependant l'héritier de la tradition prophétique en unissant intimement la fidélité à la Loi et le culte rituel (Si 34,18ss; 35,1-16). Et, dans un Israël particulariste et formaliste qui se fermera à son message, le Christ trouvera des cœurs *pauvres en qui les psaumes auront entretenu et le sens de la vraie justice, condition du vrai culte (Lc 1,74s), et l'attente du Messie qui inaugurera ce culte parfait (Ml 3,1-4).

NT

I. La fin du culte ancien

1. *Jésus* met fin au culte ancien en l'accomplissant. Tout d'abord il le renouvelle en se conformant à ses rites et en les pénétrant de son esprit de prière filiale. Présenté au Temple à sa naissance (Lc 2,22ss), il y monte pour les fêtes toute sa vie (Lc 2,41; Jn 2,13; 10,22) ; et il prêche souvent dans les lieux de réunion cultuelle (Mc 14, 49; Jn 18,20). Comme les Prophètes, il exige qu'on soit fidèle à l'esprit du culte (Mt 23,16-23) : sans la pureté du cœur les purifications rituelles sont vaines (Mt 23,25s; 5,8.23s).

Mais il dépasse le culte ancien par son *sacrifice. Et s'il atteste son respect du Temple ancien en le purifiant (Jn 2,14ss), il annonce en même temps, qu'à ce Temple, ruiné par la faute des Juifs, succédera un nouveau, son corps ressuscité (2,19ss). Alors prendra fin le culte de Jérusalem (Jn 4,21).

2. *L'Église naissante* ne rompt avec le culte *figuratif du Temple qu'en le dépassant. Comme Jésus, les Apôtres prient au Temple et y enseignent (Ac 2,46; 5,21). Mais, comme Étienne le proclame, le vrai Temple est celui où Dieu habite et où règne Jésus (Ac 6,13s; 7,48ss.55s). Aussi, Paul qui, par égard pour les juifs convertis, accepte de participer à des pratiques cultuelles auxquelles ils sont fidèles (Ac 21,24.26; cf 1 Co 10,32s), prêche sans défaillance que la *circoncision est sans valeur et que le chrétien n'est plus soumis aux observances anciennes. Le culte chrétien est nouveau (Ga 5,1.6).

II. Les origines du culte nouveau

1. *Jésus* définit le culte nouveau qu'il annonce ; le culte véritable est spirituel : non pas nécessairement sans rites, mais impossible sans l'*Esprit-Saint, qui en rend capables ceux qui sont renés par lui (Jn 4,23s; cf 7,37ss; 4,10.14). Le sacrifice de Jésus qui scelle la nouvelle Alliance (Mc 10, 45; 14,22ss) donne leur plein sens aux formules du culte ancien périmé (He 10,1-18; cf Ps 40, 7ss) ; il fonde aussi le culte nouveau, car il a *expié vraiment les péchés du monde et communique la vie éternelle à ceux qui communient à la *chair et au *sang du Christ (Jn 1,29; 6,51). Celui-ci, à la Cène, a inauguré lui-même ce banquet sacrificiel et ordonné de le renouveler (Lc 22, 19s).

2. *L'Église* a obéi. Dans leurs réunions cultuelles, les premiers disciples couronnent leurs prières et leur repas par la « fraction du pain » (Ac 2,42; 20,7.11), rite eucharistique dont le sens traditionnel et les exigences sont rappelées par Paul à ceux qui les oublient (1 Co 10,16; 11,24).

Pour participer à l'*Eucharistie, il faut avoir été agrégé à l'Église par le rite *baptismal, prescrit par Jésus (Mt 28,19) comme condition de la vie nouvelle (Mc 16,16; Jn 3,5), et accompli par les Apôtres dès le jour de la Pentecôte (Ac 2,38-41). Enfin par le geste de l'*imposition des mains, les Apôtres donnent l'Esprit aux baptisés (Ac 8, 15ss).

A ces trois rites fondamentaux du culte chrétien, s'ajoutent des usages traditionnels d'importance inégale : célébration du dimanche, « premier jour de la *semaine » (Ac 20,7; 1 Co 16,2), « *jour du Seigneur » (Ap 1,10) ; règles de discipline, comme le port du voile pour les *femmes, ou leur silence dans les assemblées cultuelles, règles instituées en vue du bon ordre et de la paix (1 Co 11,5-16; 14,34.40).

III. Structure et triple aspect du culte chrétien

Le culte de l'Église, comme celui d'Israël, a un triple aspect ; il commémore une œuvre divine du passé ; il l'actualise ; il donne ainsi au chrétien de vivre dans l'espérance du Jour où, dans le Christ, sera manifestée en plénitude la gloire de Dieu.

Mais, malgré les emprunts de certains rites au culte ancien, le culte chrétien n'est pas une simple *figure du culte à venir, il en est l'image; la nouveauté du culte chrétien vient de son fondement qui est le *sacrifice parfait et définitif du Christ, Fils de Dieu (He 1,2s). Par lui, le Père est parfaitement glorifié; par lui, tous les hommes qui espèrent en lui sont purifiés de leurs péchés, et ils peuvent s'unir au culte filial que le Christ rend à son Père dans le ciel et dont la réalité est la vie éternelle (He 7,26; 8,1s; 9,14.26).

1. *L'action passée* que commémore le culte chrétien est l'offrande du Christ pour notre salut, offrande dont les fruits sont la Résurrection et le don de l'Esprit. Cette action met fin au culte ancien destiné à exprimer et à entretenir l'attente humble et confiante du *salut, qui est désormais consommé (He 7,18-28). Le Christ nous donne le moyen de recevoir le fruit du sacrifice qu'il a offert sur l'autel de la *croix, en participant à l'eucharistie (He 13,10).

2. *Présentement*, en effet, se réalise une *communion qui nous prépare à la communion éternelle du ciel; le rite *eucharistique, centre du culte nouveau et canal de la vie nouvelle, en est le signe et le moyen. Par ce rite, le Christ glorieux se rend présent mystérieusement pour que nous nous unissions au corps et au sang qu'il a offerts et qu'ainsi nous soyons tous un seul *corps, glorifiant le Père par le Christ et avec lui, sous la motion de l'Esprit-Saint (1 Co 10,16s; 11,24ss; Ph 3,3).

De ce fait nous avons accès au sanctuaire céleste (He 10,19ss) où demeure le Christ, Prêtre éternel (He 7,24s; 9,11s.24); là est célébrée l'*adoration du Père en esprit et en vérité, seul culte digne du Dieu vivant (Jn 4,23s; He 9,14). Elle est célébrée par l'*Agneau immolé, devant le trône de Dieu, dans le ciel, vrai Temple de Dieu, où est la véritable *arche d'Alliance (Ap 5,6; 11,19). Les élus qui glorifient Dieu par le *Sanctus* dont Isaïe entendit l'écho (Ap 4,2-11; Is 6,1ss) glorifient aussi l'Agneau qui est son Fils (Ap 14,1) et qui a fait d'eux un Royaume de prêtres pour les unir à son culte parfait (Ap 5,9-13).

Or les rites qui nous unissent au Christ et à son culte céleste impliquent des exigences morales. Par le *baptême, nous sommes morts au *péché pour vivre de la vie sainte du Christ ressuscité (Rm 6,1-11; Col 3,1-10; 1 P 1,14s). Pécher, c'est donc se rendre indigne de communier au corps et au sang du Seigneur, c'est se condamner si on le fait (1 Co 11,27ss). Au contraire, *suivre le Christ, s'unir à l'*amour qui a inspiré son sacrifice par une fidélité constante, c'est être une victime vivante que Dieu agrée (Ep 5,1s; Rm 12,1s; 1 P 2,5; He 12,28); alors notre culte liturgique, avec ses chants de *louange, exprime le culte spirituel de notre *action de grâces permanente au Père par son Fils, le Seigneur Jésus (Col 3,12-17).

3. *Au dernier jour* prendront fin les rites qui l'annoncent et que nous célébrons « jusqu'à ce que vienne » l'Agneau, répondant à l'appel de son Épouse (*Marana tha* = Viens, Seigneur!) pour consommer ses noces avec elle (1 Co 11,26; 16,22; Ap 19,7; 22,17). Alors il n'y aura plus de Temple pour symboliser la présence de Dieu; dans la Jérusalem céleste, la *gloire du Seigneur ne se manifestera plus par des *signes (Ap 21,22). Car dans la cité sainte de l'éternité, les serviteurs de Dieu qui lui rendront un culte ne seront plus des pécheurs, mais des *fils qui, dans l'univers renouvelé et illuminé par la gloire de Dieu et de l'Agneau, verront leur Père face à face et boiront à sa source l'*eau vive de l'*Esprit (Ap 21,1-7.23; 22,1-5).

MFL

→ action de grâces — adoration — Alliance AT I 3, II 1 — animaux II 3 — astres 1.3 — autel — bénédiction III 3 — chercher I — communion AT 1 — conscience 3 — eucharistie — exil II 2 — fêtes — feu AT II 1; NT II 2 — figure AT II 4 — huile 1 — idoles I — jeûne 2 — joie AT II 1 — Jour du Seigneur O; AT I; NT III 3 — Loi *A* 1; *B* 2; *C* IV 1 — louange III, IV — magie 2 c — mémoire 1 b. 4 b — montagne II 2 — mort AT I 3 — pain II — Pâque I 5, III 1 — parfum 2 — pénitence/conversion AT I 2, III 1 — peuple *A* II 6; *B* II 6 — piété AT 2; NT — présence de Dieu AT III 1; NT II — prière — prophète AT III 3 — pur AT I — sabbat — sacerdoce — sacrifice — saint AT II; NT IV — sang AT 3 — sépulture 1 — servir II 1 — signe AT II 1 — Temple — vin I 2 — voir AT I 2.

CUPIDITÉ

Notre mot « cupidité » est le meilleur correspondant du grec *pleonexia* (de *pleon echein*, avoir davantage), qui dans la LXX et le NT désigne la soif de posséder toujours plus sans s'occuper des autres, et même à leurs dépens. La cupidité coïncide largement avec la convoitise, perversion du *désir (*epithymia*), mais semble en accentuer certains caractères : c'est une convoitise violente

et presque frénétique (Ep 4,19), spécialement contraire à l'amour du prochain, surtout des pauvres, et portant en premier lieu sur les biens matériels, les richesses, l'argent.

Comme les philosophes grecs, la Bible décrit les maux que la cupidité engendre, mais elle va jusqu'à son essence religieuse en se situant, pour la juger, à une hauteur inaccessible au paganisme : outre que la cupidité inflige une blessure au prochain, elle constitue, en offensant le Dieu de l'Alliance, une véritable idolâtrie.

AT

I. *Manifestations et conséquences.* — Narrateurs, prophètes et sages dénoncent les atteintes aux droits du prochain inspirées par la cupidité. C'est elle qui conduit le marchand, souvent malhonnête (Si 26,29—27,2), à fausser les balances, à spéculer et à faire argent de tout (Am 8,5s), le riche à extorquer des rançons (5,12), à accaparer les propriétés (Is 5,8; Mi 2,2.9; cf 1 R 21), à exploiter les pauvres (Ne 5,1-5; cf 2 R 4,1; Am 2,6), même par le refus du salaire mérité (Jr 22,13), le chef et le juge à exiger des pots-de-vin (Is 33,15; Mi 3, 11; Pr 28,16) pour violer le *droit (Is 1,23; 5,23; Mi 7,3; 1 S 8,3).

Elle apparaît ainsi directement opposée à l'amour du prochain, et surtout des *pauvres, que la Loi doit protéger contre elle (Ex 20,17; 22,24ss; Dt 24,10-21). Tandis que Yahweh prescrit : « Tu n'endurciras pas ton cœur » (Dt 15,7), le cupide est un méchant à l'âme desséchée (Si 14,8s), qui se montre impitoyable (27,1). Captivés par leur seul intérêt, les chefs cupides, « tels des loups qui déchirent leur proie », recourent même à la *violence pour accroître leurs « gains » (hb. *bèsa'*, gr. *pleonexia* : Ha 2,9; Jr 22,17) et affirmer leur volonté de domination (Ez 22,27).

2. *Essence religieuse.* — Mais les brebis que les loups déchirent appartiennent à Yahweh, le Dieu de l'Alliance (Ez 34,6-16). C'est donc lui que la cupidité blesse en fin de compte : elle est un méprisant blasphème (Ps 10,3). Bien plus, l'AT pressent son caractère idolâtrique, et la tradition yahviste donne le visage de la convoitise (Gn 3,6) à l'acte par lequel Adam et Ève, voulant être « comme des dieux » (3,5), refusèrent leur confiance et leur dépendance de créatures. La Genèse suggère ainsi que la cupidité est à la source de tout *péché (cf Jc 1,14s) : en voulant jouir pour lui et ne tenir que de lui ce qui vient de l'amour de Dieu pour son service, le pécheur met un bien créé, et finalement se met lui-même, à la place de Dieu. C'est pourquoi le Targum, commentant le précepte de ne pas convoiter (Ex 20,17; Dt 5, 21), identifie les païens, pécheurs par excellence (Ga 2,15), à « ceux qui convoitent ». Quant à Paul, songeant probablement au récit de Gn, il ramène au même précepte toute la Loi (Rm 7,7) et résume tous les péchés de la génération du désert (1 Co 10,6) dans la convoitise (cf Nb 11,4.34), expression du refus de l'expérience spirituelle imposée par Dieu (Dt 8,3; cf Mt 4,4). Courant après des biens précaires (Qo 6,2; Pr 23,4s; 28,22), toujours insatisfait (Pr 27,20; Qo 4,8), le cupide sera puni pour son mépris de Dieu et pour les torts infligés au prochain : « La cupidité mène à leur perte ceux qu'elle habite » (Pr 1,19), tandis que « celui qui hait la cupidité prolongera ses jours » (28,16).

NT

Le NT approfondit le message de l'AT sur trois points principaux. En révélant les dimensions de l'*agapè* dont la cupidité est l'antithèse et en démasquant l'idolâtrie qui s'y cache, il pénètre au cœur de sa malice. En révélant la vie future qui dévalue les biens terrestres, il découvre toute la folie du cupide.

1. *Manifestations et conséquences.* — *Les Évangiles* n'emploient le mot *pleonexia* qu'en Mc 7,22, au milieu d'une liste de *péchés dont Jésus dévoile la source intérieure, et en Lc 12,15 : « Gardez-vous avec soin de toute cupidité ». Ce demi-verset, résumé d'un enseignement cher à Luc, fait transition entre le refus du Maître d'arbitrer une querelle d'héritage (vv. 13s) et la parabole décrivant l'insouciance du riche qui se complaît en ses réserves comme si demain lui appartenait (vv. 15b-21). Ainsi, d'après Lc, la cupidité consiste en même temps à vouloir augmenter toujours plus son avoir, fût-ce aux dépens d'autrui, et à s'attacher par « l'avarice » (cf 2 Co 9,5) aux biens déjà possédés.

Paul la mentionne plus souvent et l'associe aux désordres sexuels (1 Co 5,10s; 6,9s; Rm 1,29; Col 3,5; Ep 5,3.5.; cf 1 Th 4,6 : *pleonektein*, « exploiter », à propos de l'impureté). Rapprochement significatif : qu'il s'agisse de profit matériel ou de plaisir des sens, on se sert du prochain au lieu de le servir. De part et d'autre, il s'agit d'une « convoitise » coupable, qui étouffe la Parole de Dieu (Mc 4,19) et range le pécheur du côté du paganisme (Rm 1,24.29), du *monde (Tt 2,12; 1 Jn 2,16s; 2 P 1,4), du mal (Col 3,5), de la *chair (Ga 5,16; Rm 13,14; Ep 2,3; 1 P 2,11), du vieil homme

(Ep 4,22), du corps périssable (Rm 6,12). Le cupide sacrifie les autres à lui-même, au besoin par la violence : « Vous convoitez et ne possédez pas ? Alors vous tuez » (Jc 4,2). A l'inverse du Christ qui, dans son amour pour nous, « ne regarda pas l'état d'égalité avec Dieu comme une proie à ravir » (Ph 2,6), il « ravit » et garde jalousement ce qui excite son désir. A l'inverse de Jésus qui, « de riche s'est fait pauvre afin de nous enrichir par sa pauvreté » (2 Co 8,9), il dépouille les pauvres à son profit (Jc 5,1-6; Lc 20,47 p).

Indigne de tout chrétien, la cupidité serait particulièrement scandaleuse chez l'apôtre, tenu par vocation de se faire « l'esclave de tous » (Mc 10, 44; 1 Co 9,19). Paul, pour sa part, affirme qu'il n'a pas eu la moindre arrière-pensée de cupidité (1 Th 2,5) ; loin de convoiter les biens des fidèles (Ac 20,33), il a *travaillé de ses mains pour ne pas vivre à leur charge comme il en aurait eu le droit (20,34; 1 Th 2,9; 1 Co 9,6-14; 2 Co 11,9s; 12, 16ss) et pour mettre ainsi son désintéressement au-dessus de tout soupçon (1 Co 9,12; cf Ph 4, 17). Cette conduite doit être un exemple pour les *ministres inférieurs (Ac 20,34s). Que ni l'épiscope (1 Tm 3,3; Tt 1,7) ni les diacres (1 Tm 3,8) ne soient amis de l'argent et des gains honteux !

L'avidité caractérise au contraire les faux docteurs (Tt 1,11; 2 Tm 3,2) qui, sous couleur de piété, recherchent les profits sans se contenter de ce qu'ils ont (1 Tm 6,5s). En 2P 2,3.14, on appelle « cupidité » leur trafic de paroles mensongères, non exempt de visées immorales (2,2. 10.18; 3,3; cf Jude 16).

L'idéal des vrais serviteurs de l'Évangile sera toujours d'être tenus pour gens qui n'ont rien, eux qui possèdent tout (2 Co 6,10).

2. *Essence religieuse.* — Si Paul attribue une gravité spéciale à la cupidité, c'est qu'il a compris clairement ce que l'AT ne faisait que pressentir : « la cupidité est une *idolâtrie » (Col 3,5). Il prend ainsi la suite de Jésus, pour qui être « ami de l'argent » (Lc 16,14), c'est fixer en des biens créés un cœur qui n'appartient qu'à Dieu (Mt 6,21 p), prendre ces biens pour maîtres en méprisant le seul vrai Maître qui est Dieu (6,24 p).

Le proverbe : « La racine de tous les maux c'est l'amour de l'argent » (1 Tm 6,10) prend alors une profondeur tragique : en se choisissant un faux dieu, on se coupe du seul vrai et l'on se destine à la perdition (6,9), comme Judas, le traître cupide (Jn 12,6; Mt 26,15 p), « le fils de perdition » (Jn 17,12). D'autre part, les biens périssables sont maintenant dévalués au regard de la vie future (Lc 6,20.24), jadis ignorée des sages. Aussi le NT peut-il montrer bien mieux que ceux-ci à quel point est insensé le comportement du cupide (12,20; Ep 5,17; cf Mc 8,36 p) : le Mammon est « inique » (Lc 16,9.11), c'est-à-dire — d'après le substrat araméen probable — faux et trompeur ; c'est *folie de s'appuyer sur des biens périssables (cf Mt 6,19s), car la mort, passage vers la vie éternelle que la *richesse fait oublier, amènera un retournement des situations (Lc 16,19-26; 6,20-26).

PT

→ chair II 1. 2 b — désir II — folie — idoles II 3 — justice *A* I AT 1 — pauvres AT II, III — péché — richesse II, III — sexualité III — vertus & vices — violence II.

DANGER → crainte II — salut.

DAVID

La figure de David, comme homme et comme roi, a un relief tel qu'il demeure toujours pour Israël le type du Messie qui doit naître de sa race. A partir de David, l'*alliance avec le peuple passe désormais par le *Roi, comme le rappelle Ben Sira au terme du portrait qu'il en trace (Si 47,2-11). Aussi le trône d'Israël est-il le trône de David (Is 9,6; Lc 1,32) ; ses *victoires annoncent celle que le *Messie, plein de l'Esprit qui reposa sur le fils de Jessé (1 S 16,13; Is 11,1-9), remportera sur l'injustice. Par la victoire de sa résurrection, Jésus accomplira les promesses faites à David (Ac 13,32-37) et donnera à l'histoire son sens (Ap 5,5). Comment le personnage de David a-t-il pris cette place de choix dans l'histoire du salut ?

1. *L'élu de Dieu.* — Appelé par Dieu et consacré par l'*onction (1 S 16,1-13), David est constamment le « *béni » de Dieu, celui que Dieu assiste de sa *présence ; parce que Dieu est avec lui, il réussit dans toutes ses entreprises (16,18), dans sa lutte avec Goliath (17,45ss), dans ses guerres au service de Saül (18,14ss) et dans celles qu'il mènera comme roi et libérateur d'Israël : « Partout où il allait, Yahweh lui donnait la victoire » (2 S 8,14).

Comme *Moïse, David, chargé d'être le *pasteur d'Israël (2 S 5,2), hérite des *promesses faites aux Patriarches, et d'abord de celle de posséder la *terre de Canaan. Il est l'artisan de cette prise de possession par la lutte contre les Philistins, inaugurée au temps de Saül et poursuivie sous son propre règne (5,17-25; cf 10—12). La conquête définitive est couronnée par la prise de *Jérusalem (5,6-10), qu'on nommera « Ville de David ». Elle devient la capitale de tout Israël, autour de laquelle se fait l'*unité des tribus. C'est que l'*arche introduite par David en a fait une nouvelle *cité sainte (6,1-19) et David y accomplit les fonctions sacerdotales (6,17s). Ainsi « David et toute la maison d'Israël » ne forment qu'un seul *peuple autour de leur Dieu.

2. *Le héros d'Israël.* — A sa vocation, David répond par un attachement profond à Dieu. Sa religion est caractérisée par l'attente de l'heure de Dieu ; aussi se garde-t-il d'attenter à la vie de Saül, même quand il a l'occasion de se débarrasser de son persécuteur (1 S 24; 26). Parfaitement abandonné à la volonté de Dieu, il est prêt à tout accepter de sa part (2 S 15,25s) et il espère que le Seigneur transformera en bénédictions tous les malheurs qu'il doit subir (16,10ss). Il reste l'humble serviteur, confus des privilèges que Dieu lui accorde (2 S 7,18-29), et par là il est le modèle des « pauvres » qui, imitant son abandon à Dieu et son espérance pleine de certitude, prolongent sa prière dans les louanges et les supplications du Psautier. Toutefois les intuitions profondes de sa piété n'enlèvent rien au caractère archaïque de sa religion, qu'il s'agisse de l'éphod utilisé comme instrument divinatoire (1 S 23,9; 30,7) ou de la présence d'un téraphim dans sa maison (19,13).

Au « chantre des cantiques d'Israël » (2 S 23,1), les lévites attribuent, outre de nombreux psaumes, le plan du Temple (1 Ch 22; 28), ainsi que l'organisation du culte (23—25) et de ses chants (Ne 12,24.36), et même, déjà au temps d'Amos, l'invention d'instruments de musique (Am 6,5).

La gloire religieuse de David ne doit pas faire oublier l'homme ; il eut ses faiblesses et ses grandeurs : rude guerrier, rusé aussi (1 S 27,10ss), il commit des fautes graves et se montra faible avec ses fils, dès avant sa vieillesse. Sa morale est encore fruste : durant son séjour chez les Philistins, il se conduit en chef de brigands (1 S 27,8-12)

et il est assez malin pour qu'après plus d'une année Akish ne s'aperçoive de rien (29,6s). On ne peut passer sous silence ses réactions impitoyables après l'incendie de Çiqlag (30,17) et dans sa lutte contre Moab (2 S 8,2). Enfin, lié par sa parole et ne pouvant sévir contre tous ceux qui lui ont fait du mal, il confie ses *vengeances posthumes à Salomon (1 R 2,5-9). Mais quelle magnanimité dans son *amitié fidèle pour Jonathan, dans le respect qu'il montre toujours envers Saül; certains détails révèlent sa noblesse d'âme : respect de l'arche (2 S 15,24-29), respect de la vie de ses soldats (23,13-17), générosité (1 S 30,21-25) et pardon (2 S 19,16-24). Il se montre d'ailleurs un politique avisé qui se conquiert des sympathies à la cour de Saül et près des anciens de Juda (1 S 30,26-31), en désapprouvant l'assassinat d'Abner (2 S 3,28-37) et en vengeant le meurtre d'Ishbaal (4,9-12).

3. *Le Messie, fils de David.* — La réussite de David aurait pu faire croire que les promesses de Dieu étaient réalisées. Une nouvelle et solennelle prophétie donne alors à l'espérance d'Israël un nouvel élan (2 S 7,12-16). A David projetant de construire un *Temple, Dieu répond qu'il veut lui construire une descendance éternelle : « Je te bâtirai une maison » (7,27); en hébreu, *banah* peut s'appliquer aussi bien à un édifice de pierre qu'à une maison de fils, *ben*. Dieu tourne ainsi vers l'avenir le regard d'Israël. Promesse inconditionnée, qui ne détruit pas l'*alliance du Sinaï, mais la confirme en la concentrant sur le roi (7, 24). Désormais, c'est par la dynastie de David que Dieu, présent en Israël, le guide et le maintient dans l'unité. Le psaume 132 chante le lien établi entre l'arche, symbole de la présence divine, et le descendant de David.

On comprend alors l'importance du problème de la succession au trône davidique et les intrigues qu'elle soulève (cf 2 S 9—20; 1 R 1). On comprend mieux encore la place de David dans les oracles prophétiques (Os 3,5; Jr 30,9; Ez 34,23s). Évoquer David, c'est, pour eux, affirmer l'amour jaloux de Dieu pour son peuple (Is 9,6) et sa fidélité à son alliance (Jr 33,20ss), « alliance éternelle, faite des grâces promises à David » (Is 55, 3). De cette *fidélité, on ne peut pas douter, même au cœur de l'*épreuve (Ps 89,4s.20-46).

Quand les temps sont accomplis, le Christ est donc appelé « Fils de David » (Mt 1,1); ce titre messianique n'avait jamais été refusé par Jésus mais il n'exprimait pas pleinement le mystère de sa personne. C'est pourquoi, venant accomplir les promesses faites à David, Jésus proclame qu'il est plus grand que lui : il est son *Seigneur (Mt 22, 42-45). Il n'est pas seulement « le serviteur David », pasteur du peuple de Dieu (Ez 34,23s), il est Dieu même venant paître et sauver son peuple (34, 15s), ce Jésus, « rejeton de la race de David », dont l'Esprit et l'Épouse attendent et appellent le retour (Ap 22,16s). *RM*

→ Alliance AT II 1 — élection AT I 3 c — force O — Israël AT 2 a — Jérusalem — Jésus-Christ II 1 c — maison II 1 — Melchisédech 2 — Messie — nombre II 2 — onction III 2 — pasteur & troupeau AT 2 — prière II 1 — promesses II 3 — roi — royaume AT II — Serviteur de Dieu I — Temple AT I 2 — unité II.

DEBOUT → fierté — genou 2 — Résurrection.

DÉCALOGUE → Loi — Parole de Dieu II 1 a.

DÉCEPTION

Non seulement la Bible connaît la déception, volontiers elle la crie. Les Grecs, eux aussi, sont profondément sensibles aux échecs de l'existence. Mais s'ils reviennent souvent sur ce destin, c'est comme à la dérobée et en songeant surtout à le porter dignement. La Bible ne connaît guère cette discrétion; elle semble se plaire à faire retentir les cris de Job ou les sarcasmes de l'Ecclésiaste. Différence de tempérament et de culture entre la mesure du Grec et la passion de l'Hébreu. Différence surtout d'attitude religieuse : de sa foi, en effet, Israël tient un sens aigu de la valeur de la création, mais aussi de sa précarité, une perception de l'échec, douloureuse mais jamais résignée, et la certitude absolue d'une victoire définitive.

I. Honte, mensonge et vanité

Dans le vocabulaire hébreu de la déception, deux nuances sont particulièrement accusées : la *vanité* de l'objet qui déçoit, la *confusion* du sujet qui est déçu.

1. *Le mensonge des choses vaines.* — L'Hébreu a un besoin profond de solidité, l'horreur de l'inconsistance et des apparences illusoires. Dans le *mensonge il réprouve, plus encore peut-être que sa déloyauté, son néant fondamental. Mensonge,

vanité, néant, sont les mots habituels pour désigner les êtres décevants, ceux qui ne produisent rien, les « gens de Belial » (la LXX a transcrit sans traduire, cf Dt 13,14). Les images les plus fréquentes sont celles du souffle (*hèbèl*, la « vanité » de l'Ecclésiaste), de la poussière (*'aphar*), du vide (*riq*).

2. *La honte d'avoir été confondu.* — Dans un monde où toute l'existence est vécue sous le regard d'autrui, la déception couvre fatalement sa victime de *honte : qui a mis sa *confiance dans ce qui ne la méritait pas, se trouve publiquement confondu. Terrible épreuve pour la *fierté d'un homme, pour son besoin d'être reconnu par ses pairs. Aussi les équivalents les plus courants pour désigner la déception sont-ils les mots de la honte et de la confusion, en particulier les dérivés de la racine *buš*. Nous laissons trop facilement échapper cette nuance essentielle ; ainsi nous traduisons d'habitude le mot de Paul par : « l'espérance ne déçoit pas » (Rm 5,5), alors qu'il conviendrait de dire : « l'espérance n'apporte pas de confusion (en grec : *ou kataiskynei*), ce qui explique la fierté de l'apôtre à annoncer l'Évangile et la croix.

II. Tout est déception

Deux types d'êtres surtout sont décevants, parce qu'ils prétendent mériter la confiance des hommes et assurer leur destin : les grandes puissances et les faux dieux, en d'autres termes l'Égypte et les idoles. Sous des dehors brillants, l'*Égypte, « Rahab la chômeuse », n'est que « vide et néant » (Is 30,7), sa forte cavalerie n'est que *chair, et l'Égyptien n'est qu'un homme (Is 31, 1ss; cf Jr 2,37). Encore ces chevaux et ces soldats sont-ils des êtres réels, mais les faux dieux ne sont rien, et leurs *idoles, mensonge et impuissance. C'est pourquoi leurs serviteurs et leurs artisans sont voués à la honte (Jr 2,28; Is 44,9ss).

Mais Qohélet va plus loin et généralise l'expérience de la déception : « Sous le soleil... tout est vanité... vanité des vanités », répète-t-il (1,2.14, etc), si déçu par la vie qu'il fait professer cette conviction à Salomon, le roi comblé de tous les *dons. Qohélet pourtant ne méprise pas les choses de ce monde ; au contraire il en attendait beaucoup, de là son amertume radicale, qui comporte néanmoins une issue : savoir tout accepter de Dieu, le mal comme le *bien (7,13s).

III. Dieu ne déçoit pas

L'homme est source de déception pour l'homme (Jr 17,5; Ps 118,8), mais il l'est aussi pour Dieu. La *vigne qui avait été soignée avec amour n'a donné que du verjus (Is 5,4). Jésus qui « savait ce qu'il y a dans l'homme » (Jn 2,25) a fait l'expérience de la déception : méconnu de ses proches (Mc 6,3s), il voit les cœurs se fermer à mesure qu'il essaie de les atteindre (Mt 23,37s; Jn 12, 37-40) et voit fuir ses disciples au moment où il se livre pour eux (Mc 14,50).

Dieu lui-même, à certaines heures, semble décevant. Ses plus fidèles serviteurs connaissent la tentation de penser que leurs efforts ont échoué et que Dieu les a laissés à eux-mêmes. Élie souhaite mourir, découvrant qu'il n'est pas meilleur que ses pères (1 R 19,4). Jérémie en vient à mettre en question la solidité de Dieu : « Serais-tu pour moi comme un ruisseau trompeur aux eaux décevantes ? » (Jr 15,18, à opposer à Jr 2,13; Is 58, 11). Jésus lui-même a éprouvé jusqu'où peut aller l'abandon de Dieu (Mc 15,34).

Affirmer que Dieu seul ne déçoit pas est une démarche qui doit dépasser toutes les apparences ; c'est une expérience de la *foi, vécue souvent dans la nuit, acquise au prix de déceptions âprement ressenties. Cette certitude fondamentale ne peut être établie dans l'homme que par l'adhésion au *salut apporté par Jésus-Christ qui, remettant son esprit entre les mains du Père (Lc 23,46), révèle la *fidélité d'un Dieu qui paraît absent et indifférent. Appuyés sur cette foi, plus rien ne peut nous décevoir (cf Rm 8,31-39), parce que Dieu est fidèle ; et le gage de cette fidélité, l'assurance contre toute déception, c'est le don de son Fils, en qui nous sommes appelés et gardés jusqu'à son Avènement (1 Co 1,9; 1 Th 5,23s). *JG*

→ confiance — espérance — honte I 1 — mensonge II 1 — tristesse.

DÉDICACE → fêtes AT I ; NT I — saint AT III 1 — Temple AT.

DÉFAITE → ennemi II 2 — guerre AT III 2 — honte I 1 — victoire AT 2.

DÉLIVRANCE → captivité — Exode — guerre AT III 1 — justice *A* II AT ; *B* II AT, NT 2 — libération/liberté II, III — mort AT III — nuit AT 1 ; NT 1 — Rédemption AT 1, NT 1.

DÉLUGE

1. *L'antique déluge.* — Le souvenir d'une inondation catastrophique, qui remonte à un très lointain passé, fut conservé et grossi par des légendes suméro-babyloniennes de dates diverses. A la lumière de la foi monothéiste, la tradition biblique tria les matériaux de cet héritage populaire et les chargea d'un enseignement moral et religieux. Ce qui était attribué au caprice des dieux jaloux, apparaît désormais comme l'œuvre juste du Dieu unique ; l'idée de désastre cède à celle d'épuration en vue d'un *salut, représenté par l'arche libératrice ; au-delà des forces irresponsables, ressort un *jugement divin qui frappe le pécheur et fait du juste la semence d'une humanité nouvelle. L'aventure de *Noé cesse ainsi d'être un épisode accidentel ; elle résume et symbolise toute l'histoire d'Israël et l'histoire même de l'humanité.

Noé seul est dit juste (Gn 7,1), mais, comme *Adam, il représente tous les siens et les sauve avec lui (Gn 7,1.7.13). Par cette *élection gratuite, Dieu se réserve un petit *reste, les rescapés qui seront la souche d'un peuple nouveau. Si le cœur de l'homme sauvé est encore enclin au péché, Dieu se déclare désormais patient : sa *miséricorde s'oppose au *châtiment purement vindicatif et ouvre la voie à la *conversion (Gn 8,15-22). Le jugement par les *eaux aboutit ainsi à une *alliance qui assure la fidélité de Dieu à l'humanité entière en même temps qu'à la famille de Noé (Gn 9,1-17).

2. *Figure de l'avenir.* — La théologie prophétique a reconnu dans le déluge, comme dans la libération par les eaux de la mer Rouge lors de l'*Exode, le type même des jugements salvifiques de Dieu. Le retour d'exil du *Reste, qui sera la semence d'un peuple nouveau, apparaît non seulement comme un nouvel exode, mais comme la reprise de l'œuvre de Noé au sortir de l'arche : « Dans un amour éternel, j'ai pitié de toi, dit Dieu ; il en est de moi comme au temps de Noé, lorsque j'ai juré que les eaux de Noé ne submergeraient plus la terre » (Is 54,7ss). L'idée d'un jugement salutaire est évoquée par les sages : « Noé fut trouvé parfait et juste, au temps de la colère il fut le surgeon ; grâce à lui un reste demeura sur la terre lorsque se produisit le déluge ; des alliances éternelles furent établies avec lui » (Si 44,17s; cf Sg 10,4s; 14,6). Les images messianiques du surgeon et du reste font déjà de Noé la *figure de Jésus-Christ qui sera un jour le principe d'une *création nouvelle.

3. *Le déluge des temps nouveaux.* — Pour annoncer le jugement eschatologique, Jésus évoque le déluge (Mt 24,37ss). Ce jugement est d'ailleurs anticipé ici-bas. En effet, le Christ, tel un nouveau Noé, descendit dans les grandes *eaux de la *mort et en sortit vainqueur avec une multitude de rescapés. Ceux qui se plongent dans l'eau du *baptême en sortent sauvés et configurés au Christ ressuscité (1 P 3,18-21). Si donc le déluge préfigure le baptême, l'arche libératrice peut apparaître aux yeux des Pères comme la figure de l'*Église qui surnage sur les eaux d'un monde pécheur et qui recueille tous ceux « qui veulent se sauver de cette génération perverse » (Ac 2,40).

Cependant le jugement final qui menace les impies, n'est pas encore venu. Comme aux jours du déluge, ce délai manifeste la patiente miséricorde de Dieu ; le jugement eschatologique est suspendu en attendant que la communauté messianique réalise sa plénitude (cf 2 P 2,5.9; 3,8s). A travers les images apocalyptiques de son temps, l'auteur de la 2e épître de Pierre distingue trois étapes dans l'histoire du salut : le monde ancien qui fut jugé par l'eau, le monde présent qui périra par le feu, le monde futur avec ses *cieux nouveaux et sa *terre nouvelle (2 P 3,5ss.11ss). L'antique alliance avec Noé se réalisera ainsi pleinement dans un ordre nouveau où l'œuvre créatrice de Dieu aura abouti à faire vivre en harmonie l'homme et l'univers purifiés. *LS*

→ baptême I 1 — calamité o — châtiments — eau II 3 — Noé.

DEMANDER → pain III — prière.

DEMEURER

Toujours en mouvement, Israël, nomade puis *exilé, n'a jamais véritablement expérimenté ce qu'est « demeurer ». Il ne dispose même pas de mot exprimant exactement cette idée. Il est obligé de décrire simplement ce qu'il voit : un homme assis (Gn 25,27), le vainqueur debout, seul survivant de la bataille (1 S 17,51; cf Jos 7,12), ou encore

les tentes dressées habituellement dans les mêmes pâtures (Gn 16,12; 25,18). Ce ne sont que les traducteurs grecs qui exprimeront nos idées familières de maison, de stabilité, de permanence.

Et pourtant ce peuple, toujours en marche, rêve de se *reposer des fatigues du *désert : il voudrait s'installer, et vivre en paix dans la *terre que Dieu lui a promise (cf Gn 49,9.15; Dt 33,12.20). Au soir de chaque grande étape de son histoire, Israël pense dresser ses tentes pour une « sûre demeure » (Dt 12,8ss). Et au matin des nouveaux départs, il reprend courage en écoutant les prophètes lui annoncer un lieu où il sera enraciné (Am 9,15), une tente qui ne sera pas arrachée (Is 33,20), ou même une *maison stable et une cité bien fondée (2 S 7,9ss; cf Is 54,2). Mais toujours Yahweh, son *pasteur, « détruit ses demeures » (cf Am 5,15; Jr 12,14), pour le châtier et le ramener au désert, ou au contraire pour l'entraîner vers de meilleurs pâturages (Ps 23; Jr 50,19; Ez 34,23-31). Ainsi, demeurer est un idéal toujours espéré, mais jamais atteint, qui ne trouvera son accomplissement qu'en Dieu.

I. Ce qui passe et ce qui demeure

1. *« Elle passe la figure de ce monde » (1 Co 7,31; cf 2 Co 4,18).* — Éternel voyageur, l'homme ne peut pas demeurer ici-bas, il ne dure pas : comme toute *chair, semblable à l'herbe, il a la vie courte, il se fane et meurt (Is 40,6ss; Jb 14,1s). Le monde dans lequel il vit paraît du moins plus stable (2 P 3, 4), la terre est solidement posée sur ses bases (Ps 104,5) et Dieu a garanti à *Noé la régularité des lois de la nature (Gn 8,22). Mais cette promesse vaut seulement « tant que la terre durera », car « les cieux seront ébranlés » (He 12,26s) ; et le Christ a prévenu les siens : « Le *ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » (Mt 24,35 p).

L'alliance du Sinaï, fondée pourtant sur la Loi et sur les paroles de Dieu, s'est elle-même avérée caduque : les Hébreux, infidèles à Yahweh, désobéissants à la Loi, ne purent demeurer dans la Terre promise (Dt 8,19s; 28,30.36). En un mot, ils ne « restèrent pas dans l'Alliance » (He 8,9.13). Celle-ci d'ailleurs n'était qu'une *figure passagère de la nouvelle alliance (Jr 31,31; Mt 26,28 p; Ga 4,21-31).

Même parmi les réalités de cette nouvelle économie, certaines passeront, tels les *charismes de *prophétie et de science ou le don des *langues ; mais « la foi, l'espérance et la charité demeurent toutes les trois » (1 Co 13,8-13). Ainsi ce monde n'est pas une « *cité permanente », il faut en sortir (He 13,13s) ; le chrétien lui-même sait que « sa demeure terrestre » n'est qu'une « tente » d'où il devra déloger, pour aller prendre domicile auprès du Seigneur (2 Co 5,1-8).

2. *Dieu seul demeure,* en effet, lui qui est, qui était et qui vient (Ap 4,8; cf 11,17), « il est le Dieu vivant, il perdure à jamais » (Dn 6,27, Ps 102, 27s). Siégeant dans les cieux inaccessibles, demeure sainte et éternelle, il se rit des menaces (Ps 2,4; 9,8; Is 57,15). Il est le *rocher stable sur lequel il faut s'appuyer. Sa *parole (Is 40,8; 1 P 1,23ss), son *dessein (Is 14,24), sa *promesse (Rm 4,16), sa *royauté (Dn 4,31), sa *justice (Ps 111,3), son *amour (Ps 136) demeurent à jamais. C'est lui qui donne solidité à tout ce qui sur terre possède quelque stabilité dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral (Ps 119,89ss; 112,3.6).

Aussi le *juste est-il comme un arbre planté, qui demeure debout au jour du jugement (Ps 1, 3ss) ou comme cet homme qui a fondé sa maison sur la pierre (Mt 7,24s p), c'est-à-dire sur le Christ, seule *pierre angulaire inébranlable (Is 28,16; 1 Co 3,10-14; Ep 2,20ss). Pour subsister, l'homme doit en effet s'appuyer sur la solidité de Dieu, c'est-à-dire croire (Is 7,9) et persévérer dans la *foi (Jn 8,31; 15,5ss; 2 Tm 3,14; 2 Jn 9) en celui qui est « le même hier, aujourd'hui et à jamais » (He 13,8).

II. Dieu habite en nous et nous en lui

1. *Par sa *présence, Dieu permet aux hommes de demeurer.* — Il s'est bâti à Sion un *temple où réside son *Nom et que remplit sa *gloire (Dt 12,5-14; 1 R 8,11; Mt 23,21). Cette demeure est d'ailleurs provisoire ; elle sera en effet profanée par le péché : alors la gloire de Yahweh la quittera, et le peuple sera emmené en *exil (Ez 8,1—11,12).

2. *Or « le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous » (Jn 1,14).* — Lui, l' « Emmanuel » (Mt 1,23; Is 7,14), dont le règne n'aura pas de fin (Lc 1, 33), il doit « demeurer toujours » (Jn 12,34), parce que le Père demeure en Lui, et qu'Il est dans le Père (14,10). Et pourtant sa présence sensible doit cesser ; il doit quitter les siens (13, 33), car il doit préparer pour eux les nombreuses demeures de la maison de son Père (14,2s).

3. *Pour que l'*Esprit-Saint nous soit donné et demeure en nous* (Jn 14,17), le retour du Christ vers son Père était nécessaire (16,7). Ayant ainsi reçu l'*onction du Christ (1 Jn 2,27s), le chrétien demeure en Lui s'il « mange sa *chair » (Jn 6,27-56), s'il vit comme il a vécu (1 Jn 2,6), dans son amour (Jn 15,9), sans pécher (1 Jn 3,6) et en gardant sa parole (Jn 14,15-23; 1 Jn 3,24). Du fait même, le Père comme le Christ et l'Esprit demeurent en lui (Jn 14,23). Une union aussi intime et aussi féconde que celle du cep et des sarments dans la *vigne se forge entre Dieu et le chrétien (Jn 15,4-7) ; elle permet à celui-ci de demeurer, c'est-à-dire de porter du *fruit (15,16) et de vivre éternellement (6,56ss).

C'est ainsi que le Christ « en qui habite toute la *plénitude de la divinité » (Col 1,19; 2,9) inaugure le royaume qui subsiste à jamais (He 12,27s) et construit la cité solide (He 11,10) dont il est lui-même le seul fondement (Is 28,16; 1 Co 3,11; 1 P 2,4). *JdV*

→ ciel III, IV — communion NT 2 b — hospitalité 2 — maison — Paraclet 1 — pierre 2 — présence de Dieu — Temple AT.

DÉMONS

Le visage des démons, êtres spirituels malfaisants, ne s'est éclairé que lentement dans la révélation. Au départ, les textes bibliques ont utilisé certains éléments empruntés aux croyances populaires, sans les mettre encore en rapport avec le mystère de *Satan. Au terme, tout a pris un sens dans la lumière du Christ, venu ici-bas pour libérer l'homme de Satan et de ses subalternes.

AT

1. *Aux origines de la croyance.* — L'ancien Orient donnait un visage personnel aux mille forces obscures dont la présence est soupçonnée derrière les maux qui assaillent l'homme. La religion babylonienne avait une démonologie compliquée, et l'on y pratiquait des exorcismes nombreux pour délivrer les personnes, les choses, les lieux ensorcelés ; ces rites essentiellement magiques constituaient une part importante de la médecine, toute *maladie étant attribuée à l'action d'un esprit mauvais.

L'AT, à ses débuts, ne nie pas l'existence et l'action d'êtres de ce genre. Il utilise le folklore qui peuple les ruines et les lieux *déserts de présences troubles, mêlées aux bêtes sauvages : satyres velus (Is 13,21; 34,13 LXX), Lilit, la démone des nuits (Is 34,14)... Il leur voue des lieux maudits comme Babylone (Is 13) ou le pays d'Édom (Is 34). Le rituel de l'Expiation ordonne de livrer au démon Azazel le bouc chargé des péchés d'Israël (Lv 16,10). Autour de l'homme malade, on pressent de même des forces mauvaises qui le tourmentent. Primitivement des maux tels que la peste (Ps 91,6; Ha 3,5) ou la fièvre (Dt 32,24; Ha 3,5) sont regardés comme des fléaux de Dieu : il les envoie sur les hommes coupables, comme il envoie son esprit mauvais sur Saül (1 S 16,14s. 23; 18,10; 19,9) et l'*Ange exterminateur sur l'Égypte, sur Jérusalem ou sur l'armée assyrienne (Ex 12,23; 2 S 24,16; 2 R 19,35).

Mais après l'exil, le clivage se fait mieux entre le monde angélique et le monde diabolique. Le Livre de Tobie sait que ce sont les démons qui tourmentent l'homme (Tb 6,8) et que les anges ont mission de les combattre (Tb 8,3). Cependant, pour présenter le pire d'entre eux, celui qui tue, l'auteur ne craint pas de faire encore appel au folklore perse en lui donnant le nom d'Asmodée (Tb 3,8; 6,14). On voit que l'AT, aussi ferme sur l'existence et l'action des esprits mauvais que sur celle des *anges, n'eut longtemps qu'une idée assez floue de leur nature et de leurs rapports avec Dieu : pour en parler, il fit usage de représentations courantes, passablement conventionnelles.

2. *Les démons divinisés.* — Or c'était pour les païens une tentation constante de chercher à se concilier ces esprits mauvais en leur rendant un culte sacrificiel, en un mot, d'en faire des dieux. Israël n'était pas à l'abri de la tentation. Abandonnant son créateur, il se tournait aussi vers les « autres dieux » (Dt 13,3.7.14), autrement dit vers des démons (32,17), allant jusqu'à leur offrir des sacrifices humains (Ps 106,37). Il se prostituait aux satyres (Lv 17,7) qui hantaient ses hauts lieux illégaux (2 Ch 11,15). Les traducteurs grecs de la Bible ont systématisé cette interprétation démoniaque de l'*idolâtrie, identifiant formellement aux démons les dieux païens (Ps 96,5; Ba 4,7), les introduisant même dans des contextes où l'original hébreu ne parlait pas d'eux (Ps 91,6; Is 13,21; 65,3). Ainsi le monde des démons devenait un univers rival de Dieu.

3. *L'armée satanique.* — Dans la pensée du judaïsme tardif, ce monde s'organise de façon

plus systématique. Les démons sont regardés comme des anges déchus, complices de *Satan et devenus ses auxiliaires. Pour évoquer leur chute, tantôt on utilise l'imagerie mythique de la *guerre des *astres (cf Is 14,12) ou du combat primordial entre Yahweh et les *Bêtes qui personnifient la *mer, tantôt on reprend la vieille tradition des fils de Dieu devenus amoureux des mortelles (Gn 6,1ss; cf 2 P 2,4), tantôt on les représente en rébellion sacrilège contre Dieu (cf Is 14,13s; Ez 28,2). De toute façon les démons sont regardés comme des esprits impurs que caractérisent l'orgueil et la luxure. Ils tourmentent les hommes et s'efforcent de les entraîner au mal. Pour les combattre, on recourt à des exorcismes (Tb 6,8; 8,2s; cf Mt 12,27). Ceux-ci ne sont plus, comme jadis en Babylonie, d'ordre magique, mais d'ordre déprécatoire : on espère en effet que Dieu réprimera Satan et ses alliés, si l'on fait appel à la puissance de son *Nom (cf Za 3,2; Jude 9). On sait d'ailleurs que Michel et ses armées célestes sont en lutte perpétuelle contre eux et qu'ils viennent au secours des hommes (cf Dn 10,13). Ainsi, dans la littérature apocalyptique comme dans les croyances populaires, le langage utilisé pour représenter symboliquement l'action du Mal ici-bas connaît un développement considérable, sans jamais parvenir à une parfaite cohérence.

NT

1. *Jésus, vainqueur de Satan et des démons.* — La vie et l'action de Jésus se situe dans la perspective de ce duel entre deux mondes, dont le salut de l'homme est finalement l'enjeu. Jésus affronte personnellement Satan et remporte sur lui la victoire (Mt 4,11 p; Jn 12,31). Il affronte aussi les esprits mauvais qui ont pouvoir sur l'humanité pécheresse, et il les vainc dans leur domaine.

C'est le sens des nombreux épisodes où des possédés sont en scène : le démoniaque de la synagogue de Capharnaüm (Mc 1,23-27 p) et celui de Gadara (Mc 5,1-20 p), la fille de la Syrophénicienne (Mc 7,25-30 p) et l'enfant épileptique (Mc 9,14-29 p), le démoniaque muet (Mt 12,22ss p) et Marie de Magdala (Lc 8,2). La plupart du temps, possession diabolique et maladie s'entremêlent (cf Mt 17,15.18) ; aussi dit-on tantôt que Jésus guérit les possédés (Lc 6,18; 7,21) et tantôt qu'il expulse les démons (Mc 1,34-39). Sans mettre en doute des cas de possession très nets (Mc 1,23s; 5,6), il faut tenir compte de l'opinion du temps qui attribuait directement aux démons des phénomènes relevant aujourd'hui de la psychiâtrie (Mc 9,20ss). Il faut surtout se souvenir que toute *maladie est un signe de la puissance de Satan sur les hommes (cf Lc 13,11).

En affrontant la maladie, c'est *Satan que Jésus affronte ; en donnant la guérison, c'est de Satan qu'il triomphe. Les démons se croyaient installés ici-bas en maîtres ; Jésus est venu pour les perdre (Mc 1,24). Devant l'autorité qu'il manifeste à leur endroit, les foules sont stupéfaites (Mt 12,23; Lc 4,35ss). Ses ennemis l'accusent : « C'est par Béelzéboul, prince des démons, qu'il expulse les démons » (Mc 3,22 p) ; « ne serait-il pas lui-même possédé du démon ? » (Mc 3,30; Jn 7,20; 8,48s. 52; 10,20s). Mais Jésus donne l'explication véritable : c'est par l'Esprit de Dieu qu'il expulse les démons, et cela prouve que le *royaume de Dieu est arrivé jusqu'aux hommes (Mt 12,25-28 p). Satan se croyait fort, mais il est délogé par un plus fort (Mt 12,29 p).

Désormais les exorcismes se feront donc au *Nom de Jésus (Mt 7,22; Mc 9,38s). En envoyant en *mission ses disciples, celui-ci leur communique son pouvoir sur les démons (Mc 6,7.13 p). De fait, les disciples constatent que les démons leur sont soumis : preuve évidente de la chute de Satan (Lc 10,17-20). Tel sera dans tous les siècles l'un des signes qui accompagneront la prédication de l'Évangile, conjointement avec les miracles (Mc 16,17).

2. *Le combat de l'Église.* — Effectivement les délivrances de possédés réapparaissent dans les Actes des Apôtres (Ac 8,7; 19,11-17). Cependant le duel des envoyés de Jésus avec les démons y prend aussi d'autres formes : lutte contre la *magie, les superstitions de toute sorte (Ac 13,8ss; 19,18s) et la croyance aux esprits divinateurs (Ac 16,16) ; lutte contre l'idolâtrie, où les démons se font adorer (Ap 9,20) et invitent les hommes à leur table (1 Co 10,20s) ; lutte contre la fausse sagesse (Jc 3,15), contre les doctrines démoniaques qui s'efforceront en tout temps de tromper les hommes (1 Tm 4,1), contre les faiseurs de prodiges mensongers engagés au service de la *Bête (Ap 16, 13s). Satan et ses auxiliaires sont à l'œuvre derrière tous ces faits humains qui s'opposent au progrès de l'Évangile. Même les épreuves de l'Apôtre sont attribuables à un ange de Satan (2 Co 12,7). Mais grâce à l'Esprit-Saint, l'on sait maintenant discerner les esprits (1 Co 12,10) et l'on ne se laisse plus abuser par les faux prestiges du monde diabolique (cf 1 Co 12,1ss). Engagée, à la suite de Jésus, dans une *guerre à mort, l'Église conserve une invincible espérance : Satan, déjà vaincu, n'a plus qu'un pouvoir limité ; le

terme des temps verra sa défaite définitive et celle de tous ses auxiliaires (Ap 20,1ss.7-10).

JBB & PG

→ anges AT 2 — astres 4 — bêtes & Bête 1 — désert O — esprit AT 4 ; NT 1 — idoles II 2 — maladie/guérison AT I 2 ; NT I 1 — mer 2.3 — puissance III 2 — Satan O.

DÉPART → adieux — Ascension II 4 — chemin — Exode — mission AT I ; NT II — vocation I.

DÉPORTATION → captivité I — exil.

DÉPÔT → tradition.

DERNIER → accomplir — Adam II 2 — Dieu AT I 1 ; NT IV — Jour du Seigneur AT II ; NT — nouveau — temps AT III ; NT III.

DESCENDANCE → fécondité — génération — maison I — pères & Père I 2, III 2.

DESCENDRE → Ascension I, II 1 — ciel IV — enfers & enfer.

DÉSERT

La signification religieuse du désert s'oriente différemment, selon que l'on songe à un lieu géographique ou à une époque privilégiée de l'histoire du salut. Du premier point de vue, le désert est une terre que Dieu n'a pas bénie : l'eau y est rare, comme au jardin du paradis, avant qu'il ne pleuve (Gn 2,5), la végétation menue, l'habitation impossible (Is 6,11) ; faire d'un pays un désert, c'est le rendre semblable au chaos originel (Jr 2,6; 4,20-26), ce que méritent les péchés d'Israël (Ez 6,14; Lm 5,18; Mt 23,38). En cette terre infertile habitent *démons (Lv 16,10; Lc 8, 29; 11,24), satyres (Lv 17,7) et autres *bêtes malfaisantes (Is 13,21; 14,23; 30,6; 34,11-16; So 2, 13s). Bref, dans cette perspective, le désert, terre *salée, s'oppose à la terre habitée comme la *malédiction à la *bénédiction.

Or, et c'est là le point de vue biblique dominant, Dieu a voulu faire passer son peuple par cette « terre affreuse » (Dt 1,19), pour le faire entrer dans la terre où coulent le lait et le miel. Cet événement va transformer le symbolisme précédent. Si le désert conserve toujours son caractère de lieu désolé, il évoque avant tout une époque de l'histoire sainte : la naissance du peuple de Dieu. Le symbolisme biblique du désert ne peut donc se confondre avec quelque mystique de la *solitude ou de la fuite de la civilisation ; il ne vise pas un retour au désert idéal, mais un passage par le temps du désert dont l'exode d'Israël est la *figure définitive.

AT

I. En marche vers la Terre promise

A la différence des souvenirs liés à la sortie d'Égypte proprement dite, ceux qui concernent la traversée du désert n'ont été idéalisés que tardivement. Dans leur forme actuelle, les traditions montrent à la fois que ce fut un temps d'épreuve pour le peuple et même d'apostasie, mais toujours un temps de gloire pour le Seigneur. Trois éléments commandent ces souvenirs : le dessein de Dieu, l'infidélité du peuple, le triomphe de Dieu.

1. *Le dessein de Dieu.* — Une double intention commande la traversée du désert. C'est un *chemin expressément choisi par Dieu, bien qu'il ne fût pas le plus court (Ex 13,17), car Dieu voulait être le guide de son peuple (13,21). Ensuite c'est dans le désert du Sinaï que les Hébreux doivent adorer Dieu (Ex 3,17s = 5,1ss) ; de fait, ils y reçoivent la *Loi, et ils concluent l'*Alliance qui fait de ces hommes errants un vrai *peuple de Dieu : on peut même le recenser (Nb 1,1ss). Dieu a donc voulu que son peuple naquît au désert ; cependant il lui a promis une Terre, faisant donc du séjour au désert une époque privilégiée mais provisoire.

2. *L'infidélité du peuple.* — Le chemin de Dieu n'avait rien de comparable à la bonne terre d'*Égypte où nourriture et sécurité ne faisaient pas défaut ; c'était le chemin de la foi pure en celui qui guidait Israël. Or dès les premières étapes, les Hébreux murmurent contre la disposition du Seigneur : pas de sécurité, pas d'eau, pas de viande ! Ce murmure court tout au long des récits (Ex 14,11; 16,2s; 17,2s; Nb 14,2ss; 16,13s; 20,4s; 21,5), soulevé par la première comme par la seconde génération du désert. Le motif en est clair : on regrette la vie ordinaire ; si pénible fût-elle en Égypte, on la préférerait à cette vie extraordinaire livrée au seul soin de Dieu ; mieux vaut une vie d'esclave que la mort menaçante, le pain et la viande que la *manne insipide. Le désert révèle

ainsi le cœur de l'homme, incapable de triompher de l'*épreuve à laquelle il est soumis.

3. *Le triomphe de la miséricorde divine.* — Mais si Dieu laisse périr dans le désert tous ceux qui se sont *endurcis dans leur infidélité et leur manque de confiance, il n'abandonne pas pour autant son dessein, et tire le bien du mal. Au peuple qui murmure il donne une nourriture et une eau merveilleuses ; s'il doit *châtier les pécheurs, il leur offre des moyens inattendus de salut, tel le serpent d'airain (Nb 21,9). C'est que Dieu fait toujours éclater sa sainteté et sa gloire (20,13). Celle-ci se montrera surtout lorsque, avec Josué, un vrai peuple entrera dans la *Terre promise. Ce triomphe final permet de voir dans le désert non pas tant l'époque de l'infidélité du peuple que le temps de la miséricordieuse fidélité de Dieu, qui prévient toujours les rebelles et fait aboutir son dessein.

II. Rétrospective sur le temps du désert

Installé dans la Terre promise, le peuple a tôt fait de la transformer en un lieu de prospérité idolâtrique et impie, tendant à préférer les dons de l'alliance à l'alliance du donateur. Alors le temps du désert va être idéalisé, s'auréolant de la gloire divine.

1. *Invitation à la conversion.* — Par le thème de la *mémoire, le Deutéronome actualise les événements du désert (Dt 8,2ss.15-18) : temps merveilleux de la sollicitude paternelle de Dieu ; le peuple n'y a point péri, mais y a été mis à l'épreuve, afin de reconnaître que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de tout ce qui sort de la bouche de Dieu. De même, la sobriété du culte au temps du désert invite Israël à ne pas se contenter d'une piété formaliste (Am 5,25 = Ac 7,42). A l'inverse, le souvenir des désobéissances est un appel à la conversion et à la confiance en Dieu seul : qu'aujourd'hui du moins on cesse d'avoir la nuque raide et de tenter Dieu (Ps 78,17s.40; 95,7ss; Ac 7, 51), que l'on sache patienter au rythme de Dieu (Ps 106,13s) et contempler le triomphe de sa miséricorde (Ne 9; Ps 78; 106; Ez 20).

2. « *Les merveilles de Dieu* ». — Même en rappelant ces infidélités, on ne songeait pas à présenter le séjour au désert comme un *châtiment ; encore moins en se souvenant des merveilles qui marquèrent le temps des fiançailles de Dieu avec son peuple, car c'est le temps idyllique du passé par opposition au temps présent de Canaan. Ainsi Élie, en allant à l'Horeb, ne va pas seulement chercher un refuge au désert, mais le lieu du ressourcement (1 R 19). Puisque les châtiments ne suffisent pas pour ramener l'*épouse infidèle, Dieu va la conduire au désert et lui parler au cœur (Os 2,16), et ce sera de nouveau le temps des fiançailles (2,21s). Les merveilles du passé s'enjolivent dans les mémoires : la *manne devient une *nourriture céleste (Ps 78,24), un *pain aux goûts multiples (Sg 16,21). Or ces dons sont aussi le gage d'une présence actuelle, car Dieu est fidèle. C'est un père aimant (Os 11), un *pasteur (Is 40, 11; 63,11-14; Ps 78,52). En raison de cette époque où le peuple vécut si proche de Dieu, comment ne pas avoir pleine confiance en Celui qui guide et nourrit (Ps 81,11) ?

3. *Le désert idéal.* — Si le temps du désert est un temps idéal, pourquoi ne pas le prolonger sans cesse ? C'est ainsi que les Rékabites vivaient sous la tente, afin de manifester leur réprobation de la civilisation cananéenne (Jr 35), et que les moines de Qumrân ont rompu avec le sacerdoce officiel de Jérusalem. Cette mystique de la fuite au désert a sa grandeur, — elle peut même donner un sens à une situation de persécuté (1 M 2,28ss; He 11, 38) —, mais, dans la mesure où elle s'isolerait de l'événement concret qui lui a donné naissance, elle tendrait à dégénérer en une évasion stérile : Dieu n'a pas appelé Israël à vivre au désert, mais à traverser le désert pour vivre dans la Terre promise. Par ailleurs, le désert conserve sa valeur *figurative. Le salut espéré par les exilés de Babylone est conçu comme un nouvel *exode : le désert fleurira sous leurs pas (Is 32,15s; 35,1s; 41,18; 43, 19s). Le salut de la fin des temps est présenté dans certaines apocalypses comme la transformation du désert en *paradis ; le Messie apparaîtra alors dans le désert (cf Mt 24,26; Ac 21,38; Ap 12, 6.14).

NT

I. Le Christ et le désert

Tandis que les communautés esséniennes, comme celle de Qumrân, prônaient une séparation de la *cité et se réfugiaient au désert, *Jean-Baptiste ne veut pas consacrer quelque mystique du désert. S'il y proclame son message, c'est pour revivre le temps privilégié ; et quand l'eau a rénové les

cœurs, il renvoie les baptisés à leur travail (Lc 3, 10-14). Le désert n'est qu'un moyen pour se convertir en vue du Messie qui vient.

1. *Le Christ au désert.* — Jésus a voulu revivre les diverses étapes du peuple de Dieu. Aussi, comme jadis les Hébreux, est-il poussé par l'Esprit de Dieu dans le désert afin d'y être mis à l'épreuve (Mt 4,1-11 p). Mais, à la différence de ses pères, il surmonte l'épreuve et demeure fidèle à son Père, préférant la Parole de Dieu au pain, la confiance au miracle merveilleux, le service de Dieu à tout espoir de domination terrestre. L'épreuve qui avait échoué au temps de l'exode trouve maintenant son sens : Jésus est le Fils premier-né en qui s'accomplit le destin d'Israël. Il n'est pas impossible que le thème du paradis retrouvé se lise dans le récit de Marc (Mc 1,12s).

2. *Le Christ, notre désert.* — Au cours de sa vie publique, Jésus a sans doute utilisé le désert comme un refuge contre la foule (Mt 14,13; Mc 1,45; 6,31; Lc 4,42), propice à la prière solitaire (Mc 1,35 p) ; mais ces gestes ne s'inscrivent pas directement dans le symbolisme du désert. Par contre, Jésus se présente comme celui qui accomplit en sa personne les dons merveilleux de jadis. Il est l'eau vive, le pain du ciel, le chemin et le guide, la lumière dans la nuit, le serpent qui donne la vie à tous ceux qui le regardent pour être sauvés ; il est enfin celui en qui se réalise la connaissance intime de Dieu, par la communion à sa chair et à son sang. En un certain sens, on peut dire que le Christ est notre désert : en lui nous avons surmonté l'épreuve, en lui nous avons la communion parfaite avec Dieu. Désormais le désert comme lieu et comme temps est accompli en Jésus ; ici, la figure cède à la réalité.

II. L'Église au désert

Les symbolismes du désert continuent à jouer un rôle dans l'intelligence de la condition de l'Église. Celle-ci vit cachée au désert jusqu'au retour du Christ qui mettra fin à la puissance de Satan (Ap 12,6.14). Cependant le symbole est en rapport plus étroit avec son arrière-plan biblique quand Jésus multiplie les pains dans le désert afin de montrer à ses disciples, non qu'il faut vivre au désert, mais qu'un temps nouveau est inauguré où l'on vit merveilleusement de la parole même du Christ (Mt 14,13-21 p).

Paul se place dans la même perspective. Il enseigne que les événements de jadis eurent lieu pour notre instruction, à nous qui sommes parvenus à la fin des *temps (1 Co 10,11). Jadis les Hébreux avaient été *baptisés dans la *nuée et dans la *mer ; aujourd'hui, baptisés au Christ, nous sommes nourris du pain vivant et abreuvés de l'eau de l'Esprit qui jaillit du *rocher ; et ce rocher, c'est le Christ. Aucune illusion : nous vivons encore au désert, mais sacramentellement. La figure du désert reste donc indispensable pour comprendre la nature de la vie chrétienne.

Cette vie demeure sous le signe de l'épreuve, tant que nous ne sommes pas entrés dans le *repos de Dieu (He 4,1). Aussi, nous souvenant des événements de jadis, n'*endurcissons pas nos cœurs ; notre « aujourd'hui » est sûr du triomphe, parce que nous sommes « participants du Christ » (3,14), qui demeura fidèle dans l'épreuve.

CT & XLD

→ chemin I — cité AT 1 — démons AT 1 — eau III 1 — Élie AT 1 — épreuve/tentation AT I 1 ; NT I — Exode AT 1 — faim & soif AT 1 a b — incrédulité I 1 — manne 1 — montagne III 1 — rocher 2 — sel 1 — solitude II 2.

DÉSINTÉRESSEMENT → amour — aumône NT 1 — don NT 3 — grâce IV — rétribution.

DÉSIR

La perfection suprême est, pour le bouddhisme, de « tuer le désir ». Que les hommes de la Bible, même les plus proches de Dieu, paraissent éloignés de ce rêve ! La Bible est au contraire pleine du tumulte et du conflit de toutes les formes du désir. Certes, elle est loin de les approuver toutes, et les désirs les plus purs doivent connaître une purification radicale, mais c'est ainsi qu'ils prennent toute leur force et donnent à l'existence de l'homme toute sa valeur.

I. Le désir de vivre

A la racine de tous les désirs de l'homme, il y a son indigence essentielle et son besoin fondamental de posséder la *vie dans la *plénitude et l'épanouissement de son être. Cette donnée de nature est dans l'ordre, et Dieu la consacre. La maxime du Siracide, « Ne te refuse pas le bonheur présent,

ne laisse rien échapper d'un légitime désir » (Si 14, 14), n'exprime pas la *sagesse biblique la plus haute ; elle est cependant, sinon canonisée comme un idéal, du moins présupposée comme une réaction normale par Jésus-Christ, car, s'il sacrifie sa vie, c'est encore pour que ses brebis « aient la vie et l'aient en abondance » (Jn 10,10).

Le langage de l'Écriture confirme cette présence naturelle et cette valeur positive du désir. Bien des comparaisons évoquent les désirs les plus ardents : « Comme languit une biche après l'eau vive » (Ps 42,2), « comme les yeux d'une servante sur la main de sa maîtresse » (123,2), « plus qu'un veilleur n'attend l'aurore » (130,6), « rends-moi le son de la joie et de la fête » (51,10). Plus d'une fois, les prophètes et le Deutéronome appuient leurs menaces ou leurs promesses sur les aspirations permanentes de l'homme : planter, bâtir, épouser (Dt 28,30; 20,5ss; Am 5,11; 9,14; Is 65, 21). Même le *vieillard, à qui Dieu a « fait tant voir de maux et de détresses », ne doit pas renoncer à attendre qu'il vienne encore « nourrir son grand âge et le consoler » (Ps 71,20s).

II. Les perversions du désir

Parce qu'il est quelque chose d'essentiel et d'indéracinable, le désir peut être pour l'homme une *tentation permanente et périlleuse. Si Ève a *péché, c'est pour s'être laissé séduire par l'*arbre interdit, qui était « bon à manger, agréable aux yeux, plaisant à contempler » (Gn 3,6). Pour avoir ainsi cédé à son désir, la *femme désormais sera victime du désir qui la porte vers son mari et subira la loi de l'homme (3,16). Dans l'humanité, le péché est comme un désir sauvage prêt à bondir et qu'il faut de force tenir en respect (4,7). Ce désir déchaîné, c'est la *cupidité ou concupiscence, « convoitise de la *chair, convoitise des yeux, orgueil de la *richesse » (1 Jn 2,16; cf Jc 1,14s) et son règne sur l'humanité, c'est le *monde, royaume de *Satan.

Histoire de l'homme, la Bible est pleine de ces désirs qui emportent le pécheur ; parole de Dieu, elle en décrit les suites funestes. Au désert, Israël, souffrant de la *faim, au lieu de se nourrir de la *foi en la parole de Dieu (Dt 8,1-5), ne songe qu'à pleurer les viandes de l'Égypte et à se jeter sur les cailles — et les coupables périssent, victimes de leur convoitise (Nb 11,4.34). Cédant à son désir, David s'empare de Bethsabée (2 S 11,2ss), déclenchant une série de ruines et de péchés. Pour avoir, sur le conseil de Jézabel, cédé à son désir et dépouillé Naboth de sa vigne, Achab condamne à mort sa dynastie (1 R 21). Les deux vieillards désirent Suzanne « jusqu'à en perdre le sens » (Dn 13,8.20) et paient de leur vie ce péché.

Plus catégoriquement encore, la Loi, visant le *cœur, source du péché, interdit le désir coupable : « Tu ne convoiteras pas la maison... la femme... de ton prochain » (Ex 20,17). Jésus révélera la portée de cette exigence, il ne la créera pas (Mt 5,28).

III. La conversion du désir

La nouveauté de l'Évangile est d'abord de dégager avec une absolue netteté ce qui était encore enveloppé dans l'AT : « Ce qui procède du cœur, voilà ce qui rend l'homme impur » (Mt 15,18) ; elle est surtout de proclamer comme une certitude la *libération des convoitises qui tenaient l'homme enchaîné. Ces convoitises, ce « désir de la chair, c'est la *mort » (Rm 8,6), mais le chrétien qui possède l'*Esprit de Dieu est capable de suivre le « désir de l'esprit », de « crucifier la chair avec ses passions et ses convoitises » (Ga 5,24; cf Rm 6,12; 13,14; Ep 4,22) et de se laisser « mener par l'Esprit » (Ga 5,16).

Ce « désir de l'esprit », libéré par le Christ, était déjà présent dans la *Loi, qui est « spirituelle » (Rm 7,14). Tout l'AT est soulevé d'un profond désir de Dieu. Sous le désir d'acquérir la *sagesse (Pr 5,19; Si 1,20), sous la nostalgie de *Jérusalem (Ps 137,5), sous le désir de monter à la ville sainte (128,5) et au *Temple (122,1), sous le désir de connaître la Parole de Dieu à travers toutes ses formes (119,20.131.174), court en profondeur un désir qui polarise toutes les énergies, qui rend capable de démasquer les illusions et les contrefaçons (cf Am 5,18; Is 58,2), de surmonter toutes les *déceptions, l'unique désir de Dieu : « Qui ai-je au ciel que toi ? À part toi, je ne désire rien sur la terre. Ma chair et mon cœur se consument, roc de mon cœur, Dieu, ma part à jamais » (Ps 73, 25s; cf 42,2; 63,2).

IV. Désir de communion

S'il nous est possible de désirer Dieu plus que tout au monde, c'est en union au désir de Jésus-Christ. Jésus est possédé d'un désir brûlant, angoissé, que seul apaisera son *baptême, sa Passion (Lc 12,49s), le désir de rendre *gloire à son Père (Jn 17,4) et de montrer au monde jusqu'où

il peut l'aimer (14,30s). Mais ce désir du *Fils tendu vers son *Père est inséparable du désir qui le porte vers les siens et, tandis qu'il avançait vers sa Passion, lui faisait « ardemment désirer de manger la *Pâque » avec eux (Lc 22,15).

Ce désir divin d'une *communion avec les hommes, « moi près de lui et lui près de moi » (Ap 3,20), éveille dans le NT un écho profond. Les lettres pauliniennes en particulier sont pleines du désir de l'Apôtre pour ses « frères tant aimés et tant désirés » (Ph 4,1), qu'il « désire tous dans les entrailles du Christ » (1,8), de sa joie à sentir, à travers le témoignage de Tite, « l'ardent désir » pour lui des Corinthiens (2 Co 7,7), fruit certain de l'action de Dieu (7,11). Seul ce désir est capable de balancer le désir fondamental de Paul, celui du Christ et, plus précisément, de la communion avec lui, « le désir de m'en aller et d'être avec le Christ » (Ph 1,23), « de demeurer auprès du Seigneur » (2 Co 5,8). Le cri de « l'homme de désir », le cri de « l'Esprit et de l'Épouse », c'est : « Viens ! » (Ap 22,17). Car le désir de l'homme nouveau, baptisé dans la mort et la résurrection du Christ, trouve son épanouissement dans l'espérance de communion à Dieu qui traverse toute la Bible.

PMG & JG

→ béatitude AT II — chercher — cupidité — don — espérance — faim & soif — prière — sexualité I 1, III 2 — voir AT I.

DÉSOBÉISSANCE → écouter 1 — incrédulité — obéissance II — péché I 1.

DÉSOLATION → calamité — consoler — solitude — tristesse.

DESSEIN DE DIEU

Dieu, « auteur de tout ce qui s'est passé, se fait actuellement et se fera plus tard » (Jdt 9,5s), agit « avec nombre, poids et mesure » (Sg 11,20). C'est dire que l'histoire humaine ne se déroule pas suivant les impulsions d'un Destin aveugle. Résultat de la *volonté de Dieu, elle est polarisée d'un bout à l'autre par le terme vers lequel elle chemine. Fixé de toute éternité dans la *prédestination divine, ce terme a deux aspects essentiels : c'est le *salut dans le Christ, et le salut de tous les hommes. Tel est « le *mystère de la volonté de Dieu, ce dessein bienveillant qu'il avait formé en lui par avance pour le réaliser quand les *temps seraient accomplis » (Ep 1,9s; cf 3,11). Caché durant de longs siècles, esquissé dans la *révélation de l'AT, il n'est manifesté en plénitude qu'au moment où le Christ vient s'insérer ici-bas dans l'histoire (Ep 3,1-12). C'est lui néanmoins qui confère unité et intelligibilité à l'ensemble de l'histoire sainte et des Écritures. Si sa désignation technique en termes spécialisés demeure rare dans l'AT, il y est cependant inscrit d'un bout à l'autre en filigrane.

AT

L'AT fournit les premières approximations, incomplètes et provisoires, du dessein de Dieu. Elles se rencontrent dans les divers courants littéraires, qui correspondent aux diverses attitudes de la foi d'Israël en face de l'histoire sainte.

I. Les confessions de foi cultuelles

La littérature deutéronomique a conservé des textes cultuels — confessions de foi (Dt 26,5-10), formulaires catéchétiques (Ex 12,26s; Dt 6,20...), canevas de sermons sacerdotaux (Jos 24,2-15), tous calqués sur un même modèle — qui montrent la place centrale qu'avait l'idée du dessein de Dieu dans la foi d'Israël : celle-ci y puisait une intelligence religieuse du passé national, considéré dans ses grandes lignes. Il y a eu, de la part de Dieu, *élection des ancêtres, *promesse d'une postérité et d'une terre, *accomplissement de la promesse au moyen d'événements *providentiels que dominent l'*Exode, l'*Alliance au Sinaï, le don de la *Loi, la conquête de Canaan. L'avenir reste ouvert ; mais comment douter que la réalisation du destin, ainsi amorcée dans les faits, doive être conduite par Dieu jusqu'à son terme ? L'israélite sait donc que son existence est tout entière engagée dans un drame qui se joue, mais dont la fin ne lui est encore dévoilée que partiellement.

II. L'intelligence prophétique des événements

Sur cette base, les prophètes apportent des éléments nouveaux. C'est que « Dieu ne fait rien ici-bas sans révéler son secret (*sôd*) à ses serviteurs les prophètes » (Am 3,7). Avant que les événements adviennent, ils sont en effet précédés par un conseil divin (Is 5,19; 14,26; 19,17; 28,29; 46,

DESSEIN DE DIEU

10; Jr 23,18-22), un plan (Mi 4,12), une *volonté de bon plaisir (Is 44,28; 46,10; 48,14; 53,10). Telle est la donnée mystérieuse que les prophètes font connaître au peuple de Dieu. Ils en soulignent la présence dans le passé national : lors de l'*Exode, Dieu voulait élever Israël au rang de fils (Jr 3, 19s) ; la conduite actuelle du peuple ingrat doit s'apprécier en fonction de cette donnée, qui exige de lui une conversion sincère. Car le dessein de Dieu continue de dominer l'histoire présente : si Nabuchodonosor impose son joug à Israël et aux nations voisines, c'est comme serviteur de Dieu (Jr 27,4-8), comme instrument de sa *colère contre des peuples coupables (Jr 25,15...) ; si telle ou telle nation païenne connaît la ruine, c'est en vertu d'un plan arrêté et pour manifester le jugement divin (Jr 49,20; 50,45) ; si Cyrus devient le maître de l'Orient, c'est pour réaliser une volonté divine et assurer la délivrance d'Israël (Is 44,28; 46,10; 48,14). Enfin, dans leurs oracles eschatologiques, les prophètes dévoilent le but vers lequel Dieu fait cheminer l'histoire : le *salut ; un salut auquel toutes les *nations auront part en même temps qu'Israël (cf Is 2,1-4, etc) ; un salut dont les événements passés fournissent une certaine représentation, car ils le *préfiguraient ; un salut qui dépassera le plan temporel, puisqu'il comportera une *rédemption des pécheurs conforme au dessein de Dieu (Is 53,10). Le tableau brossé par les prophètes embrasse donc l'ensemble de ce dessein. Il arrive même que tous les aspects en soient réunis en synthèse, comme dans la parabole où Ézéchiel évoque successivement le passé, le présent et l'avenir d'Israël (Ez 16).

III. Les synthèses d'histoire

Confessions de foi et intelligence prophétique des événements fournissent le cadre de pensée qui donne au genre historique son allure particulière. Bien qu'au regard de la science moderne les matériaux y soient de provenances et de valeurs diverses, leur mise en œuvre sous forme synthétique confère à ces essais une valeur permanente qui dépasse le plan de la simple documentation. La *foi unifie l'histoire pour en faire percevoir la continuité (c'est déjà le cas dans la collection des traditions yahvistes) ; elle y met en évidence des lois providentielles qui en expliquent le déroulement (comme dans la synthèse de Jg 2, 11-13). Tous les événements apparaissent ainsi pris dans un même dessein de salut. La perspective universaliste y demeure présente (cf Gn 9, 12; 10; 12,3; 49,10), quoique le destin d'Israël soit seul envisagé directement. A mesure que le temps s'écoule, de nouveaux faits en manifestent d'ailleurs plus clairement les éléments fondamentaux. C'est ainsi qu'aux anciennes collections de traditions — que l'historien sacerdotal réorganisera sous une forme abrégée — les chroniqueurs deutéronomistes ajoutent une histoire de la conquête (Jos), des Juges (Jg) et de la monarchie (S et R), jusqu'à la ruine des institutions nationales. Reprenant le même canevas, le Chroniste le complétera finalement par l'histoire de la restauration juive (Ch, Esd, Ne). Qu'il y ait là une exécution pratique du plan éternel de Dieu, capable de déjouer les plans des hommes (Ps 33, 10s), c'est l'évidence. Aussi bien, ces mêmes synthèses d'histoire passent-elles tout droit dans la prière d'Israël (Ps 77; 78; 105; 106) : la foi se nourrit de la connaissance du dessein de Dieu révélé par l'entremise des faits.

IV. La réflexion sapientielle

C'est pour la même raison que la réflexion sapientielle, ailleurs si intemporelle d'allure, s'attache ici à l'histoire pour en tirer les leçons. Elle médite les voies de Dieu, si différentes des voies de l'homme (Is 55,8), si incompréhensibles aux pécheurs (Ps 94,10). Dans ce concert, Qohèlèt jette une note discordante lorsqu'il dénonce l'éternel retour des choses terrestres (Qo 1,4-11) ou l'incompréhensibilité de l'ensemble du temps (Qo 3, 1-11) : profondément imbu du sens du mystère, il ne se satisfait pas facilement des solutions trop rapides ! Mais ailleurs l'orientation de la pensée est toute différente. Le Siracide médite l'exemple des ancêtres (Si 44—50) ; l'auteur de la Sagesse découvre dans l'histoire des Patriarches et de l'Exode les lois fondamentales de la conduite de Dieu, constamment appliquées dans la réalisation terrestre de son dessein (Sg 10—19) : leçon précieuse pour des hommes qui se savent engagés dans ce dessein et en attendent l'accomplissement suprême.

V. L'apocalyptique

Au point de jonction de la Sagesse et de la Prophétie, le courant apocalyptique synthétise enfin ce que le judaïsme tardif savait du dessein de

salut, à la lumière des *Écritures anciennes complétées par une révélation d'en haut. Déjà Is 25,1 célèbre dans la chute de la Cité du mal l'exécution du conseil de Dieu. Mais c'est surtout Daniel qui englobe dans une vue d'ensemble l'histoire passée de la nation, sa situation présente et l'avenir eschatologique vers lequel elle est tendue. Les empires passent ; mais à travers leur succession se prépare la venue du *Règne de Dieu, objet des antiques promesses (Dn 2; 7). Les puissances persécutrices trament leurs machinations contre le peuple de Dieu ; mais elles vont à leur perte, tandis qu'Israël va vers son salut (Dn 8,19-26; 10,20—12,4). Tel est le *mystère (Dn 2,22.27s) dont la substance était déjà enclose sous le chiffre des Écritures (Dn 9). Un même état d'esprit se retrouve dans les apocalypses apocryphes (Hénoch); il caractérise le judaïsme contemporain du NT.

Ainsi le thème du dessein de Dieu est fondamental dans tout l'AT : l'histoire sainte en est la réalisation ; la *Parole de Dieu en apporte la *révélation. Non que l'homme acquière par là une mainmise quelconque sur les *mystères divins ; mais, dans son amour, Dieu lui en donne peu à peu connaissance, éclairant du même coup le sens de son existence.

NT

Le NT tout entier s'inscrit dans le même canevas ; il en précise seulement la donnée finale, la plus importante, puisque dans l'événement de Jésus le dessein de Dieu se manifeste en plénitude, en même temps que sa fin s'actualise sous une forme historique.

I. Jésus dans le dessein de Dieu

1. *Jésus se voit lui-même au centre du dessein de Dieu,* au terme de sa période préparatoire, à la plénitude des *temps. Cette conscience se manifeste à travers des formules variées : l'envoi de Jésus par le Père (Mt 15,24; Jn 6,57; 10,36) et sa venue en ce monde (Mt 5,17; Mc 10,45; Jn 9,39), l'accomplissement de la volonté du Père (Jn 4,34; 5,30; 6,38) et celui des Écritures (Lc 22,37; 24,7.26.44; Jn 13,18; 17,12), ou simplement la nécessité de sa passion (« Il faut... » : Mc 8,31 p; Lc 17,25; Jn 3,14; 12,34) et la venue de son *heure (Jn 12,23). Ces expressions définissent une situation critique, en fonction de laquelle Jésus agit constamment. S'il prêche la Bonne Nouvelle du Royaume (Mt 4,17.23 p), s'il guérit les malades et chasse les démons, c'est pour signifier qu'il est Celui qui devait venir (Mt 11,3ss) et que le *Royaume de Dieu est arrivé (Mt 12,28). Avec lui, le dessein de Dieu est donc parvenu à son tournant décisif. En lui s'accomplissent les *Écritures qui en esquissaient par avance le terme : elles éclairent la signification de son destin terrestre, qui passe par la *Croix pour accéder à la gloire ; inversement, son destin terrestre éclaire les Écritures, en montrant de quelle manière les oracles prophétiques doivent prendre corps dans les faits.

2. A cette révélation en acte, *Jésus joint des indications orales plus explicites.* A travers les *paraboles où se trouvent révélés les *mystères du *Royaume de Dieu (Mt 13,11 p), il montre de quelle façon paradoxale le dessein de salut atteindra son terme. En effet sa propre mort en est le point central (Mt 21,38s), afin que « la *pierre rejetée devienne la pierre de faîte » (21,42 p). Par voie de conséquence, la *vigne du Royaume sera retirée à Israël pour être confiée à d'autres vignerons (Mt 21,43) ; le festin des *noces eschatologiques, refusé par les invités d'Israël, sera ouvert aux miséreux et aux pécheurs du dehors (Mt 22,1-11 p). L'établissement du *Royaume sur terre ne se fera d'ailleurs point par une transformation subite du monde : la *Parole semée par Jésus germera dans les cœurs lentement comme le grain dans les sillons, et elle connaîtra des échecs à côté des réussites éclatantes (Mt 13,1-9.18-23 p). Malgré tout, le Royaume couvrira finalement le monde, comme l'arbre né d'une humble graine (Mt 13,31s p) ; il le transformera comme fait le levain dans la pâte (Mt 13,33 p). Il y faudra beaucoup de temps. Aussi Jésus discerne-t-il dans l'avenir plusieurs plans successifs : celui de sa passion proche, suivie de sa résurrection au troisième jour, celui de son retour en gloire sous les traits du Fils de l'homme (Mt 24,30s). De même, lorsqu'il songe à l'établissement du Royaume, il distingue le temps de sa fondation et celui de sa consommation (Mt 13,24-30.47ss p). Il introduit ainsi dans l'eschatologie prophétique une perspective temporelle que rien, pas même la prédication de Jean-Baptiste, ne permettait jusque-là d'y remarquer. Le dessein de Dieu connaîtra une nouvelle étape entre la plénitude des *temps et la fin des siècles (Mt 28,20). En prévision de cette étape, Jésus confère au Royaume la forme provisoire d'une institution visible en fondant son Église (cf Mt 16,18).

II. Proclamation du dessein de salut

La communauté primitive a recueilli fidèlement tout cet ensemble de leçons. L'*Évangile qu'elle proclame à la face du monde n'est plus seulement celui du Royaume : c'est celui du *salut advenu en Jésus, Messie et Fils de Dieu, salut accessible désormais à tous les hommes qui croient en son *Nom (Ac 2,36-39; 4,10ss; 10,36; 13,23). En dévoilant ainsi le dernier secret du dessein de Dieu, l'Église apostolique, dans sa prédication aux Juifs, se voit néanmoins obligée de surmonter le *scandale causé par la croix de Jésus : comment comprendre que Dieu ait pu permettre la mise à mort de son *Messie ? Or cette *mort était justement l'objet d'un dessein bien arrêté et d'une prescience divine (Ac 2,23; 4,28...), comme le montrent abondamment les Écritures. Il ne s'agit pas seulement d'apologétique : la réflexion chrétienne sur le paradoxe de la *Croix va droit au cœur du dessein de Dieu. « Le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures » (1 Co 15,3). Ce n'est point par hasard que celles-ci esquissaient de plusieurs façons le visage du Juste souffrant : elles signifiaient par là de quelle manière le *Fils de l'homme opérerait la *rédemption.

III. Paul, théologien du dessein de Dieu

1. *Vue d'ensemble.* — Toute la théologie de saint Paul n'est en fait qu'une annonce du dessein de Dieu en son entier (Ac 20,27). Le thème en est partout sous-jacent dans les épîtres, car Paul reprend en les systématisant les idées de la communauté primitive, notamment quant au paradoxe de la *Croix (1 Co 1,17-25; 2,1-5). En deux cas, ce thème vient au premier plan de sa pensée et s'exprime formellement. Le premier est celui des synthèses où Paul présente en raccourci l'ensemble du plan de Dieu, culminant en *Jésus-Christ et en son *Église. Pour ceux que Dieu aime, ce plan se déroule suivant des étapes rigoureusement enchaînées : *prédestination, vocation, justification, glorification (Rm 8,28ss). Ce schème est développé avec ampleur dans l'hymne qui ouvre l'épître aux Éphésiens (Ep 1,3-14) ; là, le « dessein bienveillant », formé d'avance et réalisé à la plénitude des temps, s'identifie au mystère de la *volonté divine (1,9s), ce mystère que le Christ a mis en pleine lumière et dont Paul a été constitué ministre (3,1-12).

2. *Le destin d'Israël.* — A l'intérieur de cette vue d'ensemble, Paul distingue un point particulier où le dessein de Dieu s'affirme de façon spécialement paradoxale : le destin d'*Israël dans l'économie de la rédemption. C'était déjà une méthode bien étrange, pour assurer le salut de tous les hommes, que de mettre à part un peuple, de le nantir de privilèges exclusifs (Rm 9,4s), de le placer apparemment seul dans la voie de la *rédemption. Mais que dire lorsque ce peuple, non content de rejeter Jésus, s'endurcit en face de la prédication de l'Évangile ? N'y a-t-il pas là une manière de scandale ? Dieu aurait-il rejeté Israël (Rm 11,1), lui dont l'appel et les dons sont sans repentance (Rm 11,29) ? Non, mais cet *endurcissement même, prévu dans les Écritures (Rm 9,23...; 10, 19—11,10), fait partie lui aussi du dessein de salut : Dieu voulait enfermer tous les hommes dans la désobéissance, afin de faire ensuite *miséricorde à tous (Rm 11,30ss) ; il voulait retrancher provisoirement les rameaux stériles de l'olivier, pour greffer des païens à leur place (Rm 11,16-24). Ainsi le privilège d'Israël dans le dessein de salut apparaît dans son véritable jour. C'est par Israël que Dieu a renoué ses rapports avec l'humanité, c'est par le péché d'Israël qu'il a finalement réalisé le salut. Maintenant, le temps de la mise à part est terminé. Dieu veut refaire l'*unité des hommes dans le Christ, en réconciliant Juifs et païens dans l'unique *Église (Ep 2,14-22). A cette disposition définitive n'a répondu qu'un *Reste d'Israël (Rm 11,1-6) ; mais la masse du peuple y répondra à son tour quand la totalité des païens sera entrée dans l'Église (Rm 11,25ss). Ainsi l'histoire de l'Église n'échappe pas plus au dessein de Dieu que ne le faisait jadis l'histoire d'Israël : elle en révèle la disposition dernière.

IV. L'achèvement futur du dessein de Dieu

La présentation du dessein de Dieu dans l'AT s'achevait en eschatologie : les textes sacrés en esquissaient par avance le terme. Le NT a conscience que ce terme est maintenant atteint, inauguré, rendu présent au cœur du temps ; il n'est pas pour autant consommé totalement. Le temps de l'Église constitue la dernière étape du dessein de Dieu ; mais lui aussi chemine vers une fin. Il

y a donc place encore pour une eschatologie chrétienne, évoquant à son tour la consommation des choses et comprenant, dans cette perspective, l'histoire qui la prépare. C'est à quoi s'attache une série de textes, de l'apocalypse synoptique (Mc 13 p) aux brèves indications pauliniennes (1 Th 4,13-17; 2 Th 2,1-12; 1 Co 15,20-28) et à l'Apocalypse johannique tout entière. Celle-ci, interprétant le témoignage des anciennes Écritures à la lumière du Christ et de l'expérience ecclésiale, envisage résolument l'avenir et regarde en face les événements qui conduiront le dessein de Dieu à son terme. Séductions de l'*Antichrist, *persécutions, prodromes du *jugement final inscrits dans les malheurs de l'histoire, ne sont pas les effets du hasard. Dieu les connaît d'avance, et c'est à travers eux qu'il fait cheminer le salut ici-bas, jusqu'au *Jour où le nombre de ses élus sera complet (Ap 7,1-8). Alors le Fils pourra enfin remettre toutes choses à son Père (1 Co 15, 24), afin que Dieu soit tout en tous (15,28).

AAV & PG

→ Abraham I — accomplir — Alliance — chercher III — création AT III; NT II 1 — Croix I 2.3 — Dieu AT I — Église II 0.1 — élection — figure AT II — heure — Jour du Seigneur — mission AT I 2, II 1 — mystère — nations O; AT II 2, III; NT I 2, II — obéissance — œuvres AT I; NT I — Parole de Dieu AT II 1 b c, 2 a — péché III 2 b, IV 3 d — peuple *A* III; *B*; *C* II — prédestiner — prophète AT I 2 — Providence — Reste NT — Révélation AT II 1; NT I 1 a b, II 1 a — sagesse AT III 3 — Serviteur de Dieu O, II 2 — temps — vérité AT 3 — volonté de Dieu.

DESTIN → dessein de Dieu — prédestiner 1 b — rétribution II 2 — responsabilité.

DÉTRUIRE → anathème AT — édifier I 2 — Temple AT I 2.3; NT I.

DETTE → pardon — péché IV 1 a — rétribution.

DEUIL → cendre 2 — consoler — jeûne — mort — sépulture — tristesse — veuves.

DEVOIR → bien & mal — conscience — Loi — obéissance II 3 — servir II, III — volonté de Dieu NT II.

DIABLE → Satan.

DIACRE → ministère — servir III 2.

DIALOGUE → amour — communion — Parole de Dieu — silence — solitude II 1.

DIASPORA → dispersion.

DIDASCALE → enseigner NT II 3.

DIEU

La Bible ne contient pas de traité sur Dieu, elle ne prend pas de recul et de distance, comme pour décrire un objet, elle ne nous invite pas à parler de Dieu, mais à l'écouter parler et à lui répondre en confessant sa gloire et en le servant. A condition de demeurer dans l'obéissance et l'action de grâces, il est possible de formuler ce que Dieu dit dans la Bible de lui-même. Dieu ne parle pas de lui de la même façon dans l'AT et le NT, quand il s'adresse à nous par ses prophètes et par son Fils (He 1,1s). Plus que sur tout autre sujet la distinction entre AT et NT s'impose ici de façon rigoureuse, car « nul n'a jamais vu Dieu ; seul l'a fait connaître le Fils unique qui est dans le sein du Père » (Jn 1,18). Autant il faut rejeter l'opposition hérétique entre le Dieu vindicatif de l'AT et le Dieu bon du NT, autant il faut maintenir que *Jésus-Christ seul nous livre le secret de l'unique Dieu des deux Testaments.

AT

I. Dieu est premier

Dès « le commencement » (Gn 1,1; Jn 1,1), Dieu existe et son existence s'impose comme un fait initial, qui n'a besoin d'aucune explication. Dieu n'a ni origine, ni devenir; l'AT ignore les théogonies qui, dans les religions de l'Orient ancien, expliquent la construction du monde par la genèse des dieux. Parce qu'il est seul « le premier et le dernier » (Is 41,4; 44,6; 48,12), le monde est tout entier son œuvre, sa *création.

Parce qu'il est le premier, Dieu n'a pas à se présenter, il s'impose à l'esprit de l'homme du seul fait qu'il est Dieu. Nulle part on ne suppose une découverte de Dieu, une démarche progressive de l'homme aboutissant à poser son existence. Le connaître, c'est être connu (cf Am 3,2) et le découvrir à la source de sa propre existence; le fuir, c'est encore se sentir poursuivi par son regard (Gn 3,10; Ps 139,7).

Parce que Dieu est premier, dès qu'il se fait connaître, sa personnalité, ses réactions, ses desseins sont nettement accusés. Si peu que l'on sache encore sur lui, on sait, dès l'instant où on le découvre, que Dieu veut quelque chose de précis et qu'il sait exactement où il va et ce qu'il fait.

Cette antériorité absolue de Dieu est exprimée dans les traditions du Pentateuque de deux façons complémentaires. La tradition dite yahviste met en scène Yahweh dès le commencement du monde et, bien avant l'épisode du Buisson ardent, le montre en train de poursuivre son unique *dessein. Les traditions élohistes soulignent au contraire la nouveauté qu'apporte la révélation à Moïse du *nom divin, mais elles marquent en même temps que, sous des vocables divers, qui sont presque toujours des épithètes du nom divin El, Dieu s'était déjà fait connaître. Moïse en effet ne peut reconnaître Yahweh comme le vrai Dieu que si déjà, obscurément mais nettement, il connaît Dieu. Cette identité du Dieu de la raison et du Dieu de la *révélation, cette priorité de Dieu, présent à l'esprit de l'homme sitôt qu'il s'éveille, est marquée tout au long de la Bible par l'identification immédiate et constante entre Yahweh et Elohim, entre le Dieu qui se révèle à Israël et le Dieu que peuvent nommer les *nations.

C'est pourquoi, toutes les fois que Yahweh se révèle en se présentant, il se nomme et se définit en prononçant le nom d'El/Élohim, avec tout ce qu'il évoque : « le Dieu de ton père » (Ex 3,6), « le Dieu de vos pères » (Ex 3,15), « votre Dieu » (Ex 6,7), « Dieu de tendresse et de pitié » (Ex 34,6), « ton Dieu » (Is 41,10; 43,3), ou simplement « Dieu » (1 R 18,21.36s). Entre le nom de Dieu et celui de Yahweh s'établit une relation vivante, une dialectique : pour pouvoir se révéler comme Yahweh, le Dieu d'Israël se pose comme Dieu, mais, en se révélant comme Yahweh, il dit d'une façon absolument nouvelle qui est Dieu et ce qu'il est.

II. El, Elohim, Yahweh

El est, dans la pratique, l'équivalent archaïque et poétique de Élohim ; comme Élohim, comme notre mot Dieu, El est à la fois nom commun désignant la divinité en général et nom propre désignant la personne unique et définie qu'est Dieu. Élohim est un pluriel ; non pas pluriel de majesté, — l'hébreu l'ignore, — pas davantage survivance polythéiste, invraisemblable dans la mentalité israélite sur un point aussi sensible ; mais probablement trace d'une conception sémitique commune, qui perçoit le divin comme une pluralité de forces.

1. *El*. — El est connu et adoré en dehors d'Israël. Comme nom commun, il désigne la divinité dans presque tout le monde sémitique ; comme nom propre, il est celui d'un grand dieu qui paraît avoir été dieu suprême dans le secteur ouest de ce monde, en particulier en Phénicie et en Canaan. El fut-il, dès les origines sémitiques, un dieu commun, suprême et unique, dont la religion, pure mais fragile, aurait été plus tard éclipsée par un polythéisme plus séduisant et corrompu ? Fut-il plutôt le dieu chef et guide des différents clans sémites, dieu unique pour chaque clan, mais hors d'état de faire prévaloir son unicité quand il se heurtait à d'autres groupes, puis dégradé en l'une des figures du panthéon païen ? Cette histoire est obscure, mais le fait certain est que les patriarches, sous différentes épithètes, El 'Elyôn (Gn 14,22), El Rôî (16,13), El Shaddaï (17,1; 35,11; 48,3), El Béthel (35,7), El 'Olam (21,33), nomment leur Dieu El, et que, dans le cas de El 'Elyôn en particulier, le dieu de Melchisédech, roi de Salem, ce El est présenté identique au Dieu d'Abraham (14,20ss). Ces faits montrent non seulement que le Dieu d'Israël est le « juge de toute la terre » (18,25), mais aussi qu'il est susceptible d'être reconnu et effectivement adoré comme le vrai Dieu, en dehors même du peuple élu.

Toutefois cette reconnaissance est exceptionnelle ; dans la plupart des cas, les dieux des nations ne sont pas des dieux (Jr 2,11; 2 R 19,18). El/Élohim n'est pratiquement reconnu comme le vrai Dieu qu'en se révélant à son peuple sous le nom de Yahweh. La personnalité unique de Yahweh donne au visage divin toujours plus ou moins pâle et constamment défiguré par les divers paganismes, une consistance et une vie qui s'imposent.

2. **Yahweh*. — En Yahweh, Dieu révèle ce qu'il est et ce qu'il fait, son nom et son action. Son action est merveilleuse, inouïe, et son nom, mystérieux. Alors que les manifestations de El aux patriarches surviennent dans un pays familier, sous des formes simples et proches, Yahweh se révèle à Moïse dans le cadre sauvage du *désert et dans la détresse de l'exil, sous la figure redoutable du *feu (Ex 3,1-15). La révélation complémentaire de Ex 33,18-23; 34,1-7 n'est pas moins terrifiante. Cependant, ce Dieu à la sainteté dévorante est un Dieu de fidélité et de salut. Il se souvient d'Abraham et de ses descendants (3,6), il est attentif à la misère des Hébreux en Égypte (3,7), résolu à les délivrer (3,8) et à faire leur bonheur. Le nom de Yahweh sous lequel il se manifeste répond à l'œuvre qu'il poursuit. Assurément, ce nom comporte un *mystère ; il dit par

lui-même quelque chose d'inaccessible : « Je suis qui je suis » (3,14) ; nul ne peut le contraindre, ni même le pénétrer. Mais il dit aussi quelque chose de positif, une *présence extraordinairement active et attentive, une *puissance invulnérable et libératrice, une promesse inviolable : « Je suis ».

III. Dieu parle de lui

Yahweh est l'écho, répété par les hommes à la troisième personne, de la *révélation faite par Dieu à la première personne : *èhyèh*, « Je suis ». Ce nom qui dit tout, Dieu lui-même le commente constamment par les diverses formules qu'il donne de lui-même.

1. *Dieu vivant*. — La formule « Je suis vivant » dans la bouche de Dieu est peut-être une création tardive d'Ézéchiel ; elle est en tout cas l'écho d'une formule très ancienne et très populaire de la foi d'Israël : « Yahweh est vivant » (Jg 8,19; 1 R 17,1...), « le Dieu vivant » (1 S 17,26.36; 2 R 19,16...). Elle exprime bien l'impression qu'a l'homme en face de Yahweh, celle d'une présence extraordinairement active, d'une spontanéité immédiate et totale « qui ne se fatigue ni ne se lasse » (Is 40,28), « qui ne dort ni ne sommeille » (Ps 121, 4), qui réagit à l'instant dès qu'on touche aux siens (1 S 17,26.36; Os 2,1; Dn 6,21). Son langage à l'Horeb, à l'instant où il révèle son nom, traduit bien cette intensité de *vie, cette attention à son œuvre : « J'ai vu... j'ai prêté l'oreille... je connais... je suis résolu... je t'envoie » (Ex 3,7-10) ; le « Je suis » que préparent ces explosions ne peut être moins dynamique qu'elles.

2. *Dieu saint*. — « Je le jure par ma sainteté » (Am 4,2), « Je suis le Saint » (Os 11,9). Cette vitalité irrésistible et cependant tout intérieure, cette ardeur qui dévore et fait vivre à la fois, c'est la *sainteté. Dieu est saint (Is 6,3), son Nom est saint (Am 2,7; Lv 20,3; Is 57,15...) et le rayonnement de sa sainteté sanctifie son peuple (Ex 19, 6). Sa sainteté ouvre devant Dieu un abîme infranchissable à toute créature ; nulle ne peut soutenir son approche, le firmament vacille, les *montagnes se liquéfient (Jg 5,4s; Ex 19,16...) et toute *chair tremble, non seulement l'homme pécheur qui se voit perdu, mais jusqu'aux séraphins de flamme, indignes de paraître devant Dieu (Is 6,2).

3. « *Je suis un Dieu jaloux* » *(Ex 20,5)*. — Le *zèle jaloux de Dieu est un autre aspect de son intensité intérieure. C'est la passion qu'il apporte à tout ce qu'il fait et à tout ce qu'il touche. Il ne peut supporter qu'une main étrangère vienne profaner tout ce à quoi il tient, tout ce que son attention « sanctifie » et rend sacré. Il ne peut souffrir qu'aucune de ses entreprises défaille (cf Ex 32,12; Ez 36,22...), il ne peut « céder sa gloire à personne » (Is 48,11).

Quand les prophètes découvrent que cette passion de Dieu pour son œuvre est celle d'un *époux, le thème prend une intensité et une intériorité nouvelles. La jalousie divine est à la fois *colère redoutable et tendresse vulnérable.

4. « *Tu n'auras pas d'autres dieux que moi* » *(Ex 20, 3)*. — La jalousie de Dieu a pour objet essentiel « les autres dieux ». Le monothéisme israélite n'est le fruit ni d'une réflexion métaphysique, ni d'une intégration politique, ni d'une évolution religieuse, il est affirmation de la foi et il est en Israël aussi ancien que la foi, c'est-à-dire que la certitude de son *élection, d'avoir été, parmi tous les peuples, choisi par un Dieu à qui sont tous les peuples. Ce monothéisme de la foi a pu longtemps se concilier avec des représentations comportant l'existence d' « autres dieux », de Kamosh par exemple en Moab (Jg 11,23s), ou l'impossibilité d'adorer Yahweh en dehors des frontières de « son héritage » (1 S 26,19; 2 R 5,17). Mais dès les origines Yahweh ne peut souffrir de présence concurrente et toute l'histoire d'Israël déroule ses *victoires sur ses rivaux, les dieux de l'Égypte, les Baals de Canaan, les divinités impériales d'Assur et de Babylone, jusqu'au triomphe définitif, qui fait éclater le néant des faux dieux. Triomphe qui est parfois acquis par des miracles, mais qui est en permanence celui de la foi. Jérémie, qui annonce la ruine totale de Juda et de Jérusalem, note sur le ton d'une simple remarque que les dieux des nations « ne sont même pas des dieux » (Jr 2,11), mais « des inexistants » (5,7). En plein exil, face aux prestiges de l'idolâtrie, du sein d'un peuple vaincu et déshonoré, éclatent les affirmations définitives : « Avant moi, aucun dieu ne fut formé et il n'y en aura pas après moi ; moi, moi, je suis Yahweh, il n'y a pas d'autre sauveur que moi » (Is 43,10s...). Le souvenir de l'Horeb paraît évident, et la continuité spirituelle entre des textes si profondément différents est significative : Yahweh est le seul Dieu parce qu'il est le seul capable de sauver, « le premier et le dernier », toujours là, toujours attentif. Si l'idolâtrie l'atteint « mor-

tellement », c'est qu'elle met en question sa capacité et sa volonté de *salut, c'est qu'elle nie qu'il soit toujours présent et actif, qu'il soit Yahweh.

5. *« Je suis Dieu et non pas homme » (Os 11,9).* — Dieu est absolument différent de l'homme ; il est *esprit, et l'homme est *chair (cf Is 31,3), fragile et périssable comme l'herbe (Is 40,7s). Cette différence est si radicale que l'homme l'interprète toujours à faux. Dans la *puissance de Dieu, il voit la *force efficace mais non la *fidélité du cœur (cf Nb 23,19); dans sa *sainteté, il ne voit que distance infranchissable, sans soupçonner qu'elle est en même temps proximité et tendresse : « Au milieu de toi je suis le Saint et je n'aime pas à détruire » (Os 11,9). La transcendance incompréhensible de Dieu fait qu'il est en même temps « le Très-Haut » dans sa « *demeure élevée et sainte », et celui « qui habite avec l'homme contrit et humilié » (Is 57,15). Il est le Tout-puissant et le Dieu des pauvres, il fait retenir sa voix dans le fracas de l'orage (Ex 19,18ss) et dans le murmure de la brise (1 R 19,12), il est invisible et Moïse même n'a pas vu sa *face (Ex 33,23), mais, en faisant appel, pour se révéler, aux réflexes du cœur humain, il livre son propre cœur ; il interdit toute représentation de lui, toute *image dont l'homme ferait une *idole en adorant l'œuvre de ses mains, mais il s'offre à notre imagination sous les traits les plus concrets ; il est « le Tout Autre » qui défie toutes les comparaisons (Is 40,25), mais il est partout chez lui et il n'est point pour nous un étranger ; ses réactions et son comportement se traduisent par nos gestes les plus familiers : il « modèle » de ses mains l'argile qui sera l'homme (Gn 2,7), il verrouille sur Noé la porte de l'arche (Gn 7,16) pour être sûr que nul de ses habitants ne se perde ; il a l'élan triomphant du chef de *guerre (Ex 15,3...) et la sollicitude du *pasteur pour ses bêtes (Ez 34,16) ; il tient l'univers dans sa main, et il a pour le minuscule Israël l'attachement du vigneron pour sa *vigne (Is 5,1-7), la tendresse du père (Os 11,1) et de la mère (Is 49,15), la passion de l'homme qui aime (Os 2,16s). Les anthropomorphismes peuvent être naïfs, ils expriment toujours de façon profonde un trait essentiel du vrai Dieu : s'il a créé l'homme à son *image, il est capable de se révéler à travers des réactions d'homme. Sans généalogie, sans épouse, sans sexe, s'il est différent de nous, ce n'est pas qu'il soit moins homme que nous, il est au contraire en perfection l'idéal que nous rêvons de l'homme : « Dieu n'est pas un homme, pour mentir, ni un fils d'homme, pour se rétracter » (Nb 23,19). Toujours Dieu nous dépasse, et toujours dans la direction où nous l'attendions le moins.

IV. Les noms donnés par l'homme à Dieu

Le Dieu de l'AT se révèle enfin dans le comportement de ceux qui le connaissent et les noms qu'ils lui donnent. A première vue, on croit pouvoir distinguer les titres officiels, employés dans le culte communautaire, et les épithètes créées par la piété personnelle. En fait, les mêmes épithètes se retrouvent, avec les mêmes résonances, dans la prière collective et dans la prière individuelle, Dieu est aussi bien « le *rocher d'Israël » (Gn 49.24; 2 S 23,3...) que « mon rocher » (Ps 18,3s; 144,1) ou simplement « rocher » (Ps 18,32), « mon bouclier » (Ps 18,3; 144,2) et « notre bouclier » (Ps 84,10; 89,19), « le *pasteur de son peuple » (Mi 7,14...) et « mon pasteur » (Ps 23,1). Signe que la rencontre avec Dieu est personnelle et vivante.

Ces épithètes sont étonnamment simples, empruntées aux réalités familières, à la vie quotidienne. La Bible ignore les interminables litanies d'Égypte ou de Babylone, les titres qu'on multiplie autour des divinités païennes. Le Dieu d'Israël est infiniment grand, mais il est toujours à portée de la main et de la voix ; il est le Très-Haut (*'Elyôn*), l'Éternel (*'Olam*), le Saint (*Qadôš*), mais aussi « le Dieu qui me voit » (*El Roï*, Gn 16,13). Presque tous ses noms le définissent par sa relation avec les siens : « la Terreur d'Isaac » (Gn 31,42.53), « le Fort de Jacob » (49,24), le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (Ex 3,6), le Dieu d'Israël, notre Dieu, mon Dieu, Monseigneur. Même l'épithète « le Saint », qui le met rigoureusement à part de toute chair, devient sur ses lèvres « le Saint d'Israël » (Is 1,4...) et fait de cette sainteté quelque chose qui appartient au peuple de Dieu. Dans cette possession réciproque apparaît le mystère de l'alliance, et l'annonce de la relation qui unit à son Fils unique le Dieu de notre Seigneur *Jésus-Christ.

NT

I. En Jésus-Christ, accès à Dieu

En Jésus, Dieu s'est révélé d'une façon définitive et totale : nous ayant fait don de son propre Fils, il n'a plus rien à se réserver et ne peut plus que donner (cf Rm 8,32). La certitude fondamen-

tale de l'Église, la découverte qui illumine tout le NT, c'est qu'avec la vie, la mort et la résurrection de Jésus, Dieu a accompli son geste suprême et que tout homme peut désormais avoir accès à lui. Ce geste unique et définitif peut prendre des noms divers, selon les perspectives. Les formules les plus archaïques proclament simplement : « Ce Jésus crucifié... Dieu l'a fait Seigneur et Christ... la promesse est pour vous, pour vos enfants et pour ceux qui sont au loin » (Ac 2,36-39). « Par lui, repentance et rémission des péchés » (Ac 5, 31). Ces expressions paraissent modestes, mais, quoique moins explicites, elles portent déjà aussi loin que les formules les plus pleines de Paul sur le « *mystère de Dieu, qui est le Christ » (Col 1, 27; 2,2), « en qui nous avons... accès au Père » (Ep 2,18; 3,12), ou que celles de Jean : « Dieu, nul ne l'a jamais vu ; le *Fils unique qui est dans le sein de Dieu, lui, l'a fait connaître » (Jn 1,18). Dès le premier jour, la foi chrétienne sait que, sur le *Fils de l'homme, les cieux, demeure de Dieu, se sont ouverts (Ac 7,56; Jn 1,51; cf Mc 1, 10). Sous des formes variées et des noms divers, « révélation de la *justice de Dieu » (Rm 3,21), « *réconciliation » (Rm 5,11; Ep 2,16), « rayonnement sur nos visages de la *gloire de Dieu » (2 Co 3,18), « connaissance de Dieu » (Jn 17,3), le fond de l'expérience chrétienne est identique : Dieu est à notre portée ; par une démonstration inouïe de puissance et d'amour, en la personne du Christ, il s'offre à qui veut l'accueillir.

Aussi est-ce tout un, d'adhérer à Jésus-Christ dans la *foi et de *connaître le vrai Dieu : « La vie éternelle est de... connaître le seul vrai Dieu et [son] envoyé, Jésus-Christ » (Jn 17,3). Devant l'événement de Jésus-Christ, l'homme qui accède à la foi, qu'il vienne du judaïsme ou du paganisme, qu'il ait été formé par la raison ou par la tradition d'Israël, découvre le vrai visage et la présence vivante de Dieu.

II. En Jésus-Christ, révélation du vrai Dieu

1. *L'idolâtre.* — Mis par Paul en face de l'Évangile (Rm 1,16s), l'idolâtre y découvre dans le Christ le vrai visage de Dieu et celui de son propre péché. L'Évangile du Christ démasque à la fois la perversion de la sagesse païenne qui « échange la gloire du Dieu incorruptible pour une image d'un être périssable » (Rm 1,23), la source de cette perversion, « la préférence donnée à la créature sur le Créateur » (1,25), « le refus de lui rendre gloire » (1,21), et son aboutissement fatal, la dégradation de l'homme et la mort (1,32). En « renonçant aux *idoles... pour attendre » Jésus-Christ, le païen découvre « le Dieu vivant et véritable » (1 Th 1,9) ; il retrouve sur la *face du Christ la *gloire de Dieu (2 Co 4,6) dont il était exilé (Rm 3,23).

2. *Pour le païen qui *cherche Dieu* en tâtonnant (Ac 17,27), et demeure capable par la sagesse d'atteindre Dieu (1 Co 1,21; Rm 1,20), la découverte qu'il fait dans le Christ n'est pas moins neuve, le changement pas moins profond. Dans le Dieu de Jésus-Christ, il retrouve, certes, la « nature » divine, l'être éternel, inaltérable, tout puissant, omniscient, infiniment bon et désirable ; mais ces attributs n'ont plus la lumière égale et lointaine de l'évidence métaphysique, ils ont l'éclat fulgurant et mystérieux des initiatives par lesquelles Dieu a manifesté sa *grâce et tourné vers nous sa *face (cf Nb 6,25). Son omniscience devient le regard personnel qui nous suit dans le secret (Mt 6,4ss) et scrute le fond des cœurs (Lc 16,15) ; sa toute-puissance, c'est sa capacité de « susciter de ces pierres des enfants à Abraham » (Mt 3,9), « d'appeler le néant à l'existence » (Rm 4,17), qu'il s'agisse de faire surgir la création, de faire naître un fils à Abraham ou de ressusciter d'entre les morts le Seigneur Jésus (Rm 4,24) ; son éternité, c'est la fidélité de sa *parole et la solidité de sa *promesse, c'est « le Royaume que Dieu prépare aux siens dès la fondation du monde » (Mt 25,34) ; sa bonté, c'est la merveille inouïe que « Dieu nous ait *aimés le premier » (1 Jn 4, 10.19) quand nous étions ses ennemis (Rm 5,10). A la *connaissance naturelle de Dieu, qui n'est finalement, toute réelle qu'elle soit, qu'une connaissance plus profonde de ce monde, la révélation de Jésus-Christ substitue la présence immédiate, l'étreinte personnelle du Dieu vivant. Car connaître Dieu, c'est être connu de lui (Ga 4,9).

3. *Le Juif* qui attendait Dieu le connaissait déjà. Dans l'élection, Dieu lui avait fait entendre sa *vocation ; dans l'*Alliance, il avait pris en charge son existence ; par ses *prophètes, il lui avait réellement adressé la parole (He 1,1) ; Dieu était devant lui un être vivant qui l'appelait au dialogue. Mais jusqu'où devait aller ce dialogue, jusqu'à quel engagement de la part de Dieu, quelle réponse chez l'homme, l'AT ne peut le dire. Il subsiste une distance entre le Seigneur et ses serviteurs les plus fidèles. Dieu est un « Dieu de tendresse et de pitié » (Ex 34,6), il a la passion de

l'époux et la tendresse d'un père, mais, derrière ces images qui ont de quoi nourrir indéfiniment nos rêves mais nous dissimulent encore la réalité, quel secret Dieu nous réserve-t-il ?

Le secret est révélé en Jésus-Christ. Devant lui s'opère un *jugement, le partage des cœurs. Ceux qui refusent de croire en Jésus ont beau dire de son Père : « Il est notre Dieu », ils ne le connaissent pas et ne profèrent qu'un *mensonge (Jn 8,54s; cf 8,19). Ceux qui croient ne sont plus arrêtés par quelque secret que ce soit, ou plutôt ils sont entrés dans le secret, dans le mystère impénétrable de Dieu, ils sont chez eux dans ce mystère, ils entendent le Fils leur en faire confidence : « Tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jn 15,15). Plus de figures, plus de paraboles, Jésus parle du Père en toute clarté (16,25). Plus de questions à lui poser (16,23), plus d'inquiétudes (14,1), les disciples « ont vu le Père » (14,7).

4. *Dieu est amour.* — Tel est le secret (1 Jn 4,8. 16), auquel on n'accède que par Jésus-Christ, « en reconnaissant » en lui « l'amour que Dieu a pour nous » (4,16). L'AT avait pu pressentir que l'*amour, étant le grand commandement (Dt 6, 5; Mt 22,37) et la valeur suprême (Ct 8,6s), devait être la définition la plus exacte de Dieu (cf Ex 34, 6). Mais il s'agissait encore d'un langage créé par l'homme, d'images à transposer. En Jésus-Christ, Dieu lui-même nous donne la preuve décisive, pure de toute équivoque, que l'événement auquel est suspendu le destin du monde est un geste de son amour. En livrant à la mort pour nous « son Fils bien-aimé » (Mc 1,11; 12,6), Dieu nous a prouvé (Rm 5,8) que son attitude définitive envers nous est d' « aimer le monde » (Jn 3,16) et que, par ce geste suprême et irrévocable, il nous aime de l'amour même dont il aime son Fils unique, et nous rend capables de l'aimer de l'amour que lui porte son Fils, il nous fait don de l'amour qui unit le Père et le Fils et qui est leur Esprit-Saint.

III. La gloire de Dieu sur la face de Jésus-Christ

La certitude chrétienne d'être admis au secret même de Dieu ne repose pas sur une déduction ; le raisonnement peut l'expliciter : « Lui qui a livré son Fils unique, comment ne nous donnera-t-il pas tout ? » (Rm 8,32), mais sa force ne vient pas de notre logique, elle vient de la Révélation absolue que constitue pour nous, hommes vivants dans la chair, la présence du Verbe vivant dans la chair. Dans le Christ est réellement « apparu l'amour de Dieu pour l'homme » (Tt 3,4). Celui que « nul n'a jamais vu » (Jn 1,18), Jésus ne nous l'a pas seulement décrit et dépeint, il ne nous en a pas seulement donné une idée juste. « Resplendissement de la gloire de Dieu, effigie de sa substance » (He 1,3), il nous l'a fait *voir et comme rendu sensible : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14, 9). Il ne s'agit pas seulement d'une reproduction, même parfaite, d'un double identique à l'original. Étant le Fils unique, étant dans le *Père et possédant en lui le Père (14,40), Jésus ne peut dire un mot, faire un geste sans se tourner vers le Père, sans recevoir de lui son impulsion et orienter sur lui toute son action (5,19s.30). Comme il ne peut rien faire sans regarder le Père, il ne peut dire ce qu'il est sans se rapporter au Père (Mt 11,27). A la source de tout ce qu'il fait, de tout ce qu'il est, il y a la présence et l'amour de son Père ; là est le secret de sa personnalité, de la *gloire qui rayonne de sa face (2 Co 4,6) et marque tous ses gestes.

IV. Le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ

Le Dieu de Jésus-Christ, c'est son Père ; et Jésus, quand il s'adresse à lui, le fait avec la familiarité et l'élan de l'enfant : « *Abba* ». Mais c'est aussi son Dieu, parce que le Père, possédant la divinité sans la recevoir d'aucun autre, la donne tout entière au *Fils qu'il engendre de toute éternité, et à l'Esprit-Saint en qui tous deux s'unissent. Ainsi Jésus nous révèle l'identité du *Père et de Dieu, du mystère divin et du mystère trinitaire. Par trois fois Paul répète la formule qui exprime cette révélation : « le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ » (Rm 15,6; 2 Co 11,31; Ep 1, 3). Le Christ nous révèle la Trinité divine par la seule voie qui nous soit, si l'on ose dire, accessible, par celle à laquelle Dieu nous a *prédestinés en nous créant à son *image, celle de la dépendance filiale.

Parce que le Fils devant son Père est l'exemplaire parfait de la créature devant Dieu, il nous révèle dans le Père la figure parfaite du Dieu qui se fait connaître à la droite sagesse, et qui s'est révélé à Israël. Le Dieu de Jésus-Christ possède en plénitude et avec une originalité que l'homme ne saurait rêver, les traits qu'il révélait de lui-même dans l'AT. Il est pour Jésus comme il ne

l'est pour nul d'entre nous « le premier et le dernier », celui de qui vient le Christ et auquel il retourne, celui qui explique tout et de qui tout descend, celui dont la volonté doit s'accomplir à tout prix et qui toujours suffit. Il est le Saint, le seul Bon, le seul Seigneur. Il est l'Unique auprès duquel rien ne compte ; et Jésus, pour montrer ce qu'il vaut, « afin que le monde sache [qu'il] aime [son] Père » (Jn 14,31), sacrifie toutes les splendeurs de la création et affronte la puissance de Satan, l'horreur de la croix. Il est le Dieu vivant, toujours actif, attentif à toutes ses créatures, passionné pour ses enfants, et c'est son ardeur qui dévore Jésus, tant qu'il n'a pas remis le Royaume à son Père (Lc 12,50).

V. DIEU EST ESPRIT

Cette rencontre du Père et du Fils se fait dans l'*Esprit-Saint. Dans l'Esprit, Jésus-Christ entend le Père lui dire « Tu es mon Fils » et reçoit sa joie (Mc 1,10). Dans l'Esprit, il fait remonter au Père sa joie d'être le Fils (Lc 10,21s). Comme il ne peut s'unir au Père que dans l'Esprit, Jésus-Christ ne peut pas non plus révéler le Père sans révéler en même temps l'Esprit-Saint.

Révélant que l'Esprit est une personne divine, Jésus-Christ révèle aussi du même coup que « Dieu est esprit » (Jn 4,24), et ce que cela signifie. Si le Père et le Fils s'unissent dans l'Esprit, c'est qu'ils ne s'unissent pas pour jouir l'un de l'autre dans la possession, mais dans le *don ; c'est que leur union est un don, et produit un don. Mais si l'Esprit qui est don *scelle ainsi l'union du Père et du Fils, c'est donc qu'en leur essence ils sont don d'eux-mêmes, que leur commune essence est de se donner, d'exister dans l'autre. Or cette puissance de vie, de communication et de liberté, c'est l'*esprit. Dieu est esprit, cela veut dire qu'il est à la fois toute-puissance et toute-disponibilité, souveraine affirmation de lui-même et total détachement, cela veut dire qu'en prenant possession de ses créatures, il les fait exister dans toute leur originalité. C'est bien autre chose que de n'être pas fait de matière, c'est échapper à toutes les barrières, à tous les repliements, c'est être éternellement et à chaque instant force neuve et intacte de vie et de communion. *JG*

→ adoration — amour I NT 4 — anges AT 1 — béatitude AT I — bras & main 1 — châtiments 3 — ciel II, III — création AT I ; NT I — culte — dessein de Dieu — Époux/épouse — Esprit de Dieu — face 3.4 — fidélité O ; AT 1 — fils de Dieu — gloire III — homme — idoles — image — Jésus-Christ II 1 d — louange I — lumière & ténèbres I 2.3 — mère II 1 — miséricorde AT I ; NT I 2 — nom — Parole de Dieu — pères & Père III, IV, V, VI — présence de Dieu — Providence — puissance — Révélation AT II 2 ; NT I 1 c, II 1 b, III 1 b — rocher 1 — royaume — sagesse AT III ; NT I 2 — saint — Seigneur — vérité AT 1 — vie I, III 1.2 — Yahweh.

DIMANCHE → fêtes NT II — Jour du Seigneur NT III 3 — Pâque III 1 — sabbat NT 2 — semaine 2 — temps NT II 3.

DÎME → aumône AT 2 ; NT 1 — don AT 2 — prémices I 3.

DISCERNEMENT → conscience — démon NT 2 — épreuve/tentation NT III — esprit NT 1 — goûter 1 — prophète AT III 1 — signe — simple 1 — volonté de Dieu NT II 1.

DISCIPLE

Celui qui se met volontairement à l'école d'un maître et en partage les vues est un disciple. Ce mot, à peu près absent de l'AT, est employé couramment dans le judaïsme tardif (hb. *talmîd*), menant à son terme une tradition biblique ; on le trouve également dans le NT (gr. *mathètès*), mais avec le sens original que Jésus lui donne.

AT

1. *Disciples des prophètes et des sages.* — De temps à autre, on signale qu'un Élisée s'est attaché à Élie (1 R 19,19ss) ou qu'un groupe de fervents disciples entoure Isaïe, recevant en dépôt son témoignage et sa révélation (Is 8,16). Plus habituellement, les sages ont des disciples, qu'ils appellent leurs « fils » (Pr 1,8.10; 2,1; 3,1) et auxquels ils inculquent les enseignements traditionnels. Mais ni prophètes ni sages n'oseraient par leur *enseignement supplanter la *Parole de Dieu. C'est sur elle seule en effet et non sur les traditions de maître à disciple que l'Alliance est fondée.

2. *Disciples de Dieu.* — Puisque la *Parole divine est la source de toute sagesse, l'idéal n'est donc pas de s'attacher à un maître humain, mais d'être disciple de Dieu même. La *Sagesse divine personnifiée appelle ainsi les hommes à l'*écouter et

à suivre ses leçons (Pr 1,20ss; 8,4ss.32s). Les oracles eschatologiques enfin annoncent qu'aux derniers temps Dieu se fera lui-même le maître des cœurs : personne n'aura plus besoin de maîtres terrestres (Jr 31,31-34), mais tous seront « disciples de Yahweh » (Is 54,13). C'est pourquoi le *Serviteur de Yahweh lui-même, chargé d'enseigner les prescriptions divines (Is 42,1.4), a chaque matin l'oreille ouverte par Dieu et reçoit une langue de disciple (Is 50,4). Fidèle à cette prophétie, le psalmiste suppliera donc sans se lasser : « Seigneur, enseigne-moi ! » (Ps 119,12.26s.33s; 25, 4-9...).

3. *Maîtres et disciples dans le judaïsme.* — Au retour de l'exil, la *Loi devenant l'objet premier de l'enseignement, les maîtres chargés de cette institution fondamentale sont appelés « docteurs de la loi ». Or, à l'autorité de la Parole de Dieu qu'ils commentent, s'ajoute peu à peu leur autorité personnelle (Mt 23,2.16-22), surtout lorsqu'ils transmettent la *tradition qu'ils ont eux-mêmes reçue de leurs maîtres. A l'époque du NT, Paul rappelle qu'il fut lui-même disciple de Gamaliel (Ac 22,3). Le judaïsme post-biblique s'organisera sur la base de ce *talmud* (« enseignement »).

NT

1. *Disciples de Jésus.* — A part quelques mentions des disciples de Moïse (Jn 9,28), du Baptiste (vg Mc 2,18; Jn 1,35; Ac 19,1ss) ou des Pharisiens (vg Mt 22,16), le NT réserve le nom de disciple à ceux qui ont reconnu Jésus pour leur Maître. Ainsi, dans les évangiles, sont désignés d'abord les Douze (Mt 10,1; 12,1...) puis, par-delà ce cercle intime, ceux qui suivent Jésus (Mt 8,21) et notamment les soixante-douze qu'il envoie en *mission (Lc 10,1). Ces disciples furent sans doute nombreux (Lc 6,17; 19,37; Jn 6,60), mais beaucoup abandonnèrent (Jn 6,66). Aucun ne peut prétendre devenir maître : s'il doit « faire des disciples » (Mt 28,19; Ac 14,21s), ce n'est pas pour son compte mais pour le Christ seul. Ainsi, peu à peu, à partir du chap. 6 du Livre des Actes, l'appellation simple de « disciple » vise tout croyant, qu'il ait ou non connu Jésus pendant sa vie terrestre (Ac 6,1s; 9,10-26...) ; les fidèles sont donc, de ce point de vue, assimilés aux Douze eux-mêmes (Jn 2,11; 8,31; 20,29).

2. *Caractéristiques.* — Quoique identique apparemment aux docteurs juifs de son temps, Jésus avait pour ses disciples des exigences uniques.

a) Vocation. Ce qui compte pour devenir son disciple, ce ne sont pas les aptitudes intellectuelles ni même morales ; c'est un appel dont Jésus a l'initiative (Mc 1,17-20; Jn 1,38-50), et, derrière lui, le Père qui « donne » à Jésus ses disciples (Jn 6,39; 10,29; 17,6.12).

b) Attachement personnel au Christ. Pour devenir disciple de Jésus, il n'est pas requis d'être un homme supérieur ; en effet le rapport qui unit le disciple et le maître n'est pas exclusivement ni même d'abord d'ordre intellectuel. Jésus dit : « Suis-moi ! » Dans les évangiles, le verbe *suivre exprime toujours l'attachement à la personne de Jésus (vg Mt 8,19...). Suivre Jésus, c'est rompre avec le passé, d'une rupture totale s'il s'agit de disciples privilégiés. Suivre Jésus, c'est calquer sa conduite sur la sienne, écouter ses leçons et conformer sa vie d'après celle du Sauveur (Mc 8, 34s; 10,21.42-45; Jn 12,26). A la différence des disciples des docteurs, juifs qui, une fois instruits de la Loi, pouvaient se détacher de leur maître et enseigner à leur tour, le disciple de Jésus s'est lié non à une doctrine, mais à une personne : il ne peut quitter celui qui désormais est pour lui plus que père et mère (Mt 10,37; Lc 14,25s).

c) Destin et dignité. Le disciple de Jésus est donc appelé à partager le destin même du Maître : porter sa croix (Mc 8,34 p), boire sa coupe (Mc 10, 38s), recevoir enfin de lui le Royaume (Mt 19, 28s; Lc 22,28ss; Jn 14,3). Aussi, dès maintenant, quiconque lui donne un simple verre d'eau en qualité de disciple ne perdra pas sa récompense (Mt 10,42 p) ; en revanche, quelle faute de « scandaliser un seul de ces petits » (Mc 9,42 p) !

3. *Disciples de Jésus et disciples de Dieu.* — Si les disciples de Jésus sont ainsi distingués de ceux des docteurs juifs, c'est qu'à travers son Fils Dieu lui-même parle aux hommes. Les docteurs ne transmettaient que des traditions humaines, qui parfois « annulaient la Parole de Dieu » (Mc 7,1ss) ; Jésus est la Sagesse divine incarnée, qui promet à ses disciples le *repos de leurs âmes (Mt 11,29). Quand Jésus parle, la prophétie de l'AT s'accomplit : c'est Dieu même qu'on entend, et ainsi tous peuvent devenir « disciples de Dieu » (Jn 6,45). *AF*

→ ami 2 — Apôtres — écouter 1 — éducation — Église III 2 — enfant II — enseigner — exemple — fidélité NT 2 — Jean-Baptiste — Parole de Dieu AT III ; NT I 2, II 2, III 2 — pasteur & troupeau NT 1 — persécution — suivre — tradition AT II 2 — vocation III.

DISPERSION

La dispersion des hommes sur la terre apparaît, dès les premiers chapitres de la Genèse, comme un fait ambigu. Conséquence de la *bénédiction divine par laquelle l'homme doit se multiplier et remplir la terre (Gn 9,1; cf 1,28), elle s'accomplit dans l'*unité ; châtiment du péché, elle devient le signe de la division, premier *schisme entre les hommes (Gn 11,7s). Cette double perspective se retrouve ensuite dans l'histoire du salut.

1. *Dispersion du peuple-nation.* — Dieu s'est choisi un *peuple, auquel il a donné une *terre. Mais, infidèle à Dieu, Israël est dispersé (2 R 17,7-23), il retourne en *exil comme jadis en *Égypte (Dt 28,64-68). Les malheurs qui accompagnent l'Exil sont rendus dans la Septante par le mot *diaspora* (Dt 28,25; 30,4; Is 49,6...) et ce terme, qui de fait signifie « dispersion », désignera ensuite l'ensemble des Juifs répandus dans le monde païen après la captivité de Babylone. Cette dispersion a pour but la purification (Ez 22,15) ; une fois celle-ci réalisée, le rassemblement aura lieu (Ez 36,24). D'ici là, elle demeure un fait douloureux qui tourmente les âmes pieuses (Ps 44) : vienne le temps où Dieu rassemblera tous les membres de son peuple (Si 36,10) !

Cependant, de ce mal, Dieu tire un plus grand bien : Israël dispersé fait connaître la vraie foi aux *étrangers (Tb 13,3-6) ; dès l'exil, le prosélytisme commence (Is 56,3) ; à l'époque grecque, l'auteur de la Sagesse désire être entendu des païens, car telle est, selon lui, la vocation d'Israël (Sg 18,4). Dans cette perspective nouvelle, Israël tend à se dégager de son statut de nation pour prendre forme d'église ; ce n'est plus la race, mais la foi qui lui assure la vivante unité dont les *pèlerinages à Jérusalem sont le signe (Ac 2, 5-11).

2. *Dispersion du peuple-église.* — Avec le Christ, le peuple de Dieu déborde le cadre national juif et devient proprement *Église. A la *Pentecôte, l'Esprit assure par le don des *langues et de la charité la communion des *nations ; désormais ce n'est plus ici ou là, mais « en Esprit et en vérité » (Jn 4,24) qu'on adore le Dieu qui unit les hommes. Aussi les fidèles ne craignent-ils plus la persécution qui les disperse loin de Jérusalem (Ac 8,1; 11,19) et vont-ils faire rayonner leur foi, selon l'ordre du Ressuscité de rassembler toutes les nations en une seule foi, par un seul baptême (Mt 28,19s).

A la diaspora juive se substitue donc une autre diaspora, voulue de Dieu pour la conversion du monde. C'est à elle que Jacques adresse son épître (Jc 1,1) ; c'est elle que Pierre retrouve chez les païens convertis qui forment avec les juifs fidèles le nouveau peuple de Dieu (1 P 1,1) en vue de ramener à l'unité l'humanité dispersée (Ac 2,1-11). Car pour les chrétiens, l'unité de la *foi triomphe sans cesse de la dispersion. Les enfants de Dieu sont rassemblés par le sacrifice du Christ (Jn 11,52) : en quelque lieu qu'ils se trouvent désormais, le Christ « élevé de terre » les attire tous à lui (Jn 12,32), leur donnant l'*Esprit de charité qui les unit en son propre *Corps (1 Co 12).

RM

→ châtiments — étranger I — exil — Pentecôte II 2 c — schisme AT 1 — solitude — unité.

DISSENSION → hérésie — schisme — unité.

DIVINATION → magie 1.

DIVISION → dispersion — hérésie — homme II 1 a — schisme — unité.

DIVORCE → adultère 1 — mariage AT II 3 ; NT I 1.

DOCILITÉ → disciple — écouter — endurcissement — enfant — simple 2.

DOCTEUR DE LA LOI → disciple AT 3 — enseigner NT I — Loi *B* ; *C* I 2 — pharisiens.

DOCTRINE → enseigner — Évangile — Parole de Dieu — prêcher — sagesse — tradition — vérité NT 2.

DOIGT DE DIEU → bras & main 1 — écriture III.

DON

A l'origine de tout don, la Bible enseigne à reconnaître une initiative divine. « Tout don valable... descend du Père des lumières » (Jc 1, 17; cf Tb 4,19). C'est Dieu qui a l'initiative de la création et qui donne à tous nourriture et vie (Ps 104) ; c'est Dieu encore qui a l'initiative du salut (Dt 9,6; 1 Jn 4,10). En conséquence, la générosité se fourvoie lorsqu'elle prétend précéder la

*grâce (cf Jn 13,37s) ; la première attitude qui s'impose à l'homme est de s'ouvrir au don de Dieu (Mc 10,15 p). En le recevant, il devient capable d'une générosité authentique et il est appelé à pratiquer à son tour le don (1 Jn 3,16).

AT

1. *Les dons de Dieu.* — Plutôt que le temps du don, l'AT est celui de la *promesse. Les dons eux-mêmes n'y font que préfigurer et préparer le Don définitif.

« A ta postérité, je donne ce pays » dit Yahweh à Abraham (Gn 15,18). L'écho de cette parole retentit tout au long du Pentateuque. Le Deutéronome s'attache à faire apprécier un tel don (Dt 8,7; 11,10), mais il annonce aussi que les infidélités entraîneront l'exil ; un autre don est nécessaire : la *circoncision du cœur, condition du retour et de la vie (Dt 29,21—30,6).

Par Moïse, Dieu donne à son peuple la *Loi (Dt 5,22), don excellent entre tous (Ps 147,19s), car c'est une participation à sa propre Sagesse (Si 24,23; cf Dt 4,5-8). Mais la Loi est impuissante, si le cœur qui la reçoit est mauvais (cf Ne 9,13. 26). A Israël il faut un *cœur nouveau ; tel est le don futur vers lequel les prophètes orientent les aspirations (Jr 24,7; Ez 36,26ss).

Ainsi en est-il de tous les dons de l'AT : les uns semblent tourner court (dynastie davidique, présence de la *Gloire dans le Temple), et des déceptions successives contraignent les espoirs à se porter plus avant ; les autres ne sont plus que des souvenirs qui attisent les désirs, *pain du ciel (Sg 16,20s), *eau du rocher (Ps 105,41). Israël a beaucoup reçu, mais il attend plus encore.

2. *Les dons à Dieu.* — Pour reconnaître son souverain domaine et ses bienfaits, Israël offre à Yahweh *prémices, dîmes (Dt 26) et *sacrifices (Lv 1...). Il apporte aussi des dons pour compenser les infidélités à l'Alliance (Lv 4; 5) et se rétablir dans la faveur de Yahweh (2 S 24,21-25). Les offrandes à Dieu se situent donc dans une perspective de réciprocité (Si 35,9s).

3. *Les dons réciproques.* — C'est dans cette même perspective que le don est compris le plus souvent entre individus, familles ou peuples. En donnant, on manifeste la *ḥèsèd*, cette bienveillance et bienfaisance mutuelles qui sont la règle entre alliés ou amis. Celui qui accepte le don accepte l'*alliance et s'interdit toute attitude hostile (Gn 32,14; Jos 9,12ss; 2 S 17,27...; 19,32...). Mais les dons qui viseraient à corrompre sont sévèrement exclus (Ex 23,8; Is 5,23). La perspective n'est donc pas sans noblesse, d'autant que la réciprocité des prestations témoigne normalement de la réciprocité des sentiments.

Le don aux pauvres, recommandé en termes magnifiques (*aumône), tend lui-même à s'assimiler aux dons réciproques. On espère que le pauvre aura un jour de quoi rendre (Si 22,23) ou que Yahweh le suppléera (Pr 19,17). Il est nettement déconseillé de donner à l'homme mauvais (Tb 4,17) : pareil don serait consenti en pure perte (Si 12,1-7). A une générosité très réelle, l'AT se soucie d'allier une raisonnable prudence.

NT

« Si tu savais le don de Dieu... » (Jn 4,10). En mettant en pleine lumière la folle générosité de Dieu (Rm 5,7s), le NT bouleverse les perspectives humaines. C'est vraiment le temps du don.

1. *Le don de Dieu en Jésus-Christ.* — Le Père nous révèle son *amour en nous donnant son Fils (Jn 3,16), et dans son Fils le Père se donne lui-même, car Jésus est tout rempli de la richesse du Père (Jn 1,14) : paroles et œuvres, pouvoir de juger et de vivifier, nom, gloire, amour, tout ce qui appartient au Père est donné à Jésus (Jn 17).

Dans sa *fidélité à l'amour qui l'unit au Père (Jn 15,10), Jésus réalise le don complet de lui-même : il « donne sa vie » (Mt 20,28 p). « Vrai pain du ciel donné par le Père », il donne « sa chair pour la vie du monde » (Jn 6,32.51; cf Lc 22,19 : « Ceci est mon corps donné pour vous »). Par son sacrifice, il obtient de nous communiquer l'*Esprit promis (Ac 2,33), « don de Dieu » par excellence (Ac 8,20; 11,17). Dès cette terre, nous possédons ainsi les arrhes de notre *héritage : nous sommes enrichis de tout don spirituel (1 Co 1,5ss), de charismes divers (1 Co 12), des dons du Christ ressuscité (Ep 4,7-12), et jamais ne sera assez célébrée la surabondance du don de la *grâce (Rm 5,15-21). D'une manière secrète, mais réelle (Col 3,3s), nous vivons déjà de la *Vie éternelle, « don gratuit de Dieu » (Rm 6,23).

2. *Le don à Dieu en Jésus-Christ.* — Depuis le sacrifice du Christ, tout à la fois don de Dieu à l'humanité (Jn 3,16) et don de l'humanité à Dieu (He 8,3; 9,14), les hommes n'ont plus à présenter d'autres dons. La victime parfaite suffit à jamais (He 7,27). Mais il leur faut s'unir à cette victime et, se présentant eux-mêmes à Dieu (Rm 12,1),

se mettre à sa disposition pour le service des autres (Ga 5,13-16; He 13,16). Car la grâce ne se reçoit pas comme un cadeau sur lequel on pourrait se refermer ; elle se reçoit pour *fructifier (Jn 15; cf Mt 25,15-30).

3. *Le don sans retour.* — Le mouvement du don aux autres prend donc une ampleur et une intensité jamais connues. La « convoitise », qui s'y oppose, doit être combattue sans rémission. Désormais, au lieu de rechercher la réciprocité des prestations, il faut bien plutôt la fuir (Lc 14,12ss). Lorsqu'on a tant reçu de Dieu, tout calcul, toute étroitesse de cœur deviennent scandaleux (Mt 18, 32s). « Donne à qui te demande » (Mt 5,42). « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement » (Mt 10,8). Biens matériels ou dons spirituels, le chrétien est appelé à tout considérer comme des *richesses dont il n'est qu'intendant et qui lui sont remises pour le service des autres (1 P 4, 10s). Conseil inouï, Jésus engage même celui qui désire la perfection à donner toute sa fortune (Lc 18,22). Le don de Dieu en Jésus-Christ nous entraîne plus loin encore : Jésus « a offert sa vie pour nous », sa grâce nous porte à « offrir nous aussi notre vie pour nos frères » (1 Jn 3,16) ; « il n'est pas de plus grand amour... » (Jn 15,13).

Le don réalise l'union dans l'amour et suscite chez tous l'*action de grâces (2 Co 9,12-15). Le donateur remercie Dieu autant et plus que le bénéficiaire, car il sait que sa générosité même est une grâce (2 Co 8,1), un fruit de l'amour qui vient de Dieu (cf 1 Jn 3,14-18). Et c'est pourquoi, en définitive, « il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (Ac 20,35). *A V*

→ action de grâces — amour I NT 1 ; II NT 2 — aumône — bénédiction — charismes — Dieu NT V — Esprit de Dieu AT I 3 ; NT III — grâce — héritage — justification II 3 — pain — prédestiner 4 — prémices — présence de Dieu AT III 2 ; NT I — promesses — richesse — royaume NT II 3 — sacrifice — sagesse AT III 4 — terre AT II 2.

DOUCEUR

« Mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur » (Mt 11,29). Jésus, qui parle ainsi, est la révélation suprême de la douceur de Dieu (Mt 12,18ss) ; il est la source de la nôtre, quand il proclame : « Bienheureux les doux » (Mt 5,4).

1. *La douceur de Dieu.* — L'AT chante l'immense et clémente bonté de Dieu (Ps 31,20; 86,5), manifestée dans son gouvernement de l'univers (Sg 8, 1; 15,1), et nous invite à la *goûter (Ps 34,9). Plus douces que le miel sont la parole de Dieu, sa loi (Ps 119,103; 19,11; Ez 3,3), la connaissance de sa sagesse (Pr 24,13; Si 24,20) et la fidélité à sa loi (Si 23,27). Dieu nourrit son peuple d'un *pain qui satisfait tous les goûts ; il révèle ainsi sa douceur (Sg 16,20s), douceur qu'il fait goûter au peuple dont il est l'époux bien-aimé (Ct 2,3), douceur que le Seigneur Jésus achève de nous révéler (Tt 3,4) et de nous faire goûter (1 P 2,3).

2. *Douceur et *humilité.* — Moïse est le modèle de la vraie douceur, *vertu qui n'est pas faiblesse, mais humble soumission à Dieu, fondée sur la foi en son amour (Nb 12,3; Si 45,4; 1,27; cf Ga 5, 22s). Cette humble douceur caractérise le « *reste » que Dieu sauvera, et le Roi qui donnera la paix à toutes les nations (So 3,12; Za 9,9s = Mt 21,5).

Ces doux, soumis à sa Parole (Jc 1,20ss), Dieu les dirige (Ps 25,9), les soutient (Ps 147,6), les sauve (Ps 76,10), leur donne le trône des puissants (Si 10,14) et les fait jouir de la paix en sa terre (Ps 37,11 = Mt 5,4).

3. *Douceur et charité.* — Celui qui est docile à Dieu est doux envers les hommes, spécialement envers les pauvres (Si 4,8). La douceur est le fruit de l'Esprit (Ga 5,23) et le signe de la présence de la Sagesse d'en-haut (Jc 3,13.17). Sous son double aspect de calme mansuétude (gr. *praütès*) et d'indulgente modération (gr. *épieikeia*), la douceur caractérise le Christ (2 Co 10,1), ses disciples (Ga 6,1; Col 3,12; Ep 4,2) et leurs pasteurs (1 Tm 6,11; 2 Tm 2,25). Elle est la parure des femmes chrétiennes (1 P 3,4) et fait le bonheur de leurs foyers (Si 36,23). Le vrai chrétien, même dans la persécution (1 P 3,16), montre à tous une douceur sereine (Tt 3,2; Ph 4,5) ; il atteste ainsi que le « joug du Seigneur est doux » (Mt 11,30), étant celui de l'amour. *CS & MFL*

→ goûter — humilité — patience — pauvres AT III ; NT I — vertus & vices 3 — violence II.

DOULEUR → consolation — souffrance — tristesse.

DOUTE → confiance — incrédulité — péché I 1.

DOUZE → Apôtres I — Église III 2 — élection NT II 1 — Israël AT 1 b — nombres I 1, II 1.

DOXOLOGIE → bénédiction III 5, IV o 1 — confession AT 1 ; NT 1 — gloire V — louange.

DRAGON → animaux — bêtes & Bête — mer 2 — persécution I 4 a — Satan.

DROIT

Le droit comporte deux pôles, l'un collectif, l'autre individuel. Il est à la fois l'ordre qui régit l'ensemble des relations humaines à l'intérieur d'une communauté, et la reconnaissance assurée à chaque individu de possibilités déterminées. Toute communauté possède son droit propre, caractérisé par la façon dont elle définit et garantit les droits personnels de ses membres. Non seulement la communauté d'Israël possède le sien, mais elle en est fière et le considère comme l'une des faveurs les plus précieuses qu'elle ait reçues de Dieu (Dt 4,6ss).

AT

Sans recouvrir exactement tous les sens de notre mot *droit*, l'hébreu *mišpaṭ* répond assez bien à ses traits fondamentaux.

1. *Le droit imposé par l'*autorité.* — Le *mišpaṭ* est la décision promulguée par celui qui a pouvoir de prononcer le *jugement, c'est-à-dire le détenteur reconnu de l'autorité. Au pluriel, le mot est fréquemment associé à tous ceux qui désignent les ordres, les commandements, les prescriptions, les décrets..., dans un langage juridique soucieux de préciser les diverses formes du pouvoir. Tout naturellement, ce vocabulaire devient celui de la *loi de Dieu, du moment qu'en vertu de l'*alliance toute l'existence d'Israël se trouve saisie par la *volonté divine. Pratiquement, les *mišpaṭim* donnés par Dieu à son peuple constituent le droit d'Israël. On peut le dire sacré, parce qu'il exprime la volonté du Dieu saint, mais il déborde de toutes parts le sacral, la zone proprement cultuelle, pour englober l'existence entière.

2. *Droit et *justice.* — Cette omniprésence de la volonté divine dans le droit d'Israël ne paraissait pas exceptionnelle dans l'ancien Orient. Mais ce qui faisait la fierté du peuple et portait la marque du vrai Dieu, c'est qu'aucune des grandes nations qui régnaient sur le monde n'avait reçu de ses dieux un droit aussi juste que celui de Yahweh (Dt 4,6ss). A travers toute la Bible, l'association *droit et justice* marque une exigence permanente de la conscience. C'est la prédication des prophètes (Am 5,7.24; 6,12...; Is 5,7.16...; Jr 4,2; 9,23...) ; c'est la leçon des sages (Pr 2,9) ; c'est un trait majeur de l'espérance messianique (Is 1,27; 11, 5; 28,17...). Or le premier à réaliser cet idéal est Dieu lui-même (Ps 19,10; 89,15; 119,7...). « Celui qui fixe le droit de toute la terre ne saurait violer le droit » (Gn 18,25).

3. *Le droit du pauvre.* — La liaison droit-justice nous paraît naturelle. Que serait un droit qui ferait fi de la justice ? Une justice qui n'assurerait pas le droit ? Mais la force et l'originalité de cette liaison dans la Bible tiennent au caractère concret et personnel qu'y revêtent le droit et la justice. La justice ne consiste pas à respecter une norme, si parfaite soit-elle, ni même seulement à assurer l'égalité des chances et à traiter chacun selon ses mérites. Elle doit découvrir le besoin vrai de chacun, l'attention exacte qu'il lui faut pour trouver sa place parmi les hommes. Ce besoin essentiel, plus nécessaire que le pain, est ce qui fonde le droit, et la justice manque à elle-même tant qu'elle n'a pas répondu à cet appel. Ce droit concerne donc d'abord ceux qui sont hors d'état de se tirer d'affaire, les *pauvres, les affligés (Ex 23,6; Is 10,2; Jr 5,28; Jb 36,6.17). Même Israël coupable retrouve, dans son malheur, ce droit de la misère (Is 40,27; 49,4).

NT

L'horizon du NT est assez différent. Si la justice y tient encore une large place, la notion même de droit semble s'effacer : peut-être parce que le peuple de Dieu n'est plus un peuple politique, socialement structuré en nation. Même l'Épître de Jacques, proche pourtant des prophètes et attentive aux pauvres, n'évoque pas leur droit. Le seul texte du NT qui s'appuie sur le *mišpaṭ* est une formule où le Christ définit en trois mots « les points les plus graves de la Loi, le droit (*krisis* = *mišpaṭ*), la bonté (*eleos*) et la fidélité (*pistis*) » (Mt 23,23; cf Mi 6,8). Preuve que Jésus donne toute sa valeur à l'insistance de l'AT sur le droit, mais aussi que le mot appartient plus à l'AT qu'au NT.

Cet effacement vient de ce que les problèmes de justice sociale étaient moins aigus dans l'Église naissante qu'au temps des prophètes ; il vient aussi de l'importance accrue donnée aux attitudes intérieures, d'où naissent les comportements pratiques ; il vient surtout de ce que le

droit lui-même, fût-il aussi profondément personnel que celui de l'AT, se trouve transformé par l'Évangile. Sa règle d'or prescrit en effet : « Tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux » (Mt 7,12). Le commandement propre de Jésus est : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 13,34). Rien là qui abolisse ou diminue l'attention au droit de chacun réclamé par l'AT. Mais une inspiration nouvelle, l'appel à s'identifier à l'autre, un souci de partage et de communion jusqu'au sacrifice total. Seul l'amour fonde en définitive le droit. *JG*

→ autorité — jugement — justice — justification — libération/liberté II 1.2 — Loi — mariage AT II 4 — pauvres AT II — procès.

DROITE

La droite, c'est la main droite, symbole de puissance, ou la place de droite, symbole de faveur.

1. *La main droite.* — Elle n'est pas seulement la plus habile des deux, mais la plus forte, la main qui tient l'épée. Elle est donc symbole de la *puissance de Dieu qui s'illustre par les hauts faits de sa droite, frappe avec elle l'ennemi et délivre son peuple (Ex 15,6; Ps 20,7; 21,9). Ainsi, après sa mort, Jésus a été « exalté par la droite de Dieu » (Ac 2,33), selon l'annonce du psalmiste (Ps 118,16).

2. *La place de droite.* — La main droite protège ceux qui sont à cette place ; la droite de Dieu, c'est le lieu où ses amis goûteront des délices éternelles (Ps 16,11), le lieu où le Messie trônera près de lui (Ps 110,1). Ainsi, selon une autre traduction de Ac 2,33, Jésus a été « exalté à la droite de Dieu ». Il devient l'instrument de la main puissante de Dieu, le « fils de la droite » (Ps 80, 16.18), comme le roi d'Israël que Dieu confirmait de sa *force (cf Gn 35,18 : Benjamin = fils de la droite). Jésus confirme et réalise ces promesses de l'ancienne Alliance. Lorsqu'il viendra juger en Roi tout l'univers, le Fils de l'Homme mettra à sa droite les *bénis de son Père (Mt 25,31-34). Lui-même affirme qu'on le verra siéger à la droite de la Puissance, selon l'annonce du Ps 110 (Mt 26, 64) ; et, avant l'heure où ses ennemis le verront apparaître en Juge à cette place, Étienne l'y voit debout comme un *témoin (Ac 7,55). *JBB*

→ bras & main — Jésus-Christ II 1 a — puissance.

DROITURE → justice — simple 2 — vérité AT 1.2 ; NT 1.

DUPLICITÉ → cœur I — hypocrite — lèvres 1 — mensonge — simple 2.

EAU

L'eau est d'abord source et puissance de vie : sans elle la terre n'est qu'un *désert aride, pays de la faim et de la soif, où hommes et bêtes sont voués à la mort. Il y a pourtant aussi des eaux de *mort : l'inondation dévastatrice qui bouleverse la terre et engloutit les vivants. L'eau enfin, dans les ablutions cultuelles qui transpose un usage de la vie domestique, *purifie les personnes et les choses des souillures contractées au cours des rencontres quotidiennes. Ainsi l'eau, tour à tour vivifiante ou redoutable, toujours purifiante, est intimement mêlée à la vie humaine et à l'histoire du peuple de l'Alliance.

I. La créature de Dieu

Dieu, maître de l'univers, dispense l'eau à sa volonté, et tient donc en sa puissance les destinées de l'homme. Les Israélites, gardant la représentation de l'ancienne cosmogonie babylonienne, répartissent les eaux en deux masses distinctes. Les « eaux d'en haut » sont retenues par le firmament, conçu comme une surface solide (Gn 1,7; Ps 148,4; Dn 3,60; cf Ap 4,6). Des vannes, en s'ouvrant, leur permettent de tomber sur la terre sous forme de pluie (Gn 7,11; 8,2; Is 24,18; Ml 3,10), ou de rosée qui se dépose la nuit sur la verdure (Jb 29,19; Ct 5,2; Ex 16,13). Quant aux sources et aux rivières, elles proviennent non de la pluie, mais d'une immense réserve d'eau sur laquelle repose la terre : les « eaux d'en bas », l'abîme (Gn 7,11; Dt 8,7; 33,13; Ez 31,4).

Dieu, qui a institué cet ordre, est le maître des eaux. Il les retient ou les relâche à son gré, celles d'en haut comme celles d'en bas, provoquant ainsi la sécheresse ou l'inondation (Jb 12,15). « Il répand la pluie sur la terre » (Jb 5,10; Ps 104,10-16), cette pluie qui vient de Dieu et non des hommes (Mi 5,6; cf Jb 38,22-28). Il lui a « imposé des lois » (Jb 28,26). Il veille à ce qu'elle tombe régulièrement, « en son temps » (Lv 26,4; Dt 28,12) : si elle venait trop tard (en janvier), les semailles seraient compromises, comme les récoltes si elle cessait trop tôt, « à trois mois de la moisson » (Am 4,7). En revanche, lorsque Dieu daigne les accorder aux hommes, pluies d'automne et de printemps (Dt 11,14; Jr 5,24) assurent la prospérité du pays (Is 30,23ss).

Dieu dispose également de l'abîme selon sa volonté (Ps 135,6; Pr 3,19s). S'il l'assèche, il tarit les sources et les fleuves (Am 7,4; Is 44,27; Ez 31,15), provoquant la désolation. S'il ouvre les « vannes » de l'abîme, les fleuves coulent et font prospérer la végétation sur leurs rives (Nb 24,6; Ps 1,3; Ez 19,10), surtout lorsque les pluies ont été rares (Ez 17,8). Dans les régions désertiques, les sources et les puits sont les seuls points d'eau qui permettent d'abreuver bêtes et gens (Gn 16,14; Ex 15,23.27) ; ils représentent un capital de vie que l'on se dispute âprement (Gn 21,25; 26,20s; Jos 15,19).

Le psaume 104 résume à merveille la maîtrise de Dieu sur les eaux : c'est lui qui a créé les eaux d'en haut (Ps 104,3) comme celles de l'abîme (v. 6) ; c'est lui qui règle le débit de leur cours (v. 7s), qui les retient afin qu'elles ne submergent pas le pays (v. 9), qui fait jaillir les sources (v. 10) et descendre la pluie (v. 13), grâce auxquelles la prospérité se répand sur la terre et apporte la joie au cœur de l'homme (vv. 11-18).

II. Les eaux dans l'histoire du peuple de Dieu

1. *Eaux et *rétribution temporelle.* — Si Dieu accorde ou refuse les eaux selon sa volonté, il n'agit pas cependant de façon arbitraire, mais d'après le comportement de son peuple. Selon que le peuple reste fidèle ou non à l'Alliance, Dieu accorde ou refuse les eaux. Si les Israélites vivent selon la Loi divine, *obéissant à la voix de Dieu, Dieu ouvre les cieux pour donner la pluie en son temps (Lv 26,3ss.10; Dt 28,1.12). L'eau est donc l'effet et le signe de la *bénédiction de Dieu envers ceux qui le servent fidèlement (Gn 27,28; Ps 133, 3). En revanche, si Israël est infidèle, Dieu le *châtie en lui faisant « un ciel de fer et une terre d'airain » (Lv 26,19; Dt 28,23), afin qu'il comprenne et se *convertisse (Am 4,7). La sécheresse est donc un effet de la *malédiction divine envers les *impies (Is 5,13; 19,5ss; Ez 4,16s; 31,15), comme celle qui dévasta le pays sous Achab, Israël ayant « abandonné Dieu pour suivre les Baals » (1 R 18,18).

2. *Les eaux terrifiantes.* — L'eau n'est pas seulement une puissance de vie. Les eaux de la *mer évoquent, par leur agitation perpétuelle, l'inquiétude démoniaque, et, par leur amertume, la désolation du shéol. La crue subite des oueds, emportant au moment de l'*orage la terre et les vivants (Jb 12,15; 40,23), symbolise le malheur qui s'apprête à fondre sur l'homme à l'improviste (Ps 124), les intrigues que tissent contre le juste ses *ennemis (Ps 18,5s.17; 42,8; 71,20; 144,7) ; par leurs machinations, ils s'efforcent de l'entraîner jusqu'au fond même de l'abîme (Ps 35,25; 69,2s). Or, si Dieu sait protéger le juste de ces flots dévastateurs (Ps 32,6; cf Ct 8,6s), il peut également les laisser déferler sur les impies, digne *châtiment d'une conduite contraire à l'amour du prochain (Jb 22,11). Chez les prophètes, le débordement dévastateur des grands fleuves symbolise la *puissance des empires qui vont submerger et détruire les petits peuples ; puissance de l'Assyrie comparée à l'Euphrate (Is 8,7) ou de l'Égypte comparée à son Nil (Jr 46,7s). Ce sont ces fleuves que Dieu va envoyer pour châtier aussi bien son peuple coupable de manquer de confiance en lui (Is 8,6ss) que les ennemis traditionnels d'Israël (Jr 47,1s).

Entre les mains du Créateur cependant, ce fléau brutal n'est pas aveugle : engloutissant un monde impie (2 P 2,5), le *déluge laisse subsister *Noé, le juste (Sg 10,4). De même, les flots de la mer Rouge font un tri entre le peuple de Dieu et celui des idoles (Sg 10,18s). Les eaux terrifiantes anticipent donc le *jugement définitif par le feu (2 P 3,5ss; cf Ps 29,10; Lc 3,16s), elles laissent après leur passage une terre nouvelle (Gn 8,11).

3. *Les eaux purifiantes.* — Le thème des eaux de la colère rejoint un autre aspect de l'eau bienfaisante : celle-ci n'est pas seulement puissance de vie, mais aussi ce qui lave, fait disparaître les souillures (cf Ez 16,4-9; 23,40). Un des rites élémentaires de l'*hospitalité était de laver les pieds d'un hôte pour en enlever la poussière de la route (Gn 18,4; 19,2; cf Lc 7,44; 1 Tm 5,10) ; et, à la veille de sa mort, Jésus voulut accomplir lui-même cette tâche de serviteur en signe exemplaire d'humilité et de charité chrétienne (Jn 13,2-15).

Moyen de propreté physique, l'eau est souvent symbole de pureté morale. On se lave les mains pour signifier qu'elles sont innocentes et n'ont pas perpétré le mal (Ps 26,6; cf Mt 27,24). Le pécheur qui abandonne ses péchés et se convertit est comme un homme souillé qui se lave (Is 1,16) ; de même, Dieu « lave » le pécheur à qui il *pardonne ses fautes (Ps 51,4). Par le déluge, Dieu a « purifié » la terre en exterminant les impies (cf 1 P 3,20s).

Le rituel juif prévoyait de nombreuses *purifications par l'eau : le Grand Prêtre devait se laver pour se préparer à son investiture (Ex 29, 4; 40,12) ou au grand jour de l'*Expiation (Lv 16, 4.24) ; des ablutions par l'eau étaient prescrites si l'on avait touché un cadavre (Lv 11,40; 17,15s), pour se purifier de la *lèpre (Lv 14,8s) ou de toute impureté sexuelle (Lv 15). Ces diverses purifications du corps devaient signifier la purification intérieure du *cœur, nécessaire à qui voulait s'approcher du Dieu trois fois *Saint. Mais elles étaient impuissantes à procurer efficacement la pureté de l'âme. Dans la nouvelle Alliance, le Christ instituera un nouveau mode de purification ; aux noces de Cana, il l'annonce de façon symbolique en changeant l'eau destinée aux purifications rituelles (Jn 2,6) en *vin, lequel symbolise, soit l'Esprit, soit la Parole purificatrice (Jn 15,3; cf 13,10).

III. Les eaux eschatologiques

1. Le thème de l'eau, enfin, tient une grande place *dans les perspectives de restauration* du Peuple

de Dieu. Après le rassemblement de tous les *dispersés, Dieu répandra en abondance les eaux purifiantes, qui laveront le cœur de l'homme pour lui permettre d'accomplir fidèlement toute la Loi de Yahweh (Ez 36,24-27). Il n'y aura donc plus de malédiction, plus de sécheresse : Dieu « donnera la pluie en son temps » (Ez 34,26), gage de prospérité (Ez 36,29s). Les semences germeront, assurant le pain en abondance ; les pâturages seront plantureux (Is 30,23s). Le peuple de Dieu sera conduit vers les sources bouillonnantes, *faim et soif disparaîtront à jamais (Jr 31,9; Is 49,10).

A la fin de l'exil à Babylone, le souvenir de l'Exode se mêle souvent à ces perspectives de restauration. Le retour sera en effet un nouvel *Exode, aux prodiges encore plus éclatants. Jadis Dieu, par la main de Moïse, avait fait jaillir l'eau du rocher pour étancher la soif de son peuple (Ex 17,1-7; Nb 20,1-13; Ps 78,16.20; 114,8; Is 48, 21). Désormais Dieu va renouveler ce prodige (Is 43,20), et avec une telle magnificence que le *désert sera changé en verger plantureux (Is 41, 17-20), le pays de la soif en sources (Is 35,6s).

*Jérusalem, terme de ce pèlerinage, possédera une source intarissable. Un fleuve sortira du *Temple pour s'écouler vers la mer Morte ; il répandra vie et santé tout au long de son cours, et les *arbres pousseront sur ses berges, doués d'une fécondité merveilleuse : ce sera le retour du bonheur *paradisiaque (Ez 47,1-12; cf Gn 2, 10-14). Le peuple de Dieu trouvera dans ces eaux la pureté (Za 13,1), la vie (Jl 4,18; Za 14,8), la sainteté (Ps 46,5).

2. Dans ces perspectives eschatologiques, l'eau revêt d'ordinaire une *valeur symbolique*. Israël en effet n'arrête pas son regard aux réalités matérielles, et le bonheur qu'il entrevoit n'est pas que prospérité charnelle. L'eau qu'Ézéchiel voit sortir du Temple symbolise la puissance vivifiante de Dieu, qui va se répandre aux temps messianiques et permettre aux hommes de porter du fruit en plénitude (Ez 47,12; Jr 17,8; Ps 1,3; Ez 19,10s). En Is 44,3ss, l'eau est le symbole de l'*Esprit de Dieu, capable de transformer un désert en verger florissant, et le peuple infidèle en véritable « Israël ». Ailleurs, la *Parole de Dieu est comparée à la pluie qui vient féconder la terre (Is 55,10s; cf Am 8,11s), et la doctrine que dispense la *Sagesse est une eau vivifiante (Is 55, 1; Si 15,3; 24,25-31). En bref, c'est Dieu qui est source de vie pour l'homme et lui donne la force de s'épanouir dans l'amour et la fidélité (Jr 2, 13; 17,8). Loin de Dieu, l'homme n'est qu'une terre aride et sans eau, vouée à la mort (Ps 143, 6) ; il soupire donc après Dieu comme la biche languit après l'eau vive (Ps 42,2s). Mais si Dieu est avec lui, il devient comme un jardin possédant en lui la source même qui le fait vivre (Is 58,11).

IV. Le Nouveau Testament

1. *Les eaux vivifiantes.* — Le Christ est venu apporter aux hommes les eaux vivifiantes promises par les Prophètes. Il est le *Rocher qui, frappé (cf Jn 19,34), laisse couler de son flanc les eaux capables de désaltérer le peuple en route vers la véritable Terre promise (1 Co 10,4; Jn 7, 38; cf Ex 17,1-7). Il est également le *Temple (cf Jn 2,19ss) d'où s'échappe le fleuve qui va arroser et vivifier la nouvelle *Jérusalem (Jn 7, 37s; Ap 22,1.17; Ez 47,1-12), nouveau *paradis. Ces eaux ne sont autres que l'*Esprit-Saint, puissance vivifiante du Dieu créateur (Jn 7,39). En Jn 4,10-14 cependant, l'eau semble plutôt symboliser la doctrine vivifiante apportée par le Christ-Sagesse (cf 4,25). De toute façon, lors de la consommation de toutes choses, l'eau vive sera le symbole du bonheur sans fin des élus, conduits vers les plantureux pâturages par l'*Agneau (Ap 7,17; 21,6; cf Is 25,8; 49,10).

2. *Les eaux baptismales.* — Le symbolisme de l'eau trouve sa pleine signification dans le *baptême chrétien. A l'origine, l'eau fut employée dans le baptême pour sa valeur purificatrice. Jean baptise dans l'eau « pour la rémission des péchés » (Mt 3,11 p), utilisant à cette fin l'eau du Jourdain qui, jadis, avait purifié Naaman de sa *lèpre (2 R 5,10-14). Le baptême cependant effectue la purification, non du corps, mais de l'âme, de la « *conscience » (1 P 3,21). Il est un bain qui nous lave de nos péchés (1 Co 6,11; Ep 5,26; He 10,22; Ac 22,16), en nous appliquant la vertu rédemptrice du *sang du Christ (He 9,13s; Ap 7,14; 22,14).

A ce symbolisme fondamental de l'eau baptismale, Paul en ajoute un autre : immersion et émersion du néophyte symbolisant son ensevelissement avec le Christ et sa résurrection spirituelle (Rm 6,3-11). Peut-être Paul voit-il ici, dans l'eau baptismale, une représentation de la *mer, habitacle des puissances maléfiques et symbole de mort, vaincue par le Christ comme jadis la mer Rouge par Yahweh (1 Co 10,1ss; cf Is 51,10). Enfin, en nous communiquant l'Esprit de Dieu, le baptême est aussi principe de *vie nouvelle. Il est

possible que le Christ y ait voulu faire allusion en effectuant plusieurs guérisons par le moyen de l'eau (Jn 9,6s; cf 5,1-8). Le baptême est alors conçu comme un « bain de régénération et de renouvellement en l'Esprit-Saint » (Tt 3,5; cf Jn 3,5). *MEB*

→ baptême — bénédiction II 1, III 4, IV 3 — déluge — Esprit de Dieu O — faim & soif — fruit II — mer — mort AT I 5 — pierre 3 — pur — rocher 2 — sang NT 4 — sel 1 — vie IV 2.

ÉCOUTER

La *révélation biblique est essentiellement *parole de Dieu à l'homme. Voilà pourquoi, tandis que dans les mystères grecs et la gnose orientale la relation de l'homme à Dieu est fondée avant tout sur la *vision, selon la Bible « la foi naît de l'audition » (Rm 10,17).

1. *L'homme doit écouter Dieu*

a) Écoutez, crie le prophète avec l'autorité de Dieu (Am 3,1; Jr 7,2). Écoutez, répète le sage, au nom de son expérience et de sa connaissance de la *Loi (Pr 1,8). Écoute, Israël, redit chaque jour le pieux Israélite pour se pénétrer de la *volonté de son Dieu (Dt 6,4; Mc 12,29). Écoutez, reprend à son tour Jésus lui-même, Parole de Dieu (Mc 4,3.9 p).

Or, selon le sens hébraïque du mot *vérité, écouter, accueillir la parole de Dieu, ce n'est pas seulement lui prêter une oreille attentive, c'est lui ouvrir son *cœur (Ac 16,14), c'est la mettre en pratique (Mt 7,24ss), c'est *obéir. Telle est l'obéissance de la *foi que requiert la prédication entendue (Rm 1,5; 10,14ss).

b) Mais l'homme ne veut pas écouter (Dt 18, 16.19), et c'est là son drame. Il est sourd aux appels de Dieu ; son oreille et son cœur sont incirconcis (Jr 6,10; 9,25; Ac 7,51). Voilà le péché des Juifs que rencontre Jésus : « Vous ne pouvez pas écouter ma parole... Qui est de Dieu entend les paroles de Dieu ; si vous n'entendez pas, c'est que vous n'êtes pas de Dieu » (Jn 8,43.47).

Seul Dieu peut en effet ouvrir l'oreille de son *disciple (Is 50,5; cf 1 S 9,15; Jb 36,10), la lui « creuser » pour qu'il obéisse (Ps 40,7s). Aussi, dans les temps messianiques, les sourds entendront, et les miracles de Jésus signifient qu'enfin le peuple sourd comprendra la parole de Dieu et lui obéira (Is 29,18; 35,5; 42,18ss; 43,8; Mt 11,5). C'est ce que la voix du ciel proclame aux disciples : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le » (Mt 17,5 p).

*Marie, habituée à garder fidèlement les paroles de Dieu en son cœur (Lc 2,19.51), a été béatifiée par son Fils Jésus, quand il a révélé le sens profond de sa maternité : « Heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent » (Lc 11,28).

2. *Dieu écoute l'homme.* — Dans sa *prière, l'homme demande à Dieu de l'écouter, c'est-à-dire de l'exaucer. Dieu n'écoute ni les injustes ni les pécheurs (Is 1,15; Mi 3,4; Jn 9,31). Mais il entend le pauvre, la veuve et l'orphelin, les humbles, les captifs (Ex 22,22-26; Ps 10,17; 102,21; Jc 5,4). Il écoute les justes, ceux qui sont pieux et font sa volonté (Ps 34,16.18; Jn 9,31; 1 P 3,12), ceux qui demandent selon sa *volonté (1 Jn 5,14s). Et, s'il le fait, c'est qu'il écoute « toujours » son Fils Jésus (Jn 11,41s), par lequel à jamais passe la prière du chrétien. *CA*

→ connaître AT 2 — disciple — foi AT I ; NT I 2 — obéissance — Parole de Dieu — suivre — Transfiguration 2 — vocation.

ÉCRITURE

I. Le prix de l'Écriture

A Babylone ou en Égypte, où le matériel pour écrire est cher et encombrant, où le système d'écriture est extrêmement compliqué, la science de l'écriture est le privilège d'une caste, celle des scribes, et passe pour une invention des dieux Nébo et Thot. Etre initié à son secret, c'est être admis à la zone mystérieuse où se fixent les destins du monde. Quelques rois d'Assyrie se feront gloire d'y avoir eu accès. De nos jours encore, en apprenant à écrire, l'enfant, et surtout l'adulte, franchissent un seuil.

En Palestine, entre le Sinaï et la Phénicie, là précisément où le génie de l'homme inventa l'alphabet, Israël trouve, dès sa naissance, une écriture à la portée de tous, qui fit prendre une avance décisive par rapport aux antiques cultures d'Égypte et de Mésopotamie, prisonnières de leurs écritures archaïques. Au temps de Gédéon, longtemps avant David, un jeune homme de Sukkot est capable de fournir par écrit une liste des anciens de sa petite ville (Jg 8,14). Dès les premiers temps,

l'écriture est sinon répandue, du moins connue en Israël et devient l'un des instruments essentiels de sa religion. Bien avant que Samuel consigne par écrit « le droit de la royauté » (1 S 10,25), il n'est pas anachronique que Josué ait pu écrire les clauses de l'alliance de Sichem (Jos 24,26), ou Moïse les lois du Sinaï (Ex 24,4) et le souvenir de la victoire sur Amalec (17,14).

II. Le poids de l'écrit

« Ce que j'ai écrit est écrit » (Jn 19,22), répond Pilate aux grands-prêtres venus se plaindre de l'inscription fixée à la croix de Jésus. Le Romain, les Juifs et l'évangéliste sont d'accord pour voir dans cet écriteau un signe : il y a dans la chose écrite quelque chose d'irrévocable ; elle est une expression solennelle et définitive de la *parole, aussi se prête-t-elle naturellement à exprimer le caractère infaillible et intangible de la Parole divine, celle qui demeure à jamais (Ps 119,89). Malheur à qui l'altère ! (Ap 22,18s). Fou, qui s'imagine la rendre vaine en la détruisant ! (cf Jr 36,23).

Si le rite des « eaux amères » (Nb 5,23), malgré le progrès qu'il constitue par rapport aux ordalies primitives, suppose encore une pensée archaïque, l'inscription des paroles divines prescrite sur le linteau des portes de chaque maison (Dt 6,9; 11, 20), sur le rouleau confié au roi à son avènement (17,18), sur le diadème du Grand Prêtre (Ex 39, 30) exprime d'une façon très pure la souveraineté sur Israël de la parole de Yahweh, l'exigence irrévocable de sa *volonté.

Il est tout naturel que les *prophètes confient à l'écriture le texte de leurs oracles. Forme solennelle et irrévocable de la parole, l'écrit est constamment utilisé en Orient par ceux qui prétendent fixer le destin. De même qu'ils ont conscience de recevoir la Parole de Yahweh, les prophètes d'Israël attestent que, s'ils la confient à l'écriture, c'est encore sur l'ordre de Dieu (Is 8,1; Jr 36,1-4; Ha 2,2; Ap 14,13; 19,9) afin que ce *témoignage scellé publiquement (Is 8,16) atteste, quand se produiront les événements, que seul Yahweh les avait jadis révélés (Is 41,26). Ainsi l'écriture rend-elle témoignage à la *fidélité de Dieu.

III. Les Saintes Écritures

Expression permanente et officielle de l'action de Dieu, de ses exigences et de ses promesses, la transcription de la Parole divine est sacrée comme elle : les Écritures d'Israël sont « les Saintes Écritures ». Le mot ne se trouve pas encore dans l'AT, mais déjà les tables de pierre contenant l'essentiel de la Loi (Ex 24,12) sont considérées comme « écrites du doigt de Dieu » (31,18), chargées de sa *sainteté.

Le NT emploie à l'occasion l'expression rabbinique, « les Saintes Écritures » (Rm 1,2; cf « les Saintes Lettres », 2 Tm 3,15), mais parle généralement des Écritures ou encore de l'Écriture au singulier, soit pour alléguer ou viser un texte précis (Mc 12,10; Lc 4,21), soit même pour désigner l'ensemble de l'AT (Jn 2,22; 10,35; Ac 8,32; Ga 3,22). Ainsi s'exprime la conscience vive de l'unité profonde des divers écrits de l'AT, que traduira, de façon plus suggestive encore, le nom chrétien traditionnel de « Bible » pour désigner le recueil des *livres saints. Mais la formule la plus fréquente est le simple « Il est écrit », où le passif désigne Dieu sans le nommer et qui affirme ainsi à la fois la sainteté inaccessible de Dieu, l'infaillible certitude de son regard et l'inébranlable fidélité de ses *promesses.

IV. L'accomplissement des Écritures

« Il faut que s'*accomplisse tout ce qui est écrit de moi » (Lc 24,44) ; il faut que s'accomplissent les Écritures (cf Mt 26,54). Dieu ne parle pas en vain (Ez 6,10) et son Écriture « ne peut être abolie » (Jn 10,35). Jésus, que l'on voit une seule fois en train d'écrire, — sur le sable (Jn 8, 6), — n'a point laissé d'écrit, mais il a solennellement consacré la valeur de l'Écriture jusqu'au signe graphique le plus menu : « un seul accent » (Mt 5,18), et défini sa signification : elle ne peut s'effacer, elle demeure.

Mais elle ne peut demeurer qu'en s'accomplissant ; il y a dans l'Écriture la permanence vivante de la Parole éternelle de Dieu, mais il peut y avoir aussi la survivance de conditions anciennes destinées à passer ; il y a un *Esprit qui vivifie, et une lettre qui tue (2 Co 3,6). C'est le Christ qui fait passer de la lettre à l'Esprit (3,14) ; c'est en reconnaissant le Christ à travers les Écritures d'Israël qu'on y puise la vie éternelle (Jn 5,39), et ceux qui refusent de croire aux paroles de Jésus démontrent par là que, s'ils mettent leur espoir en Moïse et leur fierté dans ses écrits, ils ne le croient pas et ne le prennent pas au sérieux (5, 45ss).

V. La loi écrite dans les cœurs

La Nouvelle Alliance n'est plus celle de la lettre, mais celle de l'Esprit (2 Co 3,6) ; la *loi nouvelle est « inscrite dans les cœurs » du peuple nouveau (Jr 31,33) qui n'a plus besoin d'être *enseigné par un texte imposé de l'extérieur (Ez 36,27; Is 54, 13; Jn 6,45). Néanmoins le NT comporte encore des écrits auxquels très tôt l'Église reconnut la même autorité et donna le même nom qu'aux Écritures (cf 2 P 3,16), y retrouvant la même Parole de Dieu (cf Lc 1,2) et le même Esprit. Non seulement en effet ces écrits sont dans la ligne des Écritures d'Israël, mais ils en éclairent le sens et la portée. Sans elles, les écrits du NT seraient inintelligibles, ils parleraient un langage dont nul n'aurait la clef ; mais sans eux les livres juifs ne contiendraient que des mythes : une loi divine restée lettre morte, une promesse incapable de répondre à l'espoir qu'elle soulève, une aventure sans issue.

Il y a encore des Écritures dans la Nouvelle Alliance : en effet, le temps n'est pas encore aboli, il faut fixer dans la *mémoire des *générations le souvenir de ce qu'est Jésus-Christ et de ce qu'il fait. Mais les Écritures ne sont plus pour le chrétien un livre qu'il déchiffre page par page, elles sont le *livre totalement déployé, toutes les pages embrassées d'un seul regard et livrant leur mystère, le Christ, Alpha et Oméga, commencement et fin de toute écriture. *MLR & JG*

→ accomplir — Évangile IV 2 b — livre I — mémoire 1 b — prophète NT I — Révélation AT I 3 — tradition.

ÉDEN → création AT II 1 — paradis.

ÉDIFIER

Les thèmes de la construction, du bâtiment qu'on édifie tiennent une grande place dans la Bible, livre d'un *peuple qui se construit et bâtit ses *maisons, ses *cités, son *Temple. Bâtir est un désir naturel de l'homme, Dieu en fera l'un des axes de son *dessein de salut.

I. L'édification de l'ancien Israël

1. *Édifier une famille et bâtir un édifice.* — Le verbe hébreu *banah* désigne d'abord la construction d'édifices matériels, un autel (Gn 8,20), une maison (33,17), une ville (4,17), et Dieu ne condamne pas ces entreprises, à condition qu'elles ne soient pas, comme à *Babel, destinées à dresser l'homme contre lui (Gn 11,1-9). La présence divine est indispensable pour que l'œuvre ne soit pas vouée à l'échec (Ps 127,1). Les constructions « païennes » n'ont pas de poids devant Dieu, et il les détruira quand il le voudra, aussi belles et solides qu'elles puissent paraître (Am 3,13ss; So 2,4ss; Za 9,3ss).

Édifier se dit d'une famille comme d'une bâtisse : Dieu édifie la femme avec la côte d'Adam (Gn 2, 22) ; une mère est « édifiée » par les enfants qu'elle met au monde (16,2; 30,3). Mais celui qui opère cette édification, c'est Dieu (1 R 11,38). De la personne à la famille, à la tribu et au peuple, surtout par le concept de *maison, le passage est facile et naturel. Là encore, c'est Dieu qui agit, pour édifier la dynastie de *David (2 S 7,11), la maison ou le peuple d'*Israël (Jr 12,16; 24,6; 31,4).

2. *Construire et détruire.* — En *bénissant « l'œuvre des mains de l'homme » (Dt 14,29; 15,10), Dieu lui donne son achèvement et sa solidité, il l' « édifie ». Mais si l'homme oublie Dieu, celui-ci détruira l'ouvrage édifié sans lui (Jr 24,6; 42,10). L'anéantissement des personnes, des habitations, des villes et des peuples sera le témoignage de son *châtiment. Jérémie, le prophète de cette destruction, est envoyé « pour détruire et arracher, pour bâtir et planter » (Jr 1,10).

Mais Dieu qui est fidèle et qui bâtit (cf le nom propre *Yibneya*, « Yahweh bâtit », 1 Ch 9,8), ne détruit pas totalement et sans appel. Lors même qu'il déverse sur toute grandeur humaine (Is 2, 11) le flot destructeur de sa *colère (Is 28,18; 30, 28), il continue toujours à faire œuvre constructrice (Is 44,26; 58,12). La hutte de David abattue sera rebâtie (Am 9,11), le peuple reviendra d'exil et rebâtira ses villes (Jr 30,4.18), *Jérusalem et le *Temple seront restaurés (Ag 1,8; Za 6,13; Jr 31, 38). Les mêmes images dépeignent les reconstructions matérielles et la restauration du peuple, les maisons qui montent et la population qui afflue (Is 49,19-21; Jr 30,18s).

II. Le fondement nouveau

Le nouvel édifice, le *peuple *nouveau, est bien la suite de l'ancien, d'Israël et de ses institutions, mais il ne repose pas sur lui. Il est fondé sur l'élément essentiel, la *pierre que Dieu destinait à être le faîte et le couronnement de toute l'œuvre bâtie par Dieu en Israël (Is 28,16; Za 4,7). Mais les ouvriers chargés de l'ouvrage ont rejeté cette pierre qui les gênait (cf Ps 118,22; Mt 21,41s p). La merveille est que cette pierre de rebut était à elle seule riche de toute la première construction, en sorte que, en la posant à la base du nouvel édifice (Ps 118,22), Dieu reprend et achève toute l'œuvre antérieure. A cause de la mauvaise volonté des ouvriers, Dieu en personne bâtit « à nos yeux une œuvre admirable », un chef-d'œuvre inimaginable. La pierre angulaire rejetée et devenue « la tête de l'angle » (1 P 2,7), « le seul fondement » possible (1 Co 3,11), c'est *Jésus-Christ (Ac 4,11).

Jésus-Christ est également le nouveau *Temple. Après Jérémie (cf Jr 7,12-15), Jésus prophétise la destruction de l'édifice magnifique, orgueil d'Israël, devenu « une caverne de voleurs » (Jr 7,11; Mt 21,12) et la restauration, — en trois jours, c'est-à-dire en un rien de temps, — d'un autre temple, son propre corps ; et l'artisan de cette construction, ce sera lui (Jn 2,19-22).

III. L'édification du Corps du Christ

1. *Je bâtirai mon Église.* — Pierre d'angle et temple saint, Jésus n'est pas seulement l'édifice nouveau, il en est aussi le bâtisseur. L'édifice est son œuvre, c'est « son Église » (Mt 16,18), il en choisit les matériaux et les met en place ; ainsi met-il *Pierre à la base. Et, dans sa gloire, « c'est lui encore qui donne » à chacun sa place et son ministère, qui donne à tous les éléments de l'édifice « concorde et cohésion » et construit ainsi son propre *Corps dans la charité (Ep 4,11-16).

2. *Ceux qui bâtissent.* — Ce sont d'abord ceux que le Christ a posés comme « fondations » : les *Apôtres (Ep 2,20). Ils sont à la fois « fondations » et « fondateurs » des *Églises auxquelles ils donnent naissance. De même que, pour Jérémie, édifier appartenait au ministère prophétique (Jr 1,10; 24, 6), de même édifier est pour Paul le propre du *charisme apostolique (2 Co 10,8; 12,19; 13,10). « Coopérateurs de Dieu » (1 Co 3,9), les Apôtres ont à planter (3,6), à « poser le fondement » qui est Jésus-Christ (3,10s).

3. *Le Corps qui se construit.* — Sous l'action de la Tête, le Christ, le Corps tout entier « se construit lui-même » (Ep 4,15s) en toutes ses parties. Non seulement le ministère d'édifier l'Église s'étend aux « prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs » (Ep 4,11), chargés de *responsabilités déterminées ; mais tous les « *saints », qui sont « le champ et l'édification de Dieu » (1 Co 3,9), ont à prendre une part active à cette édification. C'est une *œuvre commune et mutuelle, chacun édifiant l'autre, lui donnant sa pleine valeur dans l'édifice ,et recevant de l'autre aide et force (Rm 14,19; 15,2; 1 Th 5,11; Jude 20) ; c'est un devoir capital, et un critère essentiel dans le discernement des *charismes : les plus précieux sont ceux qui édifient l'assemblée (1 Co 14,12). Édifier ses frères, c'est édifier l'Église, à condition, bien entendu, de demeurer « enracinés et édifiés » dans le Christ et sa tradition authentique (Col 2, 6s) : le *feu éprouvera au dernier *Jour la qualité des matériaux employés (1 Co 3,10-15).

4. *L'édifice nouveau,* c'est la Cité Sainte, *Jérusalem nouvelle (Ap 21,2). Il descend du *ciel, de chez Dieu, car plus rien ne s'y retrouve de ce que produit le péché : ni mort, ni pleur, ni cri, ni peine, et il est tout entier l'œuvre de Dieu (Ap 21,4). Néanmoins « il repose sur douze assises portant chacune le nom de l'un des douze Apôtres de l'Agneau » (21,14), et « sur ses portes sont inscrits les noms des douze tribus d'Israël » (21,12). C'est donc bien l'édifice fondé par Jésus-Christ et confié par lui à ses Apôtres, c'est l'Église édifiée par le labeur de tous ses saints. C'est en effet l'Épouse ; et sa parure — « le lin d'une blancheur éclatante », mais aussi toutes les pierreries qui partout reflètent et se renvoient la lumière de la gloire divine (21,19-23) —, ce sont « les bonnes actions des fidèles » (19,8). Tout dans cet édifice est l'œuvre de Dieu, et il est tout entier construit par les saints. Tel est le mystère de la *grâce.

JMF & JG

→ croissance 2 d — exhorter — maison I 2 — œuvres NT II 3 — pierre 4 — Temple AT I 2.3 ; NT I.

ÉDUCATION

Le dessein de Dieu s'accomplit dans le *temps ; c'est par une lente maturation que le peuple élu atteindra sa stature définitive, la *perfection. S. Paul a comparé cette « économie » du salut à une éducation : l'enfant devient adulte. Israël a vécu sous la tutelle de la *Loi, comme un enfant dressé par un pédagogue, jusqu'à ce que vienne la *plénitude des temps ; alors Dieu envoya son propre Fils nous conférer l'adoption filiale : ainsi en témoigne le don de l'Esprit (Ga 4,1-7; 3,24s). L'éducation d'Israël n'est du reste pas terminée avec la venue du Christ : nous devons « constituer cet *Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (Ep 4,13). Depuis les origines jusqu'à la fin des temps, l'œuvre divine est d'éduquer le peuple élu.

Dominant par sa foi le déroulement de la pédagogie divine, le chrétien peut en marquer les étapes et en caractériser la nature. On pourrait rattacher à ce thème les indications éparses dans les notices connexes. L'*amour, dialogue entre deux personnes, est le fondement de toute éducation ; l'éducateur *enseigne, *révèle, *exhorte, *promet, *châtie, *rétribue, donne l'*exemple ; pour cela, il doit se montrer *fidèle à son dessein et *patient en vue du résultat cherché. Cependant il semble préférable de se lier et de se limiter au vocabulaire, fort restreint, de l'éducation. Le mot *mûsar* signifie à la fois instruction (don de la sagesse) et correction (réprimande, châtiment) ; il se rencontre dans les sapientiaux au sujet de l'éducation familiale, et chez les prophètes (et le Deutéronome) pour caractériser un comportement de Dieu. En traduisant ce mot par *paideia* (cf lat. *disciplina*), les Septante n'ont pas voulu assimiler l'éducation biblique à l'éducation de type hellénique. Pour celle-ci, un homme cherche à éveiller la personnalité d'un individu selon un horizon terrestre bien limité.

Dans la Bible, c'est Dieu, l'éducateur par excellence, qui cherche à obtenir de son peuple (et secondairement des individus) une *obéissance souple à la Loi ou dans la *foi, non seulement par des enseignements mais par des *épreuves ; si l'éducation que donnent les sages ou la famille semble profane, en réalité le contexte des livres sapientiaux montre qu'elle veut être seulement une expression de l'éducation divine (Pr 1,7; Si 1,1). Dieu est le modèle des éducateurs, et son œuvre d'éducation se réalise en trois étapes qui marquent comment l'éducateur s'intériorise de plus en plus profondément à celui qui est éduqué.

I. Dieu éduque son peuple

1. *Comme un père éduque son enfant :* la réflexion deutéronomique a ainsi caractérisé le comportement de Dieu libérant et constituant son peuple. « Comprends donc que Yahweh ton Dieu te corrigeait comme un père corrige son enfant » (Dt 8, 5). Le prédicateur se montre l'héritier des prophètes. Osée annonçait déjà : « Quand Israël était enfant, je l'aimai... A Éphraïm j'avais appris à marcher, en les prenant par les bras... je les menais avec de douces attaches, des liens d'amour... je me penchais sur lui et lui donnais à manger » (Os 11,1-4). Un tel amour se voit dans l'éducation de l'enfant trouvée au bord du chemin selon l'allégorie d'Ézéchiel (Ez 16). Ce n'est que déduction logique et imagée de la révélation fondamentale : « Ainsi parle Yahweh : Mon fils premier-né, c'est Israël » (Ex 4,22) .

Pour comprendre ce qui est mis sous ces mots, il importe de connaître le contexte culturel de l'éducation des enfants en Israël. Deux aspects la caractérisent : le but est la *sagesse, le moyen privilégié est la correction. Le maître doit enseigner à son *disciple sagesse, intelligence et « discipline » (Pr 23,23), ce dernier terme désignant proprement le fruit de l'éducation : c'est un savoir-faire (1,2), une manière de bien se comporter dans la vie, qu'il faut saisir et tenir (4,13; cf 5,23; 10, 17) ; pour parvenir à la vie, il faut appliquer son cœur à la « discipline » (23,12s; cf Si 21,21). Parents et maîtres ont vis-à-vis des enfants une *autorité que sanctionne la Loi (Ex 20,12) : il faut *écouter père et mère (Pr 23,22), sous peine de graves sanctions (30,17; Dt 21,18-21). L'éducation est un art difficile, car « la folie est ancrée au cœur de l'enfant » (Pr 22,15), la société est dépravée et entraîne au mal (1,10ss; 5,7-14; 6,20-35), si bien que les parents sont affligés de *soucis (Si 22,3-6; 42,9ss). Les remontrances sont donc nécessaires, le fouet davantage, car il ne requiert pas comme les premières des circonstances favorables : « Coups de fouet et correction, voilà en tout temps la sagesse » (Si 22,6; 30,1-13; Pr 23,13s). Telle est l'expérience de base qui permet de comprendre la manière éducatrice de Yahweh.

2. *L'éducation d'Israël par Yahweh* reflète en effet les deux aspects de la pédagogie familiale, instruction de la sagesse et correction, en les transposant en fonction du péché.

a) Les « leçons de Yahweh » à son peuple, ce sont les *signes accomplis au cœur de l'Égypte, les merveilles du désert, toute la grande œuvre de la *libération (Dt 11,2-7) ; Israël doit donc réfléchir sur l'*épreuve subie durant la marche à travers le *désert. Il a senti la *faim pour comprendre que « l'homme ne vit pas seulement de pain mais de tout ce qui sort de la bouche de Yahweh » ; par cette expérience de dépendance quotidienne, Israël devait apprendre à reconnaître la sollicitude de Yahweh son père : son *vêtement ne s'est pas usé, son pied n'a pas enflé au cours de ces quarante ans (Dt 8,2-6) ; cette épreuve était destinée à révéler le fond du cœur d'Israël, à instaurer un dialogue avec Yahweh. A côté de cela, la *Loi est elle aussi présentée comme une volonté d'éducation : « Du ciel, Il t'a fait entendre sa voix pour t'instruire » (Dt 4,36) ; non seulement pour exprimer sous forme de commandements objectifs la *volonté divine, mais pour reconnaître que Dieu t'a aimé (4,37s) et qu'il veut te donner « bonheur et longue vie sur une *terre donnée à jamais » (4,40). En bon éducateur, Yahweh promet de *rétribuer l'observation de la Loi. Enfin, comme l'épreuve, la Loi doit signifier la présence de la parole même de l'éducateur : la *Parole n'est pas dans les cieux lointains, ni au-delà des mers, mais « tout près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur » (30,11-14).

b) La correction, qui peut aller de la menace au *châtiment en passant par la réprimande, doit assurer l'efficacité des « leçons de Yahweh », car le péché a fait d'Israël un peuple à la nuque raide, tout comme la folie est ancrée au cœur de l'enfant. Yahweh saisit donc par la main un prophète, qui se détournera de la route suivie par le peuple (Is 8,11) et qui deviendra sa propre bouche, ne cessant de rappeler matin et soir avec une *patience inlassable la volonté et l'amour de Dieu. Osée montre le caractère éducatif des châtiments envoyés par Yahweh (Os 7,12; 10,10), faisant allusion aux tentatives infructueuses de l'Époux qui cherche ainsi à ramener l'infidèle (2,4-15; cf Am 4,6-11). Jérémie y revient sans cesse : « Laisse-toi avertir, Jérusalem » (Jr 6,8). Hélas ! c'est en vain : les fils rebelles n'accueillent pas la leçon, refusent de se laisser instruire (2, 30; 7,28; So 3,2.7), « ils se sont fait un front plus dur que le roc » (Jr 5,3). Alors la correction devient punition, qui tombe dru (Lv 26,18.23s.28), mais selon une juste mesure et non sous le coup de la *colère qui tue (Jr 10,24; 30,11; 46,28; cf Ps 6, 2; 38,2), et la *conversion peut s'ensuivre. Israël doit reconnaître : « Tu m'as corrigé, j'ai subi la correction comme un jeune taureau non dressé », et sa contrition s'achève en prière : « Fais-moi revenir, que je revienne, car tu es mon Dieu » (Jr 31,18). A son tour, le psalmiste reconnaît la valeur de la correction divine : « Mes *reins m'instruisent la nuit » (Ps 16,7), et le sage déclare : « Heureux l'homme que Dieu corrige ! Sois docile à la leçon de Shaddaï ! » (Jb 5,17), car c'est la manière de Dieu dans le gouvernement des peuples (Ps 94,10; cf Is 28,23-26).

c) L'éducation cependant ne sera achevée qu'au jour où la Loi sera mise au fond du *cœur : « On n'aura plus à s'instruire mutuellement... ils me connaîtront tous, des plus petits aux plus grands » (Jr 31,33s). Pour obtenir ce résultat, il faudra que la correction s'abatte sur le *Serviteur : « Le châtiment qui nous rend la paix est sur lui, et c'est grâce à ses plaies que nous sommes guéris » (Is 53,5). Alors on comprendra à quel point les « entrailles de Yahweh étaient émues » quand il devait proférer des menaces sur « son enfant chéri » (Jr 31,20; cf Os 11,8s).

II. Jésus-Christ, éducateur d'Israël

Le Serviteur se présente à son peuple sous les traits d'un rabbi qui éduque des *disciples comme des fils, et à travers lui c'est Dieu en personne qui révèle l'accomplissement de son dessein. En outre, le Serviteur prend sur lui les corrections que nous méritions, il est le rédempteur d'Israël. Pour affirmer ce double aspect, il n'y a sans doute pas de vocabulaire spécifique, mais on peut être guidé par les annonces *figuratives de l'AT.

1. *Le révélateur.* — Pour dresser un bilan de la « pédagogie » de Jésus, il suffit de regarder la rétrospective qu'offrent les évangélistes, en particulier Matthieu. Jésus éducateur de la foi des disciples amène progressivement à se faire reconnaître pour le Messie : son enseignement se distribue en deux grandes parties, selon Matthieu. « A dater du jour » où il a été *confessé par Pierre comme Christ, il modifiera son comportement (Mt 16,21). D'abord, il veut amener ses contemporains à identifier avec sa personne le Royaume annoncé (cf 4,17). Il suscite donc une question à son sujet, par l'enseignement qu'il donne avec *autorité

(Mt 7,28s; Mc 1,27) et par ses *miracles (Mt 8,27; Lc 4,36), même si par là il soulève un doute chez Jean-Baptiste (Mt 11,3) ; il dispense son enseignement selon l'accueil des auditeurs, par exemple dans ses *paraboles, destinées non seulement à instruire mais à susciter une demande d'explication (Mt 13,10-13.36), jusqu'à ce qu'on ait « compris » (13,51) ; il fait « réaliser » aux disciples leur impuissance et sa puissance à donner des pains dans le désert (14,15-21), et tire des pains la leçon qu'ils auraient dû « comprendre » (16,8-12) ; il les associe à sa *mission après leur avoir donné des consignes précises (10,5-16), et leur fait rendre compte du travail effectué (Mc 6,30; Lc 10,17). Ensuite, quand il a été reconnu pour le Christ, il peut révéler un mystère plus difficile à accueillir : la *croix ; son éducation se fait alors de plus en plus exigeante, corrigeant Pierre qui ose le morigéner (Mt 16,22s), se lamentant sur le manque de foi de ses disciples (17,17), mais en donnant le motif de leur échec (17,19s) ; il tire la leçon de la jalousie qui se montre dans le petit groupe (20, 24-28). Tout son comportement est une éducation tendant à graver les leçons à jamais ; ainsi la triple question posée à Pierre : « M'aimes-tu ? » veut guérir en son cœur la blessure du triple reniement (Jn 21,15ss).

2. *Le rédempteur.* — Jésus ne s'est pas contenté de dire ce qu'il fallait faire ; en éducateur parfait, il a donné l'*exemple. Ainsi, sur la *pauvreté, car il n'a pas où reposer la tête (Mt 8,20) ; sur la *fidélité à la mission, qui l'amène à se dresser contre les Juifs et leurs chefs, par exemple en chassant les vendeurs du temple, *zèle qui le mènera à la mort (Jn 2,17) ; sur la *charité fraternelle, en lavant lui-même les pieds de ses disciples, lui le Maître (Jn 13,14s).

Or cet exemple est poussé encore plus loin. Jésus s'identifie à ceux qu'il doit éduquer, en prenant sur lui la « correction », le châtiment qui pèse sur eux (Is 53,5) ; en portant leurs infirmités (Mt 8,17), il enlève le péché du monde (Jn 1,29). Ainsi il voulut connaître nos faiblesses, « lui qui fut éprouvé en tout, d'une manière semblable, à l'exception du péché » (He 4,15), lui qui, « tout Fils qu'il était, apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance... et fut rendu parfait » (5,8s). C'est par son sacrifice que Jésus a mené au terme l'éducation d'Israël ; apparemment il a échoué : il a bien annoncé ce qui devait arriver (Jn 16,1-4), mais il n'a pu par lui-même se faire comprendre pleinement de ses disciples (Jn 16,12s) ; il est bon qu'il s'en aille et qu'il cède la place à l'Esprit (17,7s).

III. L'Église éduquée et éducatrice

1. *L'Esprit-Saint éducateur.* — C'est en effet le *Paraclet qui mène l'œuvre éducatrice de Dieu à son accomplissement dernier. La Loi n'est plus notre pédagogue (Ga 3,19; 4,2), mais c'est l'Esprit qui, parfaitement intérieur à nous-mêmes, nous fait dire : « Abba ! Père ! » (Ga 4,6) : nous ne sommes plus des serviteurs, mais des *amis (Jn 15,15), des *fils (Ga 4,7). Voilà l'œuvre que le Paraclet réalise en rappelant à la *mémoire des croyants les enseignements de Jésus (Jn 14, 26; 16,13ss), en défendant la cause de Jésus contre le *monde persécuteur (16,8-11). Tous sont alors « dociles » à l'appel du Père (6,45), telle est l'efficacité de l'*onction sur le cœur du chrétien (1 Jn 2,20.27). Le véritable éducateur, en définitive, est Dieu parfaitement invisible et intérieur à l'homme.

2. *Instruction et correction.* — Cependant jusqu'à la fin des temps, l'éducation conserve son aspect de correction que manifestait l'AT. L'épître aux Hébreux rappelle aux chrétiens : « C'est en fils que Dieu vous traite. Et quel est le fils que ne corrige son père ? Si vous êtes exempts de cette correction, c'est que vous êtes des bâtards » (He 12,7s) ; il faut donc s'attendre, si nous sommes tièdes, à être *visités par la correction (Ap 3, 19) ; ces *jugements divins, qui ne tuent pas (2 Co 6,9), épargnent la condamnation (1 Co 11, 32) et, après avoir fait souffrir, donnent la *joie (He 12,11). L'*Écriture aussi est source d'instruction et de correction (1 Co 10,11; Tt 2,12; 2 Tm 3,16). Paul lui-même éduque ses correspondants en les invitant à l'imiter (1 Th 1,16; 2 Th 3, 7ss; 1 Co 4,16; 11,1). Enfin les croyants doivent pratiquer la correction fraternelle, selon le précepte de Jésus (Mt 18,15; cf 1 Th 5,14; 2 Th 3, 15; Col 3,16; 2 Tm 2,25) ; c'est ce que fait Paul avec vigueur, ne craignant pas de manier la verge (1 Co 4,21) et de peiner s'il y a lieu (2 Co 7,8-11), reprenant et admonestant sans cesse ses enfants (1 Co 4,14; Ac 20,31). Les parents, dans l'éducation de leurs enfants, ne sont que les mandataires du seul Dieu éducateur : ils ne doivent pas exaspérer les enfants, mais pratiquer semonces et corrections à la manière de Dieu même (Ep 6,4).

XLD

→ autorité AT I 2 ; NT II 2 — châtiments 3 — culte AT II — enfant — enseigner — épreuve/tentation — exemple — exhorter — femme AT 2 — Marie III 2 — mère — patience I — pères & Père — sagesse AT II 1.

ÉGARER → Antichrist NT — chercher III — erreur — hérésie — hypocrite — mensonge II 3 — pasteur & troupeau — Satan.

ÉGLISE

Si beaucoup de contemporains ne dépassent guère l'aspect humain de l'Église — société mondiale et bien encadrée d'hommes unis par les croyances et par le culte —, l'Écriture, parlant à notre foi, la désigne comme un *mystère, autrefois caché en Dieu mais aujourd'hui dévoilé et en partie réalisé (Ep 1,9s; Rm 16,25s). Mystère d'un peuple encore pécheur, mais possédant les arrhes du salut, parce qu'il est l'extension du Corps du Christ, le foyer de l'amour ; mystère d'une institution humano-divine en laquelle l'homme peut trouver la lumière, le pardon et la grâce, « pour la louange de la gloire de Dieu » (Ep 1,14). A cette fondation inédite, les premiers chrétiens de langue grecque ont donné le nom biblique d'*ekklèsia*, qui tout en marquant une continuité entre Israël et le peuple chrétien, était très apte à se charger d'un contenu nouveau.

I. Les suggestions du mot

Dans le monde grec, le mot *ekklèsia*, dont « église » n'est qu'un décalque, désigne l'assemblée du *dèmos*, du peuple comme force politique. Ce sens profane (cf Ac 19,32.39s) colore le sens religieux lorsque Paul traite de la tenue actuelle d'une assemblée chrétienne réunie « en église » (vg 1 Co 11,18).

Dans la LXX au contraire, le mot désigne une assemblée convoquée pour un geste religieux, souvent cultuel (vg Dt 23; 1 R 8; Ps 22,26) : il correspond à l'hb. *qahal*, employé surtout par l'école deutéronomique pour désigner l'assemblée de l'Horeb (vg Dt 4,10), des steppes de Moab (Dt 31,30) ou de la Terre Promise (vg Jos 8,35; Jg 20,2), et par le Chroniste (vg 1 Ch 28,8; Ne 8,2) pour désigner l'assemblée liturgique d'Israël au temps des rois ou après l'exil. Mais si *ekklèsia* traduit toujours *qahal*, ce dernier mot est parfois rendu par d'autres vocables, en particulier par *synagôgè* (vg Nb 16,3; 20,4; Dt 5,22), qui rend plus souvent le mot sacerdotal *'édah*. Église et synagogue sont deux termes à peu près synonymes (cf Jc 2,2) : ils ne s'opposeront que lorsque les chrétiens se seront approprié le premier en réservant le second aux Juifs récalcitrants. Le choix d'*ekklèsia* par la LXX a sans doute été guidé par l'assonance *qahal/ekklèsia*, mais aussi par les suggestions de l'étymologie : ce terme, venant de *ekkaléô* (j'appelle de, je convoque), indiquait par lui-même qu'Israël, le peuple de Dieu, était le rassemblement des hommes convoqués par l'initiative divine, et il rejoignait une expression sacerdotale où l'idée d'appel s'exprimait : *klètè hagia*, traduction littérale de *miqra qodèš*, « convocation sainte » (Ex 12, 16; Lv 23,3; Nb 29,1).

Il est tout naturel que Jésus, fondant un nouveau peuple de Dieu en continuité avec l'ancien, l'ait désigné par un nom biblique de l'assemblée religieuse (il a dû dire en araméen soit *'édta*, soit *keništa*, rendu le plus souvent par *synagôgè*, soit plus probablement *qehala*), nom rendu par *ekklèsia* en Mt 16,18. De même la première génération chrétienne, se sachant le nouveau *peuple de Dieu (1 P 2,10) préfiguré par « l'église du désert » (Ac 7,38), a adopté un terme qui, venant des Écritures, était très apte à la désigner elle-même comme « *Israël de Dieu » (Ga 6,16; cf Ap 7,4; Jc 1,1; Ph 3,3). Ce terme présentait en outre l'avantage d'inclure le thème de l'appel que Dieu adresse gratuitement en Jésus-Christ aux Juifs puis aux païens, pour former « la convocation sainte » des derniers temps (cf 1 Co 1,2; Rm 1,7 : « convoqués saints »).

II. Préparation et accomplissement de l'Église

Dieu a longuement préparé le rassemblement de ses enfants dispersés (Jn 11,52). L'Église est la communauté des hommes bénéficiaires du *salut en Jésus-Christ (Ac 2,47) : « nous, les sauvés », écrit Paul (1 Co 1,18). Or le *dessein divin du salut, s'il culmine en cette communauté, n'en a pas moins été conçu « dès avant la création du monde » (Ep 1,4) et ébauché parmi les hommes dès Abraham, voire dès l'apparition d'Adam.

1. *Création première et création nouvelle.* — Dès les origines, l'homme est appelé à faire société (Gn 1,27; 2,18) et à se multiplier (1,28), en vivant dans la familiarité de Dieu (3,8). Mais le *péché se met en travers du plan divin ; au lieu de rester chef d'un peuple rassemblé pour vivre avec Dieu,

Adam est père d'une humanité divisée par la *haine (4,8; 6,11), dispersée par l'*orgueil (11,8s), fuyant son Créateur (3,8; 4,14). Il faudra donc qu'un nouvel *Adam (1 Co 15,45; Col 3,10s) inaugure une nouvelle *création (2 Co 5,17s; Ga 6,15), en laquelle la vie d'amitié avec Dieu soit restaurée (Rm 5,12...), l'humanité ramenée à l'unité* (Jn 11,52) et ses membres réconciliés (Ep 2,15-18). Telle sera l'Église, préparée par Israël. En situant l'histoire d'Abraham et de sa descendance dans l'histoire universelle d'un monde où le péché étale ses conséquences, la Bible montre du même coup que l'Église, vrai peuple d'Abraham (Rm 4, 11s), doit s'insérer dans le monde et y être la réponse au péché, ainsi qu'aux divisions et à la *mort qui en découlent. Déjà les traditions sur le *déluge fournissaient à Israël l'exemple d'un juste mis par Dieu au principe d'une nouvelle création après un pullulement du péché ; ce salut universel accordé par le moyen de l'*eau à la descendance de *Noé était une *figure de celui, autrement riche, qu'apporterait le Christ au moyen du *baptême (1 P 3,20s).

2. *Ancien et nouvel Israël.* — C'est avec l'*élection d'Abraham, déjà scellée par une *alliance (Gn 15,18), que débute le processus décisif de formation d'un *peuple de Dieu. De cette race bénie dont il est la souche, sortira le Christ, en qui aboutiront pleinement les *promesses (Ga 3,16), et qui à son tour fondera le peuple définitif, postérité spirituelle d'*Abraham le croyant (Mt 3,9 p; Jn 8, 40; Ga 4,21-31; Rm 2,28s; 4,16; 9,6ss). C'est en entrant dans l'Église de Jésus-Christ moyennant la foi, que toutes les *nations seront bénies en Abraham (Ga 3,8s = Gn 12,3 LXX ; cf Ps 47,10).

Entre Israël, postérité charnelle des patriarches, et l'Église, il y a tout ensemble rupture et continuité. Aussi le NT applique-t-il au nouveau peuple de Dieu les noms de l'ancien, mais moyennant transpositions et contrastes. Tous deux sont l'*ekklèsia*, mais le mot signifie maintenant le mystère inconnu de l'AT, le *Corps du Christ (Ep 1, 22s) ; et le *culte qui s'y rend à Dieu est tout spirituel (Rm 12,1). L'Église est *Israël, mais Israël de Dieu (Ga 6,16), spirituel et non plus charnel (1 Co 10,18) ; elle est un peuple acquis, mais acquis par le *sang du Christ (Ac 20,28; 1 P 2,9s; Ep 1,14) et tiré aussi d'entre les Gentils (Ac 15, 14). Elle est l'*épouse, non plus adultère (Os; Jr 2—3; Ez 16) mais immaculée (Ep 5,27) ; la *vigne, non plus bâtarde (Jr 2,21) mais féconde (Jn 15,1-8) ; le *reste saint (Is 4,2s). Elle est le troupeau, non plus rassemblé une fois (Jr 23,3) puis de nouveau dispersé (Za 13,7ss), mais troupeau définitif du *pasteur immolé et ressuscité pour lui (Jn 10) ; elle est la *Jérusalem d'en haut, non plus esclave mais libre (Ga 4,24s). Elle est le peuple de l'*Alliance nouvelle prédite par les prophètes (Jr 31,31ss; Ez 37,26ss), mais scellée par le sang du Christ (Mt 26,28 p; He 9,12ss; 10, 16), qui en est le *médiateur pour toutes les nations (Is 42,6). Sa charte d'alliance n'est plus la *loi de Moïse, incapable de communiquer la vie (Ga 3, 21), mais celle de l'*Esprit (Rm 8,2), inscrite dans les cœurs (Jr 31,33s; Ez 36,27; cf 1 Jn 2,27). Elle est le *royaume des saints, annoncé par Daniel et préfiguré par l'assemblée davidique du Chroniste : non plus organisation de la vie temporelle d'une nation (Jn 18,36), mais germe visible partout et ébauche spirituelle d'un royaume invisible et intemporel où la mort sera détruite (1 Co 15,25s; Ap 20,14). Enfin, puisque le *Temple de la nouvelle économie, non fait de main d'homme (Mc 14,58) et indestructible (Mt 16,18), est le *Corps ressuscité du Christ (Jn 2,21s), l'Église, Corps du Christ, est également le Temple nouveau (2 Co 6,16; Ep 2,21; 1 P 2,5), lieu d'une *présence et d'un *culte meilleurs que jadis et accessibles à tous (Mc 11,17).

III. Fondation de l'Église

L'AT prépare donc l'Église et la préfigure ; Jésus la révèle et la fonde.

1. *Les étapes de l'Église.* — La pensée de Jésus s'inscrit dans le cadre de sa proclamation du *Royaume des cieux ; il y révèle, en un langage prophétique où les plans ne se distinguent pas toujours, que la phase céleste du Royaume (Mt 13,43; 25,31-46) sera précédée par une phase de lente croissance terrestre (13,31s). En attendant la *moisson, l'ivraie du péché semée par le Mauvais doit croître avec le bon grain (13,24-30.36-43).

Cette phase terrestre, à son tour, comprendra deux étapes. La première est la vie mortelle de Jésus qui, par sa prédication, son action sur Satan et la formation de la communauté messianique, rend le Royaume déjà présent (Mt 12,28; Lc 17,21). La seconde sera le temps de l'Église proprement dit (Mt 16,18), qui commencera par trois événements majeurs : — le *sacrifice de Jésus fondant (Mt 26,28) cette « communauté de la nouvelle Alliance », zélatrice d'un culte pur (cf Ml 3,1-5), que Jérémie avait espérée au temps de Josias (2 R 23) puis reportée dans l'avenir escha-

tologique (Jr 31,31s), et que les groupements de Qumrân et de Damas croyaient représenter ; — sa résurrection, après laquelle il rassemblera en Galilée le troupeau dispersé (Mc 14,27s) ; — la ruine de Jérusalem (Mt 23,37ss; cf Lc 21,24), à la fois signe de la subtitution de l'Église à la majeure partie du peuple juif et prodrome du dernier jugement.

2. *Rassemblement et formation des disciples.* — Durant sa vie mortelle, Jésus groupe et *éduque des *disciples, auxquels il révèle les *mystères du Royaume (Mt 13,10-17 p) : c'est déjà le « petit troupeau » (Lc 12,32) du bon berger (Jn 10) annoncé par les prophètes, le Royaume des saints (Dn 7,18-22). Jésus a envisagé la survie et la croissance de ce groupe après sa mort, et esquissé les grands traits de son futur statut. Ses prédictions sur la persécution des siens (Mt 10,17-25 p; Jn 15,18...), probablement aussi ses paraboles sur le mélange de justes et de pécheurs (Mt 22,11ss; 13,24-30.36-43.47-50), dépassent, dans sa pensée, le temps de sa vie terrestre. Surtout, ses instructions aux Douze supposent une certaine durée.

a) Les Douze. — Jésus se choisit en effet, parmi ses disciples, douze intimes qui seront les cellules fondamentales et les chefs de l'Israël nouveau (Mc 3,13-19 p; Mt 19,28 p). Il leur fait faire l'apprentissage du rite baptismal (Jn 4,2), de la prédication, du combat contre les *démons et les *maladies (Mc 6,7-13 p). Il leur apprend à préférer le service aux préséances (Mc 9,35), à donner la priorité aux « brebis perdues » (Mt 10,6), à ne pas craindre les persécutions inévitables (10,17...), à se réunir en son *Nom pour prier en commun (18,19s), à se pardonner mutuellement (18,21-35) et à ne pas excommunier les pécheurs publics sans avoir essayé la persuasion (18,15-18). L'Église, en faisant remonter à Jésus certaines de ses pratiques les plus anciennes (vg comparer Mt 18,15-20 avec 1 Co 5, 1-13; 2 Co 13,1; 1 Tm 5,19), a montré qu'elle devait toujours se reporter à l'expérience prépascale des Douze pour y trouver ses règles de vie.

b) Mission universelle des Douze. — L'apprentissage missionnaire des *Apôtres ne sort pas du cadre d'Israël (Mt 10,5s). C'est seulement après la résurrection de Jésus qu'ils recevront l'ordre d'enseigner et de baptiser toutes les *nations (Mt 28, 19). Cependant, dès avant sa mort, Jésus annonce l'accès des païens au Royaume. Les « fils du Royaume » (Mt 8,12), c'est-à-dire les *Juifs, qui avaient priorité pour y entrer, se le verront retirer (Mt 21,43), parce qu'ils ont refusé de se laisser « rassembler » (Mt 23,37) par le Christ ; à la place de la masse juive, exclue provisoirement (cf Mt 23,39; Rm 11,11-32), les païens entreront (Mt 8, 11s; Lc 14,21-24; Jn 10,16), sur pied d'égalité (Mt 20,1-16) avec le noyau juif des pécheurs repentis qui ont cru en Jésus (Mt 21,31ss).

Ainsi l'Église, première réalisation d'un royaume qui n'est pas de ce monde (Jn 18,36), accomplira et dépassera les plus audacieuses prophéties universalistes de l'AT (vg Jon; Is 19,16-25; 49,1-6). Jésus ne la lie en rien au triomphe temporel d'Israël, dont lui-même se désintéresse. Leçon dure pour la foule (Jn 6,15-66), et aussi pour les Douze (Ac 1,6), qui ne la comprendront bien qu'après la Pentecôte. Mais alors, ils ne tenteront pas d'articuler leur mission universelle sur une revanche de leur nation, et prêcheront le loyalisme envers les *autorités impériales (Rm 13,1...; 1 P 2,13s). La norme des relations entre l'Église et l'État, ils la trouveront dans la parole du Christ : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt 22,21 p). A l'empereur, l'impôt, et tout ce qu'il faut pour satisfaire les justes exigences de l'État pour le bien temporel des peuples (Rm 13,6s) ; à Dieu, dont le droit souverain proclamé par l'Église crée, dépasse et juge celui de César (Rm 13,1), le reste, c'est-à-dire tout notre être.

c) Autorité des Douze. — A des chefs il faut des pouvoirs. Jésus les promet aux Douze : à *Pierre, *rocher garant de la stabilité de l'Église, la responsabilité du majordome ouvrant ou fermant les *portes de la cité céleste, et l'exercice des pouvoirs disciplinaires et doctrinaux (Mt 16,18s; cf Lc 22,32; Jn 21) ; aux Apôtres — outre le renouvellement de la Cène (Lc 22,19) — la même charge de « lier et délier », qui portera spécialement sur le jugement des consciences (Mt 18,18; Jn 20,22s). Ces textes révèlent déjà la nature de l'Église, dont *Jésus-Christ est créateur et Seigneur : elle sera une société organisée et visible, inaugurant ici-bas le Royaume de Dieu ; construite sur le roc, perpétuant la présence du Christ par l'exercice des pouvoirs apostoliques et par l'eucharistie, elle vaincra l'*enfer et lui arrachera sa proie. Ainsi apparaît-elle comme source de vie et de pardon.

Dans la pensée de Jésus, une telle *mission durera aussi longtemps que le monde ; il en ira donc de même pour les structures visibles et les pouvoirs ordonnés à cette mission. Certes, toute une part de la fonction apostolique est intransmissible : la situation des *Apôtres, *témoins de Jésus durant sa vie et après sa résurrection, est unique dans l'histoire. Mais quand Jésus ressuscité, selon la théologie matthéenne, charge les Onze d'enseigner, de baptiser, de diriger, et leur promet de rester

avec eux pour toujours, jusqu'à la fin du monde (Mt 28, 20), il laisse entrevoir la permanence des pouvoirs ainsi conférés durant tous les siècles de l'avenir, par-delà même la mort des Apôtres. Ainsi l'entendra l'Église primitive, où les pouvoirs apostoliques continueront d'être exercés par des chefs que les Apôtres choisiront et consacreront à cette tâche en leur *imposant les mains (2 Tm 1,6). Aujourd'hui encore, les pouvoirs des évêques n'ont pas d'autre source que ces paroles de Jésus.

IV. Naissance et vie de l'Église

1. *Pâques et Pentecôte.* — L'Église vient au jour dans la *Pâque du Christ, quand il « passe » de ce monde à son Père (Jn 13,1). Avec le Christ délivré de la mort et devenu « esprit qui donne la vie » (1 Co 15,45), surgit une humanité *nouvelle (Ep 2,15; Ga 6,15), une *création neuve. Les Pères ont souvent dit que l'Église, nouvelle Ève, était née du côté du Christ pendant le sommeil de la mort comme l'ancienne Ève du côté d'Adam endormi ; Jean, en témoignant des effets du coup de lance (Jn 19,34s), suggère cette vue, s'il est vrai que pour lui le sang et l'eau symbolisent d'abord le sacrifice du Christ et l'Esprit qui anime l'Église, ensuite les sacrements de baptême et d'eucharistie qui lui transmettent la vie.

Mais le corps ecclésial n'est vivant que s'il est le *corps du Christ *ressuscité (« réveillé », cf Ep 5,14), répandant l'*Esprit (Ac 2,33). Cette effusion d'Esprit commence dès le jour de Pâques (Jn 20,22), lorsque Jésus « souffle » l'Esprit recréateur (Jn 20,22; cf Gn 1,2) sur les disciples enfin rassemblés par lui (cf Mc 14,27), chefs du nouveau peuple de Dieu (cf Ez 37,9). Luc, pour sa part, situe au jour de la Pentecôte, que le judaïsme considérait comme commémorant l'accomplissement de la Pâque et le don de l'Alliance, la grande effusion charismatique (Ac 2,4), en vue du *témoignage des Douze (Act 1,8) et de la manifestation publique de l'Église ; aussi ce jour est-il pour elle comme une date de naissance officielle. La Pentecôte est un peu pour elle ce qu'avait été pour Jésus, conçu du Saint-Esprit (Lc 1,35), l'*onction à lui conférée par cet Esprit à l'aube de sa mission messianique (Ac 10,38; Mt 3,16 p), et ce qu'est pour chaque chrétien le don de l'Esprit par l'*imposition des mains, mettant le *sceau à son œuvre dans le baptême (Ac 8,17; cf 2,38).

2. *Extension de l'Église.* — Après la Pentecôte, l'Église s'accroît rapidement. On y entre en accueillant la *parole des Apôtres (Ac 2,41), qui engendre la *foi (2,44; 4,32) en Jésus ressuscité, Seigneur et Christ (2,36), Chef et Sauveur (5,31), puis en recevant le *baptême d'eau (2,41), suivi d'une imposition des mains qui confère l'Esprit et ses *charismes (8,16s; 19,6). On y demeure un membre vivant, selon Luc (Ac 2,42), par une quadruple fidélité : à l'*enseignement des Apôtres approfondissant la foi première engendrée par la proclamation du message de salut, à la *communion fraternelle (*koinônia*), à la fraction du *pain et aux prières en commun. C'est surtout au cours de la fraction du pain, c'est-à-dire du repas *eucharistique (cf 1 Co 11,20.24), que l'unanimité (Ac 2, 46) se forge, que s'expérimente la présence du Christ ressuscité, naguère commensal des Douze (Ac 10,41), que son sacrifice est « annoncé » et l'attente de son retour entretenue (1 Co 11,26).

A Jérusalem, la *communion des esprits va jusqu'à inspirer une libre mise en commun des biens matériels (Ac 4,32-35; He 13,16), rappelant celle qui était de règle à Qumrân ; mais Luc lui-même permet d'apercevoir quelques ombres au tableau (Ac 5,2; 6,1). Les fidèles sont groupés sous l'autorité des *Apôtres. Pierre est en tête (Ac 1,13s), exerçant, de concert avec eux, la primauté qu'il a reçue du Christ. Un collège d'Anciens partage en sous-ordre l'autorité des Apôtres (Ac 15,2), puis, après le départ de ceux-ci, celle de Jacques (21,18), devenu chef de l'Église locale. Sept hommes remplis de l'Esprit, dont Étienne et Philippe, sont préposés au service des chrétiens « hellénistes » (6, 1-6).

La hardiesse de ces derniers, surtout d'Étienne, provoque leur dispersion (Ac 8,1.4). Mais celle-ci permet l'extension de l'Église, depuis la Judée (8, 1; 9,31-43) jusqu'à Antioche (11,19-25), et de là «jusqu'aux confins de la terre » (Ac 1,8; cf Rm 10, 18; Col 1,23), au moins jusqu'à Rome (Ac 28,16-31). Le refus qu'essuie Paul de la part des Juifs facilite la greffe du sauvageon païen sur le tronc ébranché du peuple élu (Rm 11,11-18). Mais ni Paul, ni Pierre qui, en baptisant Corneille, a fait un geste décisif non démenti par certaines concessions excessives aux Judaïsants (Ga 2,11-14), n'acceptent de soumettre les païens entrant dans l'Église aux pratiques juives que les chrétiens « hébreux » observent encore (Ac 10,14; 15,29).

3. Ainsi *l'originalité de l'Église* face au Judaïsme s'affirme, sa catholicité s'actualise, l'ordre de mission qu'elle a reçu du Christ est rempli. Son *unité apparaît comme dominant les lieux et les

peuples, toutes les communautés se sachant cellules d'une *ekklèsia* unique : l'extension aux assemblées pagano-chrétiennes de ce mot biblique appliqué d'abord aux chrétiens de Jérusalem, la quête faite pour ces derniers parmi les convertis de Paul (2 Co 8,7-24), l'appel aux usages des Églises pour régler un point de discipline (1 Co 11,16; 14,33), l'intérêt qu'elles se portent mutuellement (Ac 15, 12; 21,20; 1 Th 1,7ss; 2,14; 2 Th 1,4), les salutations qu'elles s'envoient (1 Co 16,19s; Rm 16,16; Ph 3,21s), sont autant d'indices caractéristiques d'une vraie conscience d'Église.

V. La réflexion chrétienne sur l'Église

1. Tous les aspects collectifs du salut en Jésus-Christ intéressent l'Église. *Paul* est cependant le seul auteur inspiré qui en ait scruté le mystère pour lui-même et sous son nom propre. Dans sa vision de Damas, il a eu d'emblée la révélation d'une mystérieuse identité entre le Christ et l'Église (Ac 9,4s) ; à cette intuition première s'ajoute une réflexion stimulée par l'expérience. En effet, à mesure qu'il *édifie l'Église, Paul en découvre toutes les dimensions. Tout d'abord, il réfléchit à l'union vitale que ses convertis contractent avec le Christ et entre eux par le rite baptismal, et que l'Esprit rend presque tangible par ses *charismes. Aussi, aux Corinthiens qui détournent ces *dons de leur rôle « édifiant » et unifiant, il rappelle ce point fondamental : « Nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit à un seul Corps » (1 Co 12, 13). Les baptisés qui constituent l'Église sont donc membres de cet unique *Corps du Christ dont le pain eucharistique entretient la vivante cohésion (1 Co 10,17). Cette unité, qui est celle de la foi et du baptême, interdit qu'on puisse se réclamer de Céphas, d'Apollos, ou de Paul, comme si le Christ pouvait être divisé (1 Co 1,12s; 3,4). C'est pour la manifester et la consolider que Paul organise une collecte au profit des « saints » de Jérusalem (1 Co 16,1-4; 2 Co 8—9; Rm 15,26s).

Un peu plus tard, la captivité, en l'abstrayant des problèmes trop immédiats, et les spéculations cosmiques qu'il doit combattre à Colosses, concourent à un élargissement de ses horizons. Tout le plan divin, qu'il voit avec ses yeux d'*Apôtre des païens (Ga 2,8s; Rm 15,20), lui apparaît dans sa splendeur (Ep 1). Alors l'*Ekklèsia* n'est généralement plus telle communauté locale (comme naguère, sauf exceptions possibles en 1 Co 12,28; 15,9; Ga 1,13) ; c'est, dans toute son ampleur et son universalité, le Corps du Christ, lieu de la réconciliation des Juifs et des Gentils constituant un seul *Homme parfait (Col 1,18-24; Ep 1,23; 5,23ss; cf 4,13). A ce thème essentiel, Paul superpose l'image du Christ, *Tête de l'Église ; le Christ est distinct de son Église, mais elle lui est unie comme à son Chef (Ep 1,22s; Col 1,18) — en quoi elle partage la condition des Puissances angéliques (Col 2,10) — et surtout comme à son principe de vie, de cohésion et de *croissance (Col 2, 19; Ep 4,15s) : le Corps inachevé croît « vers Celui qui est la Tête », le Christ glorieux (4,15). Plusieurs fois l'image du *temple, se construisant sur le Christ comme pierre d'angle et sur les Apôtres et prophètes comme fondations (Ep 2,20s), se mêle au thème du Corps, au point de produire un chassé-croisé de verbes : l'édifice grandit (Ep 2,21), et le Corps se construit (4,12.16). Dans Ep 5,22-32, c'est avec l'image biblique de l'*Épouse que les idées de Corps et de Tête se combinent : Jésus, Chef (= Tête) de l'Église, est aussi le Sauveur qui a aimé l'Église comme une fiancée (comp. 2 Co 11,2), en s'immolant pour lui communiquer par le baptême sanctification et purification, se la présenter à lui-même resplendissante, et se l'associer comme Épouse. Enfin une dernière notion entre en composition avec les précédentes pour définir l'Église selon Paul : l'Église est la part de choix de cette *plénitude (Plérôme) qui réside dans le Christ en tant qu'il est Dieu (Col 2,9), Sauveur des hommes agrégés à son Corps (Ep) et Tête de tout l'univers régi par les Puissances cosmiques (Col 1,19s) ; aussi peut-elle être dite elle-même le Plérôme (Ep 1,23) ; et elle l'est en effet, parce que le Christ la « remplit » et qu'à son tour elle le « remplit » en complétant son Corps par sa croissance progressive (Ep 4,13), le principe et le terme de tout cela étant la Plénitude de Dieu même (3,19).

2. Sans employer le mot, *Jean* suggère une théologie profonde de l'Église. Ses allusions à un nouvel *Exode (Jn 3,14; 6,32s; 7,37ss; 8,12) évoquent un nouveau peuple de Dieu, que les images bibliques de l'*épouse (3,29), du *troupeau (10, 1-16) et de la *vigne (15,1-17) désignent directement, et dont le petit groupe des disciples tirés du monde (15,19; cf 1,39.42s) constitue l'embryon. De ce groupe à l'Église le passage s'opère par la mort et la résurrection de Jésus ; celui-ci meurt « pour rassembler les dispersés » (11,52) en un seul troupeau, sans distinction de Juifs, de Samaritains et de Grecs (10,16; 12,20.32; 4,21ss.30-42),

et il monte vers son Père pour donner l'Esprit aux siens (16,7; 7,39), spécialement à ses envoyés chargés de remettre les péchés (20,21s). L'Église engrangera les *moissons que le Christ a préparées (4,38) et par là prolongera la *mission du Christ (20,21). Jean peut en témoigner, qui a touché le Verbe fait chair (1 Jn 1,1) et donné l'Esprit aux convertis de Philippe (Ac 8,14-17, contrastant avec Lc 9,54). Néanmoins, conformément à son génie, c'est à la vie intérieure de l'Église que Jean s'attache de préférence. Ceux qui la composent, réunis sous la houlette de Pierre (Jn 21), tirent leur vie profonde de leur union au Christ-Cep (15), réalisée par le baptême (3,5) et l'eucharistie (6) ; ils méditent ensemble sous la direction de l'Esprit les paroles du Christ (14, 26), et portent, en s'aimant les uns les autres (13,33-35), le *fruit que Dieu attend d'eux (15, 12.16s). Par tout cela, l'Église manifeste son *unité, qui a pour source et pour modèle celle même des personnes divines présentes en tous et en chacun (17) ; et, familière de la *persécution (15,18—16,4), elle lui fait face par une confiance triomphante, la *victoire sur le *monde et son prince étant déjà remportée (16,33).

Cette dernière idée est centrale dans l'*Apocalypse*. Là, l'Église est figurée alternativement par la *cité sainte, ou plutôt par le Temple et ses parvis où un carré de vrais fidèles est préservé, tandis que, sur la place, la Bête (l'empire païen) tue deux témoins-prophètes (Ap 11,1-13), puis par la *Femme aux prises avec le Dragon (*Satan) (Ap 12), qui se sert de la *Bête pour persécuter les saints, mais dont les jours sont comptés. Le millénaire du ch. 20, qui n'est pas un temps de triomphe terrestre de l'Église, désigne-t-il un renouveau spirituel en son sein (comp. 20,6 et 5, 10; et cf Ez 37,10 = Ap 11,11), ou le bonheur des martyrs avant même le jugement général ? En tout cas, c'est avant tout à la *Jérusalem nouvelle, le *ciel, que l'Église aspire (3,12; 21,1-8; 21,9—22,5). « L'Esprit et l'Épouse disent : Viens ! » (22,17).

Dans la vie céleste, réalisant enfin pleinement les annonces des prophètes, le péché sera totalement éliminé (Is 35,8; Ap 21,27), ainsi que la douleur et la mort (Ap 21,4; cf Is 25,8; 65,19) ; alors la *dispersion de *Babel, dont la *Pentecôte est déjà l'antithèse, trouvera sa réplique définitive (Is 66,18; Ap 7,9s). Alors aussi disparaîtront les caricatures : empires orgueilleux, « synagogues de Satan » (Ap 2,9; 3,9). Seule subsistera « la demeure de Dieu avec les hommes » (21,3), « l'univers nouveau » (21, 5).

VI. Esquisse de synthèse théologique

Création de Dieu, construction du Christ, animée et habitée par l'Esprit (1 Co 3,16; Ep 2,22), l'Église est confiée à des hommes, les Apôtres « choisis par Jésus sous l'action de l'Esprit-Saint » (Ac 1,2), puis ceux qui, par l'imposition des mains, recevront le charisme de gouverner (1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6).

Conduite par l'Esprit (Jn 16,13), l'Église est « colonne et support de la vérité » (1 Tm 3,15), capable, sans défaillir, de « garder le dépôt des saines paroles reçues » des Apôtres (2 Tm 1,13s), c'est-à-dire de l'énoncer et de l'expliquer sans erreur. Constituée en Corps du Christ par le moyen de l'Évangile (Ep 3,6), née d'un seul baptême (Ep 4,5), nourrie d'un seul pain (1 Co 10,17), elle rassemble en un seul peuple (Ga 3,28) les enfants du même Dieu et Père (Ep 4,6) ; elle efface les divisions humaines, réconciliant en un seul peuple Juifs et païens (Ep 2,14ss), civilisés et barbares, maîtres et esclaves, hommes et femmes (1 Co 12, 13; Col 3,11; Ga 3,28). Cette unité est catholique, comme on dit depuis le IIe siècle ; elle est faite pour réunir toutes les diversités humaines (cf Ac 10,13 : « Tue et mange »), pour s'adapter à toutes les cultures (1 Co 9,20ss) et embrasser l'univers entier (Mt 28,19).

L'Église est *sainte (Ep 5,26s), non seulement dans sa Tête, ses jointures et ses ligaments, mais aussi dans ses membres que le baptême a sanctifiés. Il y a certes des *pécheurs dans l'Église (1 Co 5,12) ; mais ils y sont déchirés entre leur péché et les exigences de l'appel qui les a fait entrer dans l'assemblée des « saints » (Ac 9,13). A l'exemple du Maître, l'Église ne les repousse pas et leur offre le *pardon et la purification (Jn 20,23; Jc 5,15s; 1 Jn 1,9), sachant que l'ivraie peut toujours devenir froment tant que la mort n'a pas anticipé pour chacun la *moisson (Mt 13, 30). L'Église n'a pas sa fin en elle-même : elle conduit au *Royaume définitif que la parousie du Christ lui substituera et où rien de souillé n'entrera (Ap 21,27; 22,15). Les *persécutions avivent son aspiration à se muer en *Jérusalem céleste.

Le modèle parfait de la foi, de l'espérance et de la charité de l'Église est *Marie, qui la vit naître au Calvaire (Jn 19,25) et au Cénacle (Ac 1,14).

Paul, de son côté, est rempli d'un amour ardent (1 Co 4,15; Ga 4,19) et concret de l'Église : il est dévoré par « le *souci de toutes les Églises » (2 Co 11,28), et, en monnayant pour les hommes au prix de grandes *souffrances (1 Co 4,9-13; 2 Co 1,5-9) les fruits infinis de la *croix, il « complète en sa chair ce qui manque aux *épreuves du Christ pour son Corps qui est l'Église » (Col 1, 24). Sa vie comme « ministre de l'Église » (1,25) est un *exemple, surtout pour les continuateurs de l'œuvre apostolique.

Tous les membres du peuple chrétien (*laos*), et pas seulement les chefs, sont appelés à *servir l'Église par l'exercice de leurs *charismes, à vivre sur le Cep comme des sarments chargés du *fruit de la charité, à honorer leur *sacerdoce (1 P 2,5) par le *sacrifice de la foi (Ph 2,17) et une vie pure selon l'Esprit (Rm 12,1; 1 Co 6,19; Ph 3,3), à prendre une part active au *culte de l'Assemblée, enfin, s'ils ont reçu le charisme de la *virginité, à adhérer sans partage au Seigneur, ou bien, s'ils ont contracté *mariage, à modeler leur vie conjugale sur l'union sponsale qui existe entre le Christ et l'Église (Ep 5,21-33). La cité sainte que Jésus a aimée comme une Épouse féconde (5,25) et à qui « chacun dit : *Mère ! » (Ps 87,5 = Ga 4,26), mérite notre amour filial ; mais c'est en l'*édifiant à notre tour que nous l'aimerons.

PT

→ Apôtres — apparitions du Christ 5.7 — autorité NT II — charismes II — communion NT 1 — Corps du Christ III — croissance 2 d. 3 — culte NT II 2 — déluge 3 — dessein de Dieu NT — dispersion 2 — édifier III — élection NT II — Époux/épouse NT — épreuve/tentation NT II — Esprit de Dieu NT IV, V 4 — fécondité III 3 — femme NT 3 — frère NT — guerre NT II — hérésie — Israël NT 2 — Jérusalem NT II 3 — Jésus-Christ I 3 ; II 1 d. 2 b c — maison III — Marie V — médiateur II 2 — mère II 3 — ministère — mission NT II — mystère NT II 2 — nations NT II — œuvres NT II 3 — paix III 4 — pasteur & troupeau NT 2 — Pentecôte II 3 — peuple C — Pierre (saint) 3 a — plénitude 3 — prophète NT II 3 — Reste NT — Révélation NT I 2 a — Royaume NT III 2 — schisme NT 2 — signe NT II 3 — Temple NT II 2, III 2 — temps NT II — tête 3.4 — tradition NT II 2 — unité III — vigne 3 — virginité NT 1.3 — vocation III.

ÉGOÏSME → amour I AT 2, NT 2 — cupidité — orgueil — péché I 1, III 1 — rétribution III 2 — richesse III 2 — terre AT II 3 b.

ÉGYPTE

1. *Rôle de l'Égypte dans l'histoire sainte.* — Parmi les *nations étrangères avec lesquelles Israël a été en rapport, nulle peut-être mieux que l'Égypte ne manifeste l'ambiguïté des puissances temporelles. Cette terre d'abondance est le refuge providentiel des patriarches affamés (Gn 12,10; 42ss), des proscrits (1 R 11,40; Jr 26,21), des Israélites vaincus (Jr 42s), de Jésus fugitif (Mt 2,13) ; mais par là même, elle constitue une tentation facile pour des gens sans idéal (Ex 14,12; Nb 11,5...). Empire féru de sa *force, elle a jadis opprimé les Hébreux (Ex 1—13) ; malgré cela, elle conserve son prestige aux yeux d'Israël, durant les siècles où celui-ci aspire à la grandeur temporelle. David (2 S 20,23-26) et surtout Salomon (1 R 4,1-6) s'inspirent du modèle égyptien pour organiser la cour royale et l'administration du royaume. C'est son appui qu'on recherche dans les périodes de crise, tant à Samarie (Os 7,11), qu'à Jérusalem (2 R 17,4; 18,24; Is 30,1-5; Jr 2,18...; Ez 29,6s...). Foyer de culture, elle a contribué à l'éducation de Moïse (Ac 7,22), et les sages inspirés utilisent à l'occasion sa littérature (notamment Pr 22,17—23,11) ; mais en revanche, c'est une terre d'idolâtrie et de *magie (Sg 15,14-19) dont la séduction néfaste éloigne les Israélites de leur Dieu (Jr 44,8...).

2. *L'Égypte devant Dieu.* — Il n'est donc pas étonnant qu'il y ait un *jugement de Dieu contre l'Égypte : au moment de l'Exode, pour la forcer à libérer Israël (Ex 5—15; cf Sg 16—19) ; à l'époque royale, pour punir cette orgueilleuse puissance qui promet à Israël une aide vaine (Is 30,1-7; 31,1-3; Jr 46; Ez 29-32), pour humilier cette nation païenne abusée par ses sages (Is 19,1-15). A tous ces titres, elle continuera de figurer symboliquement les collectivités humaines promises à la colère de Dieu (Ap 11,8).

Pourtant, parce qu'elle a été terre d'accueil, l'Égypte n'est pas toujours exclue de l'assemblée de Yahweh (Dt 23,8s). Lors même qu'il la punit ainsi, Dieu use de modération envers elle : les Égyptiens restent ses créatures, et il voudrait avant tout les détourner du mal (Sg 11,15—12,2). C'est qu'il a dessein de convertir finalement l'Égypte et de l'unir à son peuple, pour qu'elle apprenne à son tour à le servir (Is 19,16-25; Ps

87,4-7). Jugée pour ses péchés, elle participera néanmoins au salut comme toutes les autres *nations. *RM & PG*

→ captivité I — cité AT 1 — déception II — désert AT I 2 — esclave I — Exode — libération/liberté II 1 — nations AT II 1 a — sagesse O ; AT I 1 — travail II.

ÉLECTION

Sans l'élection, il est impossible de rien comprendre au *dessein et à la *volonté de Dieu sur l'homme. Mais l'homme pécheur, incurablement défiant de Dieu et envieux de ses frères, répugne toujours à accepter la *grâce et la générosité de Dieu : il s'en prend à elles quand un autre en bénéficie (Mt 20,15), et quand c'est lui, il s'en prévaut comme d'une valeur qu'il ne tient que de lui. Entre la fureur de Caïn contre son frère (Gn 4,4s), et le cri de Paul, torturé pour ses frères de race (Rm 9,2s) et jetant son angoisse dans l'action de grâces pour « les décrets insondables et les voies incompréhensibles de Dieu » (11,13), il y a tout le chemin qui mène du péché à la foi, toute la Rédemption, toute l'Écriture.

AT

I. L'expérience de l'élection

1. *Le fait initial.* — L'expérience de l'élection est celle d'un destin différent de celui des autres peuples, d'une condition singulière due non à un concours aveugle de circonstances ou à une série de réussites humaines, mais à une initiative délibérée et souveraine de Yahweh. Si le vocabulaire classique de l'élection (hb. *baḥar* et ses dérivés) est relativement tardif, du moins en ce sens précis et particulier, la conscience de cette conduite divine est aussi ancienne que l'existence d'Israël comme *peuple de Yahweh ; elle est inséparable de l'*alliance, et elle en dit à la fois le caractère unique (seul parmi tant d'autres) et le secret intérieur (choisi par Dieu). Ainsi lui donne-t-elle sa profondeur religieuse, la valeur d'un *mystère.

2. *Les premières *confessions* du choix divin remontent aux expressions les plus anciennes de la foi d'Israël. Le rituel des *prémices recueilli par Dt 26,1-11 comporte un *credo* très ancien dont la substance est l'initiative divine qui fit sortir les Hébreux d'Égypte pour les amener sur une terre de *bénédiction. La relation de l'alliance conclue à Sichem sous Josué fait remonter l'histoire d'Israël à une élection : « Je pris votre père Abraham... » (Jos 24,3) et souligne que la réponse à cette initiative ne peut être qu'un choix : « Choisissez qui vous servirez » (24,15). Sans doute les formules d'alliance au Sinaï, « Tu feras de nous ton héritage » (Ex 34,9), « Je vous tiendrai pour miens parmi tous les peuples » (19,5), sont-elles plus récentes, mais la foi qu'elles expriment se trouve déjà dans l'un des oracles de Balaam : « Comment maudirais-je celui que Dieu n'a pas maudit... Voici un peuple qui habite à part et qui n'est pas compté parmi les nations » (Nb 23, 8s) et, plus tôt encore, dans le chant de Débora qui fait alterner les merveilles de « Yahweh, Dieu d'Israël » (Jg 5,3.5.11) et la générosité des combattants qui se sont offerts « pour Yahweh » (Jg 5,2.9.13.23).

3. *L'élection, fait continu.* — Toutes ces confessions rapportent une histoire et chantent la continuité d'un unique *dessein. L'élection du peuple apparaît préparée par une série d'élections antérieures, et elle se développe constamment par le choix de nouveaux élus.

a) *Avant Abraham*, le schéma de l'histoire de l'humanité, s'il comporte des préférences divines (Abel, Gn 4,4), des traitements privilégiés (Hénoch, 5,24), le cas unique de *Noé « seul juste devant moi en cette génération » (7,1), la bénédiction accordée à Sem (9,26), ne connaît pas encore l'élection proprement dite. Mais il la suppose constamment : toute cette histoire est bâtie pour que, du milieu de cette multitude humaine en proie au péché et qui rêve de « pénétrer les cieux » (11,4), Dieu, dont le regard suit toutes les générations, choisisse un jour Abraham pour bénir en lui « toutes les nations de la terre » (12,3).

b) Sur *les patriarches*, Dieu manifeste la continuité de son dessein d'élection. Il s'est choisi une race et maintient ce choix, mais, dans cette race, ce n'est pas l'héritier naturel qui porte sa bénédiction, Éliézer, Ismaël, Ésaü ou Ruben : chaque fois, une initiative particulière de Dieu désigne son élu : Isaac (Gn 18,19), Jacob et Juda. Toute la Genèse a pour thème la rencontre paradoxale entre les suites normales de l'élection initiale d'Abraham, et les gestes par lesquels Dieu bouscule les projets de l'homme et maintient ainsi à la fois sa fidélité à ses *promesses et la priorité souveraine de ses choix.

Dans ces récits s'affirme un trait permanent de l'élection. Alors que, vu par les hommes, le privilège de l'élu entraîne automatiquement la déchéance de ceux qui sont écartés, témoin le refrain qui scande les oracles prononcés par les pères : « Tes frères soient tes esclaves ! » (9,25; 27,29; 27,40), dans les promesses divines, la parole de Dieu sur son élu fait de lui une bénédiction pour toute la terre (12,3; 22,18; 26,4; 28,14).

c) A l'intérieur du peuple élu, Dieu se choisit constamment des hommes auxquels il confie une *mission, temporaire ou permanente, et ce choix, qui les met à part et les consacre, reproduit les traits de l'élection d'Israël. Chez *les *prophètes*, l'élection se manifeste souvent à travers la *vocation, l'appel direct de Dieu proposant un mode nouveau d'existence, et demandant une réponse. Le cas type est Moïse (Ex 3; cf Ps 106,23 : « son élu »), mais Amos (Am 7,15), Isaïe (Is 8,11), Jérémie (Jr 15,16s; 20,7) connaissent tous la même expérience ; ils ont été saisis, arrachés à leur vie ordinaire, à la société des hommes, contraints de proclamer le point de vue de Dieu et de s'opposer à leur peuple.

*Les *rois* sont choisis, ainsi Saül (1 S 10,24), et surtout David, choisi par Yahweh en même temps qu'est rejeté Saül (1 S 16,1) et choisi sans retour avec sa descendance, qui pourra être sévèrement châtiée, mais jamais rejetée (2 S 7,14ss). Il n'y a plus ici d'appel entendu : le choix divin est signifié au roi par le prophète (1 S 10,1) qui le tient de la *parole de Dieu (1 S 16,6-12; Ag 2, 23) et c'est souvent par le jeu des événements que Dieu porte au trône le roi qu'il a choisi, par exemple Salomon de préférence à Adonias (1 R 2,15). Mais il s'agit bien d'une élection (Dt 17, 15), non seulement à cause de la dignité royale et du caractère sacré de l'*onction, mais encore parce que le choix de l'Oint de Yahweh est toujours lié à l'alliance de Dieu avec son peuple (Ps 89,4) et que la fonction essentielle du roi est de maintenir Israël fidèle à son élection.

Prêtres et lévites sont également l'objet d'une élection. Le ministère qui leur est confié de « se tenir en présence de Yahweh », suppose une « mise à part » (Dt 10,8; 18,5), une forme d'existence différente de celle du reste du peuple. Or c'est une initiative divine qui est à l'origine de cette consécration : Dieu a pris pour lui les lévites, à la place des premiers-nés qui lui revenaient de droit (Nb 8,16ss), montrant ainsi que sa souveraineté n'est point une domination aveugle et indifférente, mais qu'elle s'intéresse à la qualité de ses partenaires et qu'elle attend d'eux une ratification joyeuse. Choisis par Yahweh pour être sa part et son *héritage, les lévites doivent s'engager à le prendre pour leur part et leur héritage (Nb 18,20; Ps 16,5s). Et s'il y a continuité entre l'élection des prêtres et des lévites et celle d'Israël, c'est que Yahweh a choisi son peuple pour être tout entier « un royaume de prêtres et une nation consacrée » (Ex 19,6).

Comme il a choisi son peuple, Yahweh a choisi *la *terre* et les lieux saints qu'il lui destine, car il n'est pas, comme les Baals cananéens, prisonnier des sources ou des montagnes où il agit. Comme « il a élu la tribu de Juda », il a, parce qu'il l'aime, « élu la *montagne de Sion » (Ps 78,68) et l'a « choisie pour séjour » (Ps 68,17; 132,13). Surtout, il a choisi « pour y faire habiter son Nom », le *Temple de Jérusalem (Dt 12,5...; 16,7-16).

II. La signification de l'élection

Le Deutéronome, qui a consacré autour de la racine *bhr* le vocabulaire de l'élection, en a également dégagé la signification.

1. *L'origine* de l'élection est une initiative gratuite de Dieu ; c'est Yahweh qui « s'est attaché à vous et vous a choisis » (Dt 7,7), et non pas vous qui l'avez choisi. L'explication de cette *grâce, c'est l'*amour : aucun mérite, aucune valeur ne la justifie, Israël est le dernier des peuples, « mais ... Yahweh vous a aimés » (7,7s). L'élection pose entre Dieu et son peuple une relation intime : « Vous êtes des fils » (Dt 14,1) ; toutefois cette parenté n'a rien de naturel, comme il est si fréquent dans le paganisme entre la divinité et ses fidèles, elle est l'effet du choix de Yahweh (14,2) et elle exprime la transcendance de celui qui toujours « aime le premier » (1 Jn 4,19).

2. *Le but* de l'élection est de constituer un peuple *saint, consacré à Yahweh, « élevé au-dessus de toutes les nations en honneur, en renom et en gloire » (Dt 26,19), faisant rayonner parmi les peuples la grandeur et la générosité du Seigneur. La *loi, en particulier par les barrières qu'elle dresse entre Israël et les *nations, est le moyen d'assurer cette sainteté (7,1-6).

3. *Le résultat* d'une élection qui met Israël à part des autres peuples est de l'engager dans une destinée sans commune mesure avec la leur : ou bien bonheur extraordinaire, ou bien malheur sans

exemple (Dt 28). La parole d'Amos demeure la charte de l'élection : « Je n'ai connu que vous de toutes les familles de la terre, aussi vous visiterai-je pour toutes vos iniquités » (Am 3,2).

III. L'ÉLECTION NOUVELLE, ESCHATOLOGIQUE

1. *Élection et rejet.* — La rigueur de cette menace conserve un aspect rassurant : pour que Dieu châtie ainsi son peuple, il faut qu'il n'ait pas renoncé à lui. Le plus redoutable serait l'éventualité que Dieu annule l'élection et laisse Israël se perdre parmi les peuples. De même que, pour choisir David, il avait dédaigné les sept aînés (1 S 16,7), de même qu'il avait rejeté Éphraïm pour choisir Juda (Ps 78,67s), ne risque-t-il pas de « rejeter la ville qu'il avait choisie, Jérusalem » (2 R 23,27) ? Les prophètes, Jérémie en particulier, sont contraints d'envisager cette issue ; Israël est comme de l'argent qu'on ne peut épurer, condamné au rebut (Jr 6,30; cf 7,29) : « As-tu donc rejeté Juda ? » (14,19).

La réponse est finalement négative : « Si les cieux peuvent se mesurer là-haut et si l'on peut scruter les fondements de la terre ici-bas, alors je pourrai rejeter toute la race d'Israël » (Jr 31,37; cf Os 11,8; Ez 20,32). Il est vrai que l'*épouse infidèle a été « répudiée pour ses péchés », mais Dieu pourtant peut interroger : « Où donc est la lettre de répudiation de votre mère ? » (Is 50,1). L'élection demeure, mais dans un geste nouveau : « Yahweh élira encore Jérusalem » (Za 1,17; 2,16), il « choisira de nouveau Israël » (Is 14,1) par-delà son péché et sa ruine, sous la forme d'un *reste qui ne sera pas l'effet du hasard mais de la puissance de Dieu, « semence sainte » (Is 6,13), « Germe » (Za 3,8), « les sept mille hommes qui n'ont pas ployé le genou devant Baal » (1 R 19,18) et que, selon l'interprétation de saint Paul, Dieu lui-même s'est réservés (Rm 11,4, ajoutant « pour moi »).

2. *Voici mon élu.* — A cet Israël nouveau, le titre d'élu est donné très fréquemment dans le second Isaïe, toujours par Dieu lui-même (soit « mon élu », Is 41,8; 43,20; 44,2; 45,4, soit « mes élus », 43,10; cf 65,9.15.22), et il convient parfaitement pour désigner l'initiative créatrice de Dieu, capable de faire surgir, en pleine idolâtrie, un peuple voué au *service du vrai Dieu. Au centre du monde et de son histoire, Dieu s'est choisi ce peuple, et c'est à lui qu'il songe, c'est pour lui qu'il gouverne toute la terre, choisissant un Cyrus (45,1) et faisant de lui un conquérant « à cause d'Israël, mon élu » (45,4).

Au cœur de cette œuvre, Dieu fait apparaître le personnage mystérieux auquel il ne donne pas d'autre nom que « Mon Serviteur » (42,1; 49,3; 52,13) et « Mon Élu » (42,1). Ce n'est ni un *roi, ni un *prêtre, ni un *prophète, car tous ces élus sont d'abord des hommes, avant d'avoir pris conscience de leur mission ; ils entendent l'appel d'une *vocation, ils reçoivent une *onction. Mais lui a perçu l'appel de Dieu « dès le ventre de sa mère » (cf Jr 1,5) et son *nom ne lui est pas donné par les hommes, mais prononcé par Dieu seul (49,1). Toute son existence est de Dieu, elle n'est qu'élection, et c'est pourquoi elle n'est aussi que service et consécration : l'Élu est nécessairement le *Serviteur.

NT

I. JÉSUS-CHRIST, L'ÉLU DE DIEU

Bien que le titre soit rarement donné à Jésus dans le NT (Lc 9,35; 23,35; probablement Jn 1,34), il l'est toujours à un moment solennel, *baptême, *transfiguration ou crucifixion, et toujours il évoque la figure du Serviteur. Dieu lui-même en le prononçant atteste qu'en *Jésus de Nazareth il parvient enfin au terme de l'œuvre qu'il avait entreprise en choisissant Abraham et Israël ; il a trouvé le seul élu qui mérite pleinement ce nom, le seul à qui il puisse confier son œuvre et qui soit capable de combler son désir. Le « Voici mon élu ! » d'Isaïe annonçait le triomphe de Dieu, sûr de posséder déjà celui qui ne le décevrait jamais ; le « Voici mon élu ! » du Père sur Jésus révèle le secret de cette certitude : cet homme de chair, il l'a, dès le ventre maternel, sanctifié et appelé son *Fils (Lc 1,35), et, « dès avant la création du monde », destiné à « récapituler en lui toutes choses » (Ep 1,4.10; 1 P 1,20). Le Christ seul est l'élu de Dieu et il n'y a d'élus qu'en lui. Il est la *pierre élue, la seule capable de supporter l'*édifice que Dieu construit (1 P 2,4ss).

Bien qu'il ne prononce jamais ce nom, Jésus a la conscience la plus nette de son élection : la certitude de venir d'ailleurs (Mc 1,38; Jn 8,14), d'appartenir à un autre monde (Jn 8,23), d'avoir à vivre un destin unique, celui du *Fils de l'homme, et à accomplir l'œuvre même de Dieu (Jn 5,19; 9,4; 17,4). Toutes les Écritures relatent l'élection d'Israël, et Jésus sait que toutes le visent (Lc 24,27; Jn 5,46). Mais cette conscience ne détermine

en lui que la volonté de *servir et d'*accomplir jusqu'au bout ce qui doit être accompli (Jn 4,34).

II. L'Église, peuple élu

1. *Le choix des Douze* manifeste de bonne heure que Jésus veut accomplir son œuvre en ayant « avec lui ceux qu'il voulait » (Mc 3,13s). Ils représentent autour de lui les douze tribus du nouveau *peuple, et ce peuple a pour origine le choix du Christ (Lc 6,13; Jn 6,70) qui remonte au choix du Père (Jn 6,37; 17,2) et se fait sous l'action de l'Esprit (Ac 1,2). Au point de départ de l'Église, comme à celui d'Israël, il y a l'élection de Dieu : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi » (Jn 15, 16; cf Dt 7,6). L'élection de Matthias (Ac 1,24) et celle de Paul (Ac 9,15) montrent que Dieu n'entend bâtir son *Église que sur les *témoins qu'il a établis (Ac 10,41; 26,16).

2. *L'élection divine demeure dans l'Église* une réalité vécue. Les communautés chrétiennes et leurs chefs font des choix et confient des missions (Ac 6,5), mais ces choix ne font que sanctionner les choix de Dieu et reconnaître son Esprit (6,3) ; si les Douze imposent les mains aux Sept (6,6), si l'Église d'Antioche met à part Paul et Barnabé, c'est que l'Esprit leur a désigné ceux qu'il appelle à son œuvre (13,1ss). La présence des *charismes dans l'Église révèle que l'élection ne s'éteint pas.

Rassemblant et fondant en un corps ces *vocations particulières, l'Église est élue. Le don de la *foi, l'accueil de la *Parole ne s'expliquent ni par la *sagesse humaine, ni par la puissance, ni par la naissance, mais par le seul choix de Dieu (1 Co 1,26ss; cf Ac 15,7; 1 Th 1,4s). Il est naturel que les chrétiens, conscients d'avoir été « appelés des ténèbres » pour constituer « une race élue... un peuple saint » (1 P 2,9), se soient simplement nommés « les élus » (Rm 16,13; 2 Tm 2,10; 1 P 1,1), et qu'on associe, non pas seulement pour le plaisir d'une assonance, *Ekklèsia* et *Eklektè*, Église et Élue (cf 2 Jn 13; Ap 17,14).

III. Élus ou rejetés

Autant que des élus, le NT parle des « élus de Dieu », affirmant ainsi le caractère personnel et la souveraineté de ce choix (Mc 13,20.27 p; Rm 8,33). Toutefois, il parle aussi simplement des élus dans des contextes eschatologiques, et vise ainsi, au-delà des épreuves, ceux dont l'élection est devenue comme une réalité visible et révélée (Mt 22,14; 24,22.24) ; il en va de même de la perdition.

L'AT connaissait un rejet antérieur à l'élection, le rejet de celui qui n'est pas choisi, mais ce rejet a quelque chose de provisoire, puisque le choix d'Abraham doit être une bénédiction pour toutes les *nations. A l'intérieur de l'élection, le rejet successif des coupables et des indignes n'entame pas la promesse, et le choix divin est irrévocable. En Jésus-Christ s'accomplit l'élection d'Abraham et prend fin le rejet des nations. En lui *Juifs et Grecs réconciliés (Ep 2,14ss) ont été élus, « désignés » pour ne faire qu'un seul peuple, « le peuple que Dieu s'est acquis » (Ep 1,11.14) ; l'élection a tout absorbé.

Il est possible cependant, « après avoir reçu la connaissance de la vérité », de « fouler aux pieds le Fils de Dieu..., de profaner le sang de l'alliance..., de tomber, chose effroyable, aux mains du Dieu vivant » (He 10,26-31). Il y a un rejet possible, qui n'est pas répudiation de l'élection, mais qui, dans l'élection même, exprime le *jugement de l'Élu ne reconnaissant pas les siens. Son « Je ne vous connais pas » (Mt 25,12) n'annule pas le « Je vous ai connus » (Am 3,2) de l'élection, il en exprime le sérieux divin : « Aussi vous visiterai-je pour toutes vos iniquités. »

Ce rejet n'appartient plus au temps, mais à l'eschatologie ; c'est pourquoi il n'est pas tombé sur le peuple juif. Certes il y a un péché dans son histoire ; les enfants d'Israël ont buté contre la *pierre choisie et posée par Dieu (Rm 9,32s), ils ont refusé son Élu. Ils restent pourtant, « selon l'élection, chéris à cause de leurs pères » (11,28) et leur écart, comme sous l'ancienne alliance celui des nations, est provisoire et providentiel (11,30s). Tant que le Seigneur n'est pas venu, ils sont toujours appelés à se convertir en attendant que, tous les païens étant entrés dans l'élection, tout *Israël retrouve son élection (11,23-27). *JG*

→ Abraham I 1 — Alliance AT I 1 — amour I — connaître AT 1 — dessein de Dieu AT I — Église II 2 — fierté AT 1 — grâce II 2.3, IV — Israël AT 1 c — peuple *A* I 1 — prédestiner — Reste — saint NT IV — vocation I, III — volonté de Dieu O.

ÉLIE

« Yahweh est vivant devant qui je me tiens ! » (1 R 17,1; 18,15), s'écrie volontiers Éliyyahu, réa-

lisant dans son existence ce que son *nom signifie : « Yahweh est mon Dieu ». Prophète semblable au *feu, il restaura l'Alliance du Dieu vivant ; « pour avoir été embrasé du zèle de la Loi, il fut ravi jusqu'au ciel » (1 M 2,58) « dans un tourbillon de feu, par un char aux chevaux de feu » (Si 48,9).

AT

1. *Retour au désert.* — Le *désert où Élie doit fuir lui révèle la sollicitude de son Dieu (1 R 17, 2ss; 19,4-8), qui lui donne d'aller jusqu'à l'Horeb. Là, Dieu se manifeste à lui, en cet endroit même où Moïse vit Yahweh « de dos » (19,9-14 ; cf Ex 33, 21.23). Et, comme *Moïse, le Tishbite devient, par sa rencontre avec Yahweh, source de sainteté pour le peuple (1 R 19,15-18).

2. *Le champion de Dieu et des opprimés.* — « Je suis rempli d'un zèle jaloux pour Yahweh Sabaoth » (19,10). Il ne fallait pas moins que ce *zèle dévorant pour affronter les potentats du jour. Grisés par les victoires militaires, l'éclat de la nouvelle capitale et la prospérité des villes, ils sont plongés dans un climat d'orgueilleuse suffisance et d'exaltation nationale (16,23-34). Au palais royal, « la maison d'ivoire » (22,39), Jézabel, l'épouse païenne d'Achab, ne médite que projets blasphématoires. N'entretient-elle pas au temple de Baal des centaines de faux prophètes chargés de propager le culte des *idoles ! Élie relève le défi et confond ses adversaires par l'intervention éclatante de Yahweh au mont Carmel (1 R 18). Ainsi, chaque fois que les droits de son Dieu sont contestés, Élie entre en lice par ses invectives fulgurantes (2 R 1). Le vrai culte n'est pas seul en cause, mais aussi la *justice et le sort des faibles : Élie fulmine contre Achab, meurtrier du paisible Nabot, de telle sorte que le roi, effrayé, finit par se repentir (1 R 21). Une telle figure méritait bien d'être pour toujours caractérisée par ce trait fulgurant de l'Écriture : « Alors se leva Élie comme un feu, sa parole brûlait comme une torche » (Si 48,1).

3. *Témoin de Dieu chez les païens.* — Pour maint Israélite du IXe siècle, les bienfaits de Dieu doivent se circonscrire au peuple élu. Mais pour Dieu qui envoie Élie, l'œuvre de *salut dépasse les limites de l'Alliance : une païenne est sauvée de la famine (1 R 17,10-16), son fils arraché de la mort (17, 17-24).

4. *Enlèvement d'Élie au ciel.* — L'homme de Dieu disparaît mystérieusement aux yeux de son entourage, enlevé par « le tourbillon », « le char d'Israël et son attelage », laissant à Élisée son esprit prophétique afin que continue l'œuvre de Dieu (2 R 2,1-18).

5. *Le précurseur.* — A l'enlèvement mystérieux correspondra un retour eschatologique : « Voici que je vous envoie le prophète Élie, avant que vienne le *Jour de Yahweh, grand et redoutable » ; son œuvre, « ramener le cœur des pères vers les fils et le cœur des fils vers leurs pères » (Ml 3, 23s), sera le délai ultime fixé par Dieu « pour apaiser la *colère avant qu'elle n'éclate » (Si 48,10).

NT

1. *Jean-Baptiste et Élie.* — Cette attente eschatologique (cf Mc 15,35s p) est accomplie en *Jean-Baptiste (Mt 17,10-13), mais d'une façon mystérieuse, car Jean n'est pas Élie (Jn 1,21.25), et, si sa prédication ramène les cœurs des fils vers leurs pères, ce n'est pas lui qui apaise la *colère divine.

2. *Jésus et Élie.* — Jean-Baptiste réalise la *figure d'Élie en ce qui concerne la *pénitence pratiquée au désert (Mt 3,4; cf 2 R 1,8), mais c'est Jésus qui en accomplit les traits majeurs. Dès l'épisode de Nazareth, il définit sa *mission universelle par référence à celle d'Élie (Lc 4,25s). Le miracle de Sarepta se lit en filigrane dans celui de Naïn (Lc 7,11-16; cf 1 R 17,17-24). Élie avait fait descendre du ciel un feu qui venge l'honneur de Dieu (2 R 1,9-14; cf Lc 9,54), Jésus apporte un feu nouveau, celui de l'*Esprit-Saint (Lc 12,49). Au mont des Oliviers, Jésus est *consolé et réconforté par un ange, comme le fut Élie au désert (Lc 22,43; cf 1 R 19,5.7) ; mais, à la différence d'Élie, il n'avait pas demandé la mort. Élie, enlevé au ciel tandis que « son esprit se repose sur Élisée » (2 R 2,1-15), préfigure l'*Ascension du Christ qui enverra à ses disciples « ce que son Père a promis » (Lc 24,51; cf 9,51).

3. *Le croyant et Élie.* — Jacques fait de l'intercession d'Élie, « un homme semblable à nous », le modèle de la prière du *juste (Jc 5,16ss). L'entretien du Prophète avec Jésus *transfiguré (Mt 17,1-8 p), comme jadis avec Yahweh « dans le bruit d'une brise légère » (1 R 19,12), demeure pour la tradition chrétienne un *exemple de l'intimité à laquelle le Seigneur appelle tous les croyants.

FG

→ Ascension I, II 4 — feu AT I 1, II 2.3 — Jean-Baptiste 1 — prophète AT — Transfiguration 2 — voir AT I 1 — zèle II 1.

ÉLOHIM (EL) → création AT I — Dieu AT II, IV — nom AT 4 — pères & Père III 2 — Yahweh o.

EMMANUEL → demeurer II 2 — Jésus (nom de) II — présence de Dieu AT I — solitude II 1.

ENCENS → parfum 2.

ENDURCISSEMENT

La sclérose progressive de l'homme séparé de Dieu, s'appelle endurcissement, aveuglement. Endurcir, c'est engraisser le *cœur, boucher les oreilles, enduire les yeux, endormir, jeter un esprit de vertige, de torpeur ou de mensonge, si bien qu'on a la nuque raide et le cœur de pierre. Cet état peut affecter tous les hommes, les païens, les Israélites, et même les disciples de Jésus.

I. A la source de l'endurcissement

1. *Le fait.* — Deux textes majeurs — dans l'Exode et en Isaïe — ont exercé la réflexion religieuse d'Israël. Si Pharaon ne veut pas laisser partir Israël, c'est que Dieu lui endurcit le cœur (Ex 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4) ou qu'il s'endurcit lui-même (Ex 7,13s.22; 8,15; 9,7.34s). Or ces deux interprétations se présentent juxtaposées dans les textes, sans qu'on puisse attribuer à la seconde l'intention de corriger la première. D'où un problème théologique : s'il n'est pas étonnant que l'homme soit cause de son endurcissement, comment admettre que Dieu favorise cette attitude, en soit même la cause ? Or Paul affirme avec netteté : « Dieu fait miséricorde à qui il veut, il endurcit qui il veut » (Rm 9,18).

Dès l'AT, Dieu donnait pour mission à Isaïe : « Va, et dis à ce peuple : 'Écoutez, mais sans comprendre ; regardez, mais sans y voir !' Appesantis le cœur de ce peuple, rends-le dur d'oreille, bouche-lui les yeux, de peur que ses yeux ne voient, que ses oreilles n'entendent, que son cœur ne comprenne, qu'il ne se convertisse et ne soit guéri » (Is 6,9s). Loin d'être écarté comme malsonnant, ce texte a été repris en substance par Jésus (Mt 13,13) et par ses disciples (Mt 13,14s p; Ac 28, 25ss), pour expliquer le refus qu'Israël a opposé au Christ.

2. *Signification*

a) Suffit-il dès lors de dire que l'endurcissement du peuple n'est pas directement voulu, mais seulement prévu par Dieu ? Certes le langage sémitique attribue à Dieu une volonté positive de faire ce qu'il se contente de permettre ; mais cette réponse, valable jusqu'à un certain point, semble une échappatoire. Au lieu de chercher à excuser Dieu, il convient de considérer le contexte dans lequel sont formulées ces menaces ou ces constatations d'endurcissement. Endurcir, ce n'est pas réprouver ; c'est porter un jugement sur un état de *péché ; c'est vouloir que ce péché porte visiblement ses fruits. L'endurcissement n'est donc pas dû à une initiative de la *colère divine, *prédestinant à la perte ; il sanctionne le péché dont l'homme ne se repent pas. Quand l'homme s'endurcit, il commet un péché ; quand Dieu endurcit, il n'est pas source mais juge du péché. L'endurcissement caractérise l'état du pécheur qui refuse de se convertir et demeure séparé de Dieu. C'est la sanction immanente du péché, qui fait apparaître la mauvaise nature du pécheur : « Un Éthiopien peut-il changer de peau ? une panthère de pelage ? Et vous, pouvez-vous bien agir, vous les habitués du mal ? » (Jr 13,23).

b) Paul s'est efforcé de trouver un sens à un tel état de fait. — Tout d'abord il entre dans le *dessein providentiel de Dieu. Rien n'échappe à Dieu. Le Pharaon, dont Paul ne considère pas le sort personnel, sert finalement à faire éclater la gloire divine (Ex 9,16; 14,17s) ; par son endurcissement, Israël permet l'entrée des *nations païennes dans l'Église (Rm 9) ; en outre, le dessein de Dieu est tout entier ordonné au *Reste qui doit survivre. — Ensuite, l'endurcissement d'Israël manifeste la sévérité de Dieu, son tranchant. Ce n'est pas pour rire que Dieu fait alliance avec un peuple. Comment tolérerait-il l'insouciance (Lc 17,26-29 p), la suffisance (Dt 32,15), l'orgueil (Dt 8, 12ss; Ne 9,16) ? — Enfin, cet endurcissement révèle la *patience de Dieu : celui-ci ne consume pas le pécheur, il tend sans cesse les mains vers un peuple rebelle (Rm 10,21 citant Is 65,2; cf Os 11,1s; Jr 7,25; Ne 9,30). Ainsi, qu'il sollicite le pécheur ou l'abandonne à lui-même, Dieu exprime encore et toujours sa *miséricorde.

II. Vers la victoire de Dieu

1. *Situation ambivalente.* — Jean suggère de ce fait une intelligence, peut-être plus profonde encore, à partir de l'image de la *lumière. La lumière aveugle ceux qui ne sont pas disposés à l'accueillir (Jn 3,19ss). De même Dieu, par la présence continuelle de son amour, provoque chez le pécheur une réaction de refus. C'est pour cela que les *miracles, gestes prévenants de Dieu, endurcissent le Pharaon, restent sans valeur aux yeux des Israélites qui murmurent, contre Moïse dans le désert (Nb 14,11; Ps 106,7), contre Jésus après la multiplication des pains (Jn 6,42s). Ils peuvent même n'être pas compris par les disciples de Jésus, parce que ceux-ci ont l'esprit bouché (Mc 6,52; 8,17-21). De même les *châtiments divins, dont l'intention est médicinale (Am 4,6-11), ou les appels prophétiques à la conversion, restent sans efficacité, et parfois même produisent l'effet contraire (2 R 17,13s; Jr 7,25ss), si bien que les hommes en arrivent à contrister l'Esprit-Saint (Is 63,10; Ac 7,51).

2. *A Dieu le dernier mot.* — Cet endurcissement, ce déterminisme du péché qui se nourrit de sa propre substance, ne peut cesser que par la *pénitence : « Si vous entendez la voix de Dieu, n'endurcissez pas vos cœurs » (Ps 95,7s = He 3,7s.12). Mais comment le pécheur endurci pourrait-il se convertir ? « Pourquoi, Seigneur, nous laisses-tu errer loin de tes voies, et nos cœurs s'endurcir contre ta crainte ? Reviens, à cause de tes serviteurs et des tribus de ton héritage » (Is 63,17). Le croyant sait que Dieu peut briser la fatalité du mal et trouver le chemin du cœur de son épouse (Os 2). Le dernier mot appartient à Dieu seul. Aussi le prophète a-t-il annoncé que le *cœur de pierre des hommes serait remplacé un jour par un cœur de chair et que l'*Esprit de Dieu rendrait possible ce qui est impossible aux hommes (Ez 36,26s). Effectivement, le Christ est venu ; il a donné l'Esprit qui rend docile aux enseignements de Dieu. Aussi l'Église, héritière d'Israël, prie-t-elle Dieu de contraindre dans sa miséricorde, jusqu'à nos volontés rebelles (Oraison liturgique).

XLD

→ châtiments 2.3 — colère *B* AT I 1 — erreur AT — feu AT III — hypocrite 2 — incrédulité — malédiction III 2 — péché — pénitence/conversion.

ENFANT

Comme tous les peuples sains, Israël voit dans la *fécondité un signe de la *bénédiction divine : les enfants sont « la couronne des *vieillards » (Pr 17,6), les fils sont « des plants d'olivier autour de la table » (Ps 128,3). Pourtant, à la différence de certains modernes, les auteurs bibliques n'oublient pas que l'enfant est un être inachevé, et ils soulignent l'importance d'une ferme *éducation : la *folie est ancrée en son cœur (Pr 22,15), le caprice est sa loi (cf Mt 11,16-19), et pour ne pas le laisser ballotter à tous les vents (Ep 4,14) il faut le maintenir en tutelle (Ga 4,1ss). En face de ces constatations, les affirmations bibliques sur la dignité religieuse de l'enfant ne sont que plus remarquables.

I. Dieu et les enfants

Dès l'AT, en raison même de sa faiblesse et de son imperfection natives, l'enfant apparaît comme un *privilégié de Dieu.* Le Seigneur lui-même est le protecteur de l'orphelin et le vengeur de ses droits (Ex 22,21ss; Ps 68,6) ; il a manifesté sa *tendresse paternelle et son souci d'éducation à l'égard d'Israël, « quand il était enfant », au temps de la sortie d'Égypte et du séjour au désert (Os 11,1-4).

Les enfants ne sont pas exclus du *culte* de Yahweh, ils participent même aux supplications pénitentielles (Jl 2,16; Jdt 4,10s), et Dieu se prépare une louange de la bouche des enfants et des tout-petits (Ps 8, 2s = Mt 21,16). Il en ira de même dans la Jérusalem céleste, où les élus feront l'expérience de l'amour « maternel » de Dieu (Is 66,10-13). Déjà un psalmiste, pour exprimer son abandon confiant au Seigneur, n'avait pas trouvé mieux que l'image du petit enfant qui s'endort sur le sein de sa mère (Ps 131,2).

Bien plus, Dieu n'hésite pas à choisir certains enfants comme premiers bénéficiaires et messagers de sa *révélation et de son **salut.* Le petit Samuel accueille la Parole de Yahweh et la transmet fidèlement (1 S 1—3) ; David est discerné de préférence à ses grands frères (1 S 16,1-13) ; le jeune Daniel se montre plus sage que les Anciens d'Israël en sauvant Suzanne (Dn 13,44-50).

Enfin, un sommet de la prophétie messianique

est la naissance d'Emmanuel, signe de délivrance (Is 7,14ss) ; et Isaïe salue l'enfant royal qui rétablira, avec le règne de David, le droit et la justice (9,1-6).

II. Jésus et les enfants

Ne convenait-il pas dès lors que, pour inaugurer la nouvelle Alliance, le Fils de Dieu se fasse petit enfant ? Luc a marqué avec soin les étapes de l'enfance ainsi parcourues : nouveau-né de la crèche (Lc 2,12), petit enfant présenté au Temple (2,27), enfant soumis à ses parents, et pourtant mystérieusement indépendant d'eux en sa dépendance à l'égard de son Père (2,43-51).

Devenu adulte, Jésus adopte vis-à-vis des enfants le même comportement que Dieu. Comme il avait *béatifié les *pauvres, il *bénit les enfants (Mc 10,16), révélant ainsi qu'ils sont les uns et les autres de plain-pied pour entrer dans le Royaume ; les enfants symbolisent *les authentiques *disciples,* « c'est à leurs pareils qu'appartient le Royaume des Cieux » (Mt 19,14 p). Il s'agit en effet d' « accueillir le Royaume en petit enfant » (Mc 10,15), de le recevoir en toute simplicité comme un don du Père au lieu de l'exiger comme un dû ; il faut « revenir à l'état des enfants » (Mt 18,3) et consentir à « renaître » (Jn 3,5) pour accéder à ce Royaume. Le secret de la vraie grandeur est de « se faire petit » comme un enfant (Mt 18,4) : telle est la véritable *humilité, sans laquelle on ne peut devenir *fils du Père céleste.

Les vrais disciples sont précisément « les tout-petits » à qui le Père a bien voulu révéler, comme jadis à Daniel, ses secrets cachés aux sages (Mt 11,25s). Dans la langue de l'Évangile, « petit » et « disciple » semblent d'ailleurs parfois des termes équivalents (cf Mt 10,42 et Mc 9,41). Heureux quiconque accueille un de ces petits (Mt 18,5; cf 25,40), mais malheur à celui qui les *scandalise ou les méprise (18,6.10).

III. La tradition apostolique

Paul est surtout sensible à l'état d'imperfection que représente l'enfance (1 Co 13,11; Ga 4,1; Ep 4,14). Il invite les chrétiens à poursuivre leur *croissance pour parvenir ensemble à « la plénitude du Christ » (Ep 4,12-16). Il reproche aux Corinthiens leur attitude infantile (1 Co 3,1ss) et il les met en garde contre une fausse notion de l'enfance spirituelle, réagissant, semble-t-il, contre une interprétation abusive des paroles de Jésus (1 Co 14,20; cf Mt 18,3s). Paul cependant ne méconnaît pas le privilège des petits : « Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi » (1 Co 1,27s). Dans sa charité apostolique, il se comporte lui-même spontanément à l'égard de ses néophytes, ses « petits enfants », avec la tendresse d'une mère (1 Th 2,7s; Ga 4,19s; cf 1 Co 4,15).

He 5,11-14 présente un enseignement analogue sur la loi de croissance inhérente à la vie chrétienne : il ne s'agit pas d'en rester au stade du petit enfant qui ne se nourrit que de *lait ; et si 1 P 2,2 exhorte les *nouveaux baptisés à désirer, comme des nouveau-nés, le lait de la Parole de Dieu, c'est afin de grandir pour le salut. Quant à Jean, il parle moins de l'enfance spirituelle que de la nouvelle *naissance des *fils adoptifs de Dieu (1 Jn 3,1) ; mais il a, autant que Paul, des accents paternels quand il s'adresse à ses « enfants » (1 Jn 2,1.18; cf Jn 13,33). *LR*

→ autorité AT I 1.2 ; NT II 2 — confiance — éducation — humilité III — lait 3 — mère — naissance (nouvelle) — pauvres NT II — simple — vie II 1 — vieillesse.

ENFERS & ENFER

Jésus-Christ est descendu aux enfers, le damné descend en enfer : ces deux expressions désignent deux gestes différents et supposent deux conditions différentes. Les *portes des enfers où est descendu le Christ se sont ouvertes pour laisser échapper leurs captifs, tandis que l'enfer où descend le damné se referme sur lui à jamais. Néanmoins, le mot est le même, non par hasard ni par un rapprochement arbitraire, mais en vertu d'une logique profonde et comme expression d'une vérité capitale. Les enfers comme l'enfer sont le royaume de la *mort, et, sans le Christ, il n'y aurait au monde qu'un seul enfer et qu'une seule mort, la mort éternelle, la mort en possession de toute sa puissance. S'il existe une « seconde mort » (Ap 21,8), séparable de la première, c'est que Jésus-Christ par sa mort a brisé le règne de la mort. Parce qu'il est descendu aux enfers, les enfers ne sont plus l'enfer, mais ils continuent d'en porter les traits, c'est pourquoi, au dernier *jugement, les enfers, l'Hadès, rejoignent l'enfer et leur place normale dans l'étang de feu (Ap 20,14). Voilà pourquoi, bien que les images de l'en-

fer dans l'AT demeurent ambiguës et n'aient pas encore leur caractère absolu, Jésus-Christ cependant les reprend pour désigner la damnation éternelle ; bien plus que des images, elles sont la réalité de ce que serait le monde sans lui.

AT

I. Les représentations de base

1. *Les enfers, séjour des morts.* — Dans l'ancien Israël, les enfers, le « shéol », sont « le rendez-vous de tous les vivants » (Jb 30,23). Comme beaucoup d'autres peuples, Israël imagine la survie des morts comme une *ombre d'existence, sans valeur et sans joie. Le shéol est le cadre qui rassemble ces ombres ; on l'imagine comme une tombe, « un trou », « un puits », « une fosse » (Ps 30,10; Ez 28, 8), au plus profond de la terre (Dt 32,22), au-delà de l'abîme souterrain (Jb 26,5; 38,16s), où règne une obscurité profonde (Ps 88,7.13), où « la clarté même ressemble à la *nuit sombre » (Jb 10,21s). C'est là que « descendent » tous les vivants (Is 38, 18; Ez 31,14) ; ils n'en remonteront plus jamais (Ps 88,10; Jb 7,9). Ils ne peuvent plus louer Dieu (Ps 6,6), espérer en sa justice (88,11ss) ou en sa fidélité (30,10; Is 38,18). C'est le délaissement total (Ps 88,6).

2. *Les puissances infernales déchaînées sur la terre.* — Descendre dans ces enfers, comblé de jours, au terme d'une vieillesse heureuse pour y « retrouver ses *pères » (Gn 25,8), c'est le sort commun de l'humanité (Is 14,9-15; Jb 3,11-21) et nul ne peut s'en plaindre. Mais bien souvent le shéol n'attend pas cette heure ; comme un monstre insatiable (Pr 27,20; 30,16), il guette sa proie et l'emporte en pleine vigueur (Ps 55,16). « Au midi de ses jours », Ézéchias voit s'ouvrir « les *portes du shéol » (Is 38,10). Cette irruption des forces infernales « sur la terre des vivants » (38,11), c'est le drame et le scandale (Ps 18,6; 88,4s).

II. L'enfer des pécheurs

Ce scandale est l'un des ressorts de la Révélation. L'aspect tragique de la *mort manifeste le désordre du monde, et l'un des axes de la pensée religieuse israélite est de découvrir que ce désordre est le fruit du *péché. A mesure que s'affirme cette conscience, les traits de l'enfer prennent une figure de plus en plus sinistre. Il ouvre sa gueule pour engloutir Koré, Dathan et Abiron (Nb 16,32s), il met en branle toute sa puissance pour dévorer « la gloire de Sion et sa foule bruyante, ses cris, sa joie » (Is 5,14), il fait disparaître les *impies dans l'épouvante (Ps 73,19).

De cette fin terrifiante, Israël a connu deux images spécialement expressives : l'embrasement de Sodome et de Gomorrhe (Gn 19,23; Am 4,11; Ps 11,6) et la dévastation du site de Tophèt, dans la vallée de la Géhenne, lieu de plaisance destiné à devenir un lieu d'horreur, où « l'on verra les cadavres de ceux qui se sont révoltés contre moi, dont le ver ne mourra pas, dont le feu ne s'éteindra pas » (Is 66,24).

La mort dans le *feu, et se perpétuant indéfiniment dans la corruption, ce sont déjà les images évangéliques de l'enfer. C'est un enfer qui n'est plus l'enfer pour ainsi dire « normal » qu'était le shéol, mais un enfer qu'on peut dire tombé du *ciel, « venu de Yahweh » (Gn 19,24). S'il rassemble « l'abîme sans fond » et « la pluie de feu » (Ps 140,11), l'image du shéol et le souvenir de Sodome, c'est que cet enfer est allumé par « le souffle de Yahweh » (Is 30,33) et « l'ardeur de sa *colère » (30,27).

Cet enfer promis aux pécheurs ne pouvait être le sort des justes, surtout quand ceux-ci, pour demeurer fidèles à Dieu, avaient à subir la *persécution des pécheurs et parfois la mort. Il est logique que, du « pays de la poussière », le shéol traditionnel, où dorment confondus les saints et les impies, ceux-ci se réveillent pour « l'horreur éternelle », tandis que leurs victimes se réveillent « pour la *vie éternelle » (Dn 2,12). Et tandis que le Seigneur remet aux justes leur récompense, « il arme la création pour châtier ses ennemis » (Sg 5, 15ss). L'enfer n'est plus localisé au plus profond de la terre, il est « l'univers déchaîné contre les insensés » (5,20). Les évangiles reprennent ces images : « Dans le séjour des morts » où il est « torturé par les flammes », le riche aperçoit Lazare « dans le sein d'*Abraham », mais entre eux, infranchissable, se creuse « un grand abîme » (Lc 16,23-26). Feu et abîme, la *colère du ciel et la *terre qui s'ouvre, la *malédiction de Dieu et l'hostilité de la *création, c'est l'enfer.

NT

I. Le Christ parle de l'enfer

Jésus attache plus d'importance à la perdition de la vie, à la séparation d'avec lui, qu'à la description de l'enfer reçue dans son milieu. S'il

est peut-être hasardeux de tirer de la parabole du mauvais riche une affirmation décisive sur l'enfer, il faut en tout cas prendre au sérieux Jésus quand il utilise à ce propos les images scripturaires les plus violentes, les plus impitoyables : « les pleurs et les grincements de dents dans la fournaise ardente » (Mt 13,42), « la géhenne, où leur ver ne meurt point et où le *feu ne s'éteint point » (Mc 9,43-48; cf Mt 5,22), où Dieu peut « perdre l'*âme et le *corps » (Mt 10,28).

Ce qui fait la gravité de ces affirmations, c'est qu'elles sont formulées par celui-là même qui a pouvoir de jeter en enfer. Jésus ne parle pas seulement de l'enfer comme d'une réalité menaçante ; il annonce que lui-même « enverra ses anges jeter dans la fournaise ardente les fauteurs d'iniquité » (Mt 13,41s) et prononcera la *malédiction : « Loin de moi, maudits, au feu éternel ! » (Mt 25,41). C'est le Seigneur qui déclare : « Je ne vous *connais pas » (25,12), « Jetez-le dehors, dans les ténèbres » (25,30).

II. Jésus-Christ est descendu aux enfers

La descente du Christ aux enfers est un article de foi, et c'est en effet une donnée certaine du NT. S'il est très difficile de déterminer la valeur de certains textes, ce que fut « sa prédication aux esprits en prison, à ceux qui jadis avaient refusé de croire... aux jours où Noé construisait l'arche » (1 P 3,19s), le fait certain est que cette descente de Jésus aux enfers signifie à la fois la réalité de sa *mort d'homme et son triomphe sur elle. Si « Dieu l'a délivré des affres de l'Hadès » (c'est-à-dire du shéol, Ac 2,24), c'est d'abord en l'y plongeant, mais sans jamais le leur abandonner (2, 31). Si le Christ, dans le mystère de l'Ascension, est « monté au-dessus de tous les cieux », c'est qu'il est aussi « descendu dans les régions inférieures de la terre », et il fallait cette sinistre descente pour qu'il pût « remplir toutes choses » et régner en Seigneur sur l'univers (Ep 4,9s). La foi chrétienne confesse que *Jésus-Christ est le Seigneur dans le ciel après être remonté d'entre les morts (Rm 10,6-10).

III. Les portes infernales enfoncées

Par sa mort, le Christ a triomphé du dernier ennemi, la *Mort (1 Co 15,26), il a enfoncé les portes infernales. La Mort et l'Hadès avaient toujours été à nu sous le regard de Dieu (Am 9,2; Jb 26,6), ils sont maintenant contraints de rendre les morts qu'ils gardent (Ap 20,13; cf Mt 27,52s). L'enfer était, jusqu'à la mort du Seigneur, « le rendez-vous de toute chair », le point d'aboutissement fatal d'une humanité exilée de Dieu, et nul n'en pouvait sortir avant le Christ, « prémices de ceux qui se sont endormis » (1 Co 15,20-23), « premier-né d'entre les morts » (Ap 1,5). La *Rédemption est pour l'humanité, condamnée en *Adam à la mort et à la séparation de Dieu, l'ouverture des *portes infernales, le don de la vie éternelle. L'*Église est le fruit et l'instrument de cette victoire (Mt 16,18).

Mais le Christ, avant même sa venue, se trouve déjà promis et espéré. Dans la mesure où il accueille cette promesse, l'homme de l'AT voit ses enfers s'éclairer d'une lueur qui devient certitude. Inversement, dans la mesure où il la refuse, les enfers deviennent l'enfer, il s'enfonce dans un abîme où la puissance de *Satan gagne en horreur. Enfin, quand paraît Jésus-Christ, « ceux qui n'obéissent pas à son Évangile... sont châtiés d'une perte éternelle, éloignés de la face du Seigneur » (2 Th 1,8s), ils rejoignent « dans l'étang de feu » la Mort et l'Hadès (Ap 20,14s). *JMF & JG*

→ captivité II — châtiments — colère *B* AT I 2 — feu AT III ; NT I 1 — jugement — malédiction — mort — péché — porte AT I ; NT — rétribution — Satan.

ENGAGEMENT → amen 1 — fidélité — foi O — promesses — serment.

ENGENDRER → fécondité — mère — naissance (nouvelle) — pères & Père — stérilité.

ENNEMI

I. Le fait de l'inimitié

1. *Constance et limites.* — L'homme biblique est toujours en face de son ennemi : c'est un fait sur lequel il ne s'interroge même pas. Dès le cercle familial, une inimitié agissante oppose Caïn et Abel (Gn 4,1-16), Sara et Agar (Gn 16,1-7), Jacob et Ésaü (Gn 27—29), Joseph et ses frères (Gn 37,4), Anne et Peninna (1 S 1,6s). Dans la cité, les prophètes comme les psalmistes se plaignent de leurs ennemis (Ps 31; 35; 42,10; Jr 18,18-23).

Ceux-ci peuvent être des proches (Mi 7,6; Jr 12, 6) ou d'anciens *amis (Ps 55,13ss). C'est devenu comme un cadre de pensée : derrière toute adversité, on retrouve un adversaire, et le *malade des Psaumes est presque toujours un *persécuté (Ps 13; 38,1-16). Cependant la Loi montre dans l'ennemi, s'il appartient à la communauté d'Israël, un sujet de droit (Ex 23,4; Nb 35,15). La nation elle-même se construit dans ce monde de l'inimitié. Mais l'hostilité connaît des nuances : sans merci dans le cas des Cananéens ou des Amalécites (Ex 17,16; 1 S 15), elle finit par n'être plus qu'une guerre froide envers Moab et Ammon (Dt 23,4-7), et le Deutéronome laisse entendre, à propos d'Édom et de l'Égypte (Dt 23,8), qu'*étranger ne veut pas nécessairement dire ennemi.

2. *Origine.* — Comment expliquer, dans l'histoire sainte, la permanence d'une telle donnée ? C'est une donnée de l'histoire tout court. Le péché a tourné en *haine toute opposition, et Israël prend conscience de lui-même dans un monde sans pitié. Rêver de le voir immunisé sous ce rapport, ce serait le vouloir d'une autre essence que l'humanité de son temps. Dieu prend l'homme à son niveau. Les Cananéens sont attaqués parce qu'ils sont idolâtres (Gn 15,16; Dt 20,16ss), mais aussi parce qu'ils occupent la place — la Terre promise (Dt 2,12). On constate à ce stade une certaine identification entre ennemis de Dieu et ennemis de la nation : « Je serai l'ennemi de tes ennemis » (Ex 23,22).

II. Lumières sur le monde de l'inimitié

1. *Un cas typique.* — La lutte de Saül contre David est le récit le plus détaillé qui nous reste d'une inimitié personnelle. Saül seul est ici l'ennemi. Il en veut à la vie de David (1 S 18,10s; 19,9-17) et s'oppose à un dessein à la fois divin et terrestre : la royauté de son rival. Le mobile profond de sa haine est celui que la Bible présente le plus fréquemment : l'envie. Quant à David, il évite de se laisser contaminer par la haine de Saül, et son attitude est telle que, si un chrétien doit la dépasser, il a d'abord beaucoup à faire pour l'égaler. Bien des amis de Dieu ont dû vivre, à leur échelle, un drame semblable à celui de David, où abondent les signes d'un affinement moral. S'insérant en plein dans leur vouloir-vivre, l'appel de Dieu les a conduits à se dégager de leur égoïsme sans perdre leurs attaches dans l'existence.

2. *L'expérience de la défaite.* — Israël, comme nation, a fait une expérience assez semblable. Pour une *guerre infligée aux autres (comme celle de la conquête), que de guerres subies ! Avec le temps, l'image de l'ennemi s'est confondue progressivement avec celle de l'oppresseur ; il n'y a pas là de quoi nourrir les rêves de puissance ! Israël a appris par là que Yahweh, plutôt que de rendre le juste plus *fort, préfère le libérer lui-même (Ex 14,13s.30). L'ennemi n'est pas vaincu par le juste qu'il opprimait ; il périt victime de lui-même (Ps 7,13-17; cf Saül, Aman...). En attendant qu'arrive sa défaite, l'ennemi ne triomphe pas sans raison ; il *châtie au nom de Dieu et, sans le vouloir, enseigne. Sa complète élimination est liée à la plénitude de la *bénédiction (Gn 22,17; 49,8; Dt 28,7). Or, à travers l'histoire, Yahweh le laisse subsister (Jg 2,3; 2,20-23; Dt 7,22). Cette persistance signale deux choses : le niveau d'accomplissement de la *promesse, et celui de la *fidélité du peuple. De part et d'autre, le temps de la *plénitude n'est pas encore venu.

3. *L'œuvre du temps.* — Ceux qui reprenaient les *malédictions du psalmiste longtemps après lui ne pouvaient le faire au nom des mêmes intérêts particuliers ni concernant les mêmes personnes : il y a déjà là une purification. On sent un dégagement de cette nature dans le Livre de la Sagesse (Sg 10—19) qui, dans l'histoire, voit plus les conflits idéologiques que les conflits d'intérêts. Quand les Maccabées, reprenant la tradition de la *guerre sainte, se battent « pour leur vie et pour leurs lois » (1 M 2,40; 3,21), ils le font dans une claire conscience du double but qu'exprime cette formule, qui joint sans confondre. En somme, d'une part on ne renie jamais le principe juridique du talion, qui d'ailleurs mettait un frein à la *vengeance (cf Gn 4,15.24), et l'on se représente la victoire d'Israël comme la destruction de ses ennemis (Est) ; d'autre part l'expérience, à la lumière divine, oriente les cœurs vers l'*amour. Au milieu des conseils de prudence, Ben Sira demande que l'homme *pardonne, pour être pardonné de Dieu (Si 28,1-7; cf Pr 24,29). C'est l'exigence de Jésus lui-même.

III. Jésus triomphe de l'inimitié

1. *Le commandement et l'exemple.* — « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent » (Mt 5,44 p). Ce commandement éclate parmi les

exigences les plus nouvelles (cf 5,43) de Jésus. Lui-même a eu des ennemis, qui n'ont pas « voulu de lui pour roi », comme dit une parabole (Lc 19, 27). Ils l'ont mis à mort ; et lui, sur sa croix, leur a pardonné (Lc 23,34). Ainsi doit faire le *disciple, à l'imitation de son Maître (cf 1 P 2,23), à l'imitation du *Père des cieux (Mt 5,45ss) dont il pourra ainsi obtenir le *pardon (cf Mt 6,12). Le chrétien qui pardonne ne s'illusionne pas sur le monde où il vit, pas plus que Jésus n'avait d'illusions sur les *pharisiens ni sur Hérode. Mais il pratique à la lettre le conseil de l'Écriture : entasser des charbons ardents sur la tête de son ennemi (Rm 12,20 = Pr 25,21s). Ce n'est pas *vengeance : ce *feu se changera en amour si l'ennemi y consent ; l'homme qui aime son ennemi vise à le changer en *ami et il en prend les moyens avec sagesse. Dans cette prévenance, Dieu lui-même l'a précédé : quand nous étions ses ennemis, il nous a *réconciliés à lui par la mort de son Fils (Rm 5,10).

2. *La victoire sur l'inimitié.* — Jésus ne vient donc pas nier l'inimitié mais la manifester dans sa dimension complète au moment de la vaincre. Elle n'est pas un fait comme les autres ; elle est un mystère, le signe du règne de *Satan, l'ennemi par excellence : depuis le jardin d'Éden, une inimitié l'oppose aux fils d'Ève (Gn 3,15). Ennemi des hommes et ennemi de Dieu, il sème ici-bas l'ivraie (Mt 13,39) ; c'est pourquoi nous sommes en butte à ses attaques. Mais Jésus a donné aux siens pouvoir sur toute *puissance qui vient de l'ennemi (Lc 10,19). Ils la tiennent du combat où Jésus triompha par sa défaite même, s'étant offert aux coups de Satan à travers ceux de ses ennemis et ayant vaincu la *mort par la mort. Il renversa ainsi le « mur d'inimitié » qui traversait l'humanité (Ep 2,14-16). En attendant le *jour où le Christ, pour mettre « tous ses ennemis sous ses pieds », détruira à jamais la Mort, qui est le « dernier ennemi » (1 Co 15,25s), le chrétien combat avec Jésus contre le vieil ennemi du genre humain (Ep 6,11-17). Autour de lui, d'aucuns se conduisent en ennemis de la croix du Christ (Ph 3,18), mais lui sait que la croix le mène au triomphe. Cette *croix est le lieu hors duquel il n'y a pas de *réconciliation ni avec Dieu ni entre les hommes.

PBp

→ ami — amour II AT ; NT 2 — animaux O — Antichrist — étranger O — frère AT 3 — guerre — haine — malédiction II — pardon III — persécution — Satan — vengeance — victoire — violence IV 2.

ENSEIGNER

Dans les deux Testaments, la foi est fondée sur une *révélation divine, dont les prophètes (au sens général du mot) sont les porteurs. Mais cette révélation doit parvenir à la *connaissance des hommes jusque dans ses détails et dans ses conséquences pratiques. De là dans le peuple de Dieu l'importance de la fonction d'enseignement, qui transmet sous forme d'instruction la science des choses divines. Cet enseignement est d'abord une *prédication qui proclame le *salut de Dieu, tel qu'il advient dans l'histoire (c'est le *kérygme*) ; puis il en fournit une compréhension plus approfondie et montre comment la situation d'*alliance créée par Dieu s'applique concrètement dans les conditions de vie de son peuple.

AT

Dans l'AT, cette fonction s'accomplit de diverses manières, suivant la qualité de ceux qui la remplissent. Mais à travers eux tous, c'est toujours Dieu qui enseigne son peuple.

I. Formes diverses de l'enseignement

1. *Le père de famille*, responsable de l'*éducation de ses enfants, doit leur transmettre à ce titre le legs religieux du passé national. Il ne s'agit pas d'un enseignement approfondi, mais d'une catéchèse élémentaire qui renferme les éléments essentiels de la foi. Catéchèse morale, ayant trait aux commandements de la *Loi divine : « Ces commandements que je te donne, tu les répéteras à tes enfants... » (Dt 6,7; 11,19). Catéchèse liturgique et historique, qui prend occasion des solennités d'Israël pour en expliquer le sens et rappeler les grands souvenirs qu'elles commémorent : sacrifice de la *Pâque (Ex 12,26) et rites des azymes (Ex 13,8), etc. Les questions posées par les enfants au sujet des coutumes et des rites conduisent naturellement le père à leur enseigner le Credo israélite (Dt 6,20-25). C'est aussi lui qui leur apprend les vieux poèmes qui font partie de la *tradition (Dt 31,19.22; 2 S 1,18s). Ainsi l'enseignement religieux commence dans le cadre familial.

2. *Les prêtres* ont dans ce domaine une responsabilité plus large. Chargés par devoir professionnel du *culte et de la *Loi, ils remplissent de ce fait une fonction doctorale. Au Sinaï, Moïse avait reçu la Loi avec mission de la faire connaître au peuple ; il était ainsi devenu le premier maître en Israël (Ex 24,3.12). Cette Loi, les lévites ont maintenant à l'enseigner et à l'interpréter pour qu'elle puisse passer dans la vie (Dt 17,10s; 33, 10; cf 2 Ch 15,3). Un homme comme Samuel a rempli avec conscience ce devoir (1 S 12,23). D'autres prêtres le négligent, et ils encourent pour cette raison les reproches des prophètes (Os 4,6; 5,1; Jr 5,31; Ml 2,7). Il n'est pas difficile d'imaginer le cadre concret de cet enseignement. Ce sont les fêtes qui se célèbrent dans les sanctuaires, comme ce renouvellement de l'alliance à Sichem (Dt 27, 9s; Jos 24,1-24) dont la promulgation de la Loi par Esdras ne sera qu'une variante (Ne 8). L'enseignement donné porte sur la Loi, qui doit être relue et expliquée (Dt 31,9-13), et sur l'histoire du *dessein de Dieu (cf Jos 24). A l'instruction se mêle naturellement l'exhortation, pour amener le peuple à vivre dans la foi et à mettre la Loi en pratique. On trouve un écho de cette prédication sacerdotale dans les ch. 4—11 du Deutéronome, où se remarque tout un vocabulaire de l'enseignement : « Écoute, Israël... » (Dt 4,1; 5, 1) ; « Sache que... » (4,39) ; « Interroge... » (4,32) ; « Garde-toi d'oublier... » (4,9; 8,11s). Il importe en effet de faire connaître la Parole divine pour qu'Israël l'ait constamment à l'esprit (Dt 11,18-21).

3. *Les prophètes* ont une mission différente. La *Parole de Dieu qu'ils transmettent n'est pas puisée dans la *tradition, mais ils la reçoivent directement de Dieu ; en la proclamant, ils menacent, ils *exhortent, ils promettent, ils *consolent... Tout cela ne relève pas directement de l'enseignement. Cependant, ils s'appuient constamment sur une catéchèse qu'ils supposent connue (comp. Os 4,1s et le Décalogue) et dont ils reprennent les thèmes essentiels. Ils ont eux-mêmes des disciples (Is 8,16; Jr 36,4) qui colportent leurs oracles, et leur message vient s'ajouter à l'enseignement traditionnel pour en enrichir les données. Ainsi l'enseignement prophétique lui-même prend une forme traditionnelle. D'un prophète à l'autre, il y a une continuité, que Jérémie souligne expressément (Jr 28,8). On en a la preuve tangible quand un prophète reprend, pour exprimer son message, des expressions empruntées à ses prédécesseurs (ainsi fait Ézéchiel pour le livre de Jérémie), ou quand les scribes deutéronomiques assument dans leur propre théologie l'interprétation prophétique de l'histoire.

4. *Les sages* sont essentiellement des enseignants (Qo 12,9). A l'égard de leurs *disciples, ils remplissent la même fonction éducatrice que tout père à l'égard de ses fils (Si 30,3; cf Pr 3,21; 4,1-17.20...) ; malheureux les disciples qui ne les auront pas écoutés (Pr 5,12s) ! Si, en elle-même, la doctrine sapientielle paraît fondée sur l'expérience des générations plus que sur la Parole divine, elle n'en assimile pas moins peu à peu le contenu de la Loi et des livres prophétiques, et elle le monnaye à l'usage de tous. Ainsi nourri de l'enseignement traditionnel, le maître veut transmettre à ses « fils » la vraie *sagesse (Jb 33,33), la connaissance et la *crainte de Yahweh (Pr 2,5; Ps 34, 12), bref le savoir religieux qui est la condition de la vie heureuse. N'est-ce pas en enseignant aux impies les voies de Dieu qu'il les amènera à se convertir (Ps 51,15) ? L'effort didactique entrepris dans les milieux de scribes rejoint donc à la fois celui des prêtres et celui des prophètes. A la « maison d'école » (Si 51,23), les docteurs donnent à tous une instruction solide (Si 51,25s) qui leur permet de trouver Dieu.

II. Yahweh, maître souverain

1. Derrière tous ces maîtres humains, il importe d'ailleurs de savoir découvrir *le seul vrai Maître* dont ils tirent toute leur autorité : *Yahweh. Inspirateur de Moïse et des prophètes, sa Parole est à la source de la tradition que transmettent également les parents, les prêtres et les sages. A travers eux, c'est donc lui qui enseigne aux hommes le savoir et la sagesse en leur faisant connaître ses voies et sa Loi (Ps 25,9; 94,10ss). Sa *Sagesse personnifiée s'adresse à eux pour les instruire (Pr 8,1-11.32-36), comme ferait un prophète ou un docteur ; par elle, tout bien leur vient (Sg 7, 11ss). Aussi tout Juif pieux a-t-il conscience d'avoir été instruit par Dieu depuis sa jeunesse (Ps 71,17) ; en retour, il le prie sans cesse de lui apprendre ses voies, ses commandements, ses volontés (Ps 25,4; 143,10; 119,7.12 et *passim*). Cette ouverture du cœur à l'enseignement divin déborde largement la connaissance théorique de la Loi et des *Écritures ; elle suppose une adhésion intime qui permet de comprendre en profondeur le message de Dieu et de le faire passer dans la vie.

2. On sait pourtant que l'attitude d'Israël à l'égard de Dieu n'a pas toujours comporté cette *docilité de cœur*. Les membres du peuple de Dieu lui ont souvent tourné le dos, n'accueillant pas ses leçons quand il les instruisait avec constance (Jr 32,33). De là les châtiments exemplaires infligés par Dieu à ses disciples infidèles. Pour obvier à cette dureté de cœur, Dieu promet par les prophètes qu'aux derniers temps, il se révélera aux hommes comme le Docteur par excellence (Is 30, 20s) ; il agira au plus intime de leur être, de sorte qu'ils *connaîtront sa Loi sans avoir besoin de s'en instruire les uns les autres (Jr 31,33s). Instruits par lui directement, ils trouveront ainsi le bonheur (Is 54,13). Grâce suprême, qui rendra efficace tout l'effort d'instruction accompli par les envoyés divins. La prière des psalmistes sera par là exaucée.

NT

Le Christ est le Docteur par excellence. Mais en confiant sa parole à ses Apôtres, il leur donne une mission d'enseignement qui prolonge la sienne.

I. Le Christ docteur

1. Durant la vie publique de Jésus, l'enseignement est *un aspect essentiel de son activité* : il enseigne dans les synagogues (Mt 4,23 p; Jn 6,59), dans le temple (Mt 21,23 p; Jn 7,14), à l'occasion des fêtes (Jn 8,20) et même quotidiennement (Mt 26,55). Les formes de son enseignement ne rompent pas avec celles qu'emploient les docteurs d'Israël, auxquels il s'est mêlé durant sa jeunesse (Lc 2, 46), qu'il reçoit à l'occasion (Jn 3, 1s.10) et qui plus d'une fois l'interrogent (Mt 22,16s.36 p). Aussi lui donne-t-on comme à eux le titre de Rabbi, c'est-à-dire Maître, et il l'accepte (Jn 13,13), bien qu'il reproche aux scribes de son temps de le rechercher, comme s'il n'y avait pas pour les hommes un seul Maître, qui est Dieu (Mt 23,7s).

2. Cependant, s'il apparaît aux foules comme un *Docteur* parmi les autres, il s'en distingue de diverses façons. Parfois, il parle et agit en *prophète. Ou encore, il se donne comme l'interprète autorisé de la Loi, qu'il conduit à sa perfection (Mt 5,17). A cet égard, il enseigne avec une *autorité singulière (Mt 13,54 p), à la différence des scribes, si prompts à s'effacer derrière l'autorité des anciens (Mt 7,29 p). En outre, sa doctrine présente un caractère de *nouveauté qui frappe ses auditeurs (Mc 1,27; 11,18), qu'il s'agisse de son annonce du Royaume ou des règles de vie qu'il donne : rompant avec les questions d'école, objet d'une *tradition qu'il rejette (cf Mt 15,1-9 p), il veut faire connaître le message authentique de Dieu et conduire les hommes à l'accueillir.

3. Le secret de cette attitude si neuve, c'est qu'à la différence des docteurs officiellement habilités, *sa doctrine n'est pas de lui*, mais de Celui qui l'a envoyé (Jn 7,16s) ; il ne dit que ce que le Père lui enseigne (Jn 8,28). Accueillir son enseignement, c'est donc être docile à Dieu même. Mais pour en venir là, il faut une certaine disposition du cœur qui incline à accomplir la volonté divine (Jn 7, 17). Plus profondément encore, il faut avoir reçu cette *grâce intérieure qui, selon la promesse des prophètes, rend l'homme docile à l'enseignement de Dieu (Jn 6,44s). On touche ici au mystère de la liberté humaine aux prises avec la grâce : la parole du Christ-Docteur se heurte à l'aveuglement volontaire de ceux qui prétendent voir clair (cf Jn 9,39ss).

II. L'enseignement apostolique

1. Durant sa vie publique, Jésus confie à ses *disciples des *missions transitoires* qui concernent moins l'enseignement sous ses formes détaillées que la proclamation de l'*Évangile (Mt 10,7 p). C'est seulement après sa résurrection qu'ils reçoivent de lui un ordre précis les instituant à la fois « prédicateurs, apôtres et docteurs » (cf 2 Tm 1,11) : « Allez, de toutes les nations faites des disciples,... leur enseignant à observer tout ce que je vous ai prescrit » (Mt 28,19s). Pour l'accomplissement de cette tâche aux perspectives immenses, il leur a promis entre temps que l'Esprit-Saint leur serait envoyé et qu'il leur enseignerait toutes choses (Jn 14,26). Disciples de l'*Esprit pour devenir parfaits disciples du Christ, ils transmettront donc aux hommes un enseignement qui ne viendra pas d'eux, mais de Dieu. C'est pour cela qu'ils pourront parler avec autorité : le Seigneur sera lui-même avec eux jusqu'à la fin des siècles (Mt 28,20; Jn 14,18s).

2. Après la Pentecôte, *les *Apôtres remplissent cette mission* d'enseignement, non en leur nom propre, mais « au nom de Jésus » (Ac 4,18; 5,28) dont ils rapportent les actes et les paroles, se couvrant toujours de son autorité. Comme Jésus,

ils enseignent au temple (Ac 5,21), à la synagogue (Ac 13,14...), dans les maisons particulières (Ac 5,42). L'objet de cet enseignement, c'est avant tout la proclamation du message de salut. Jésus, Messie et Fils de Dieu, comble l'attente d'Israël ; sa mort et sa résurrection accomplissent les Écritures ; il faut se convertir et croire en lui pour recevoir l'Esprit promis et échapper au jugement (cf Discours des Actes). Catéchèse élémentaire, qui veut conduire les hommes à la foi (cf Ac 2, 22-40), elle est complétée après le baptême par un enseignement plus approfondi, auquel les premiers chrétiens se montrent assidus (Ac 2,42). Parmi les auditeurs du dehors, certains s'étonnent de sa nouveauté (cf Ac 17,19s) ; les autorités juives s'émeuvent surtout de son succès, et elles tentent de l'interdire à des hommes qui n'ont pas reçu une formation normale de scribes (Ac 4,13; cf 5,28). Peine perdue : après s'être répandu en Judée, l'enseignement est porté à des foules considérables dans le monde grec tout entier. Il s'identifie à la *Parole (Ac 18,11), au *témoignage, à l'*Évangile. S'il trouve le chemin des cœurs, c'est parce que la force de l'Esprit l'accompagne (cf Ac 2,17ss), cet Esprit dont l'*onction demeure dans les chrétiens et les instruit de tout (1 Jn 2,27).

3. Le même Esprit, par ses *charismes (cf 1 Co 12,8.29), fait d'ailleurs surgir dans l'Église à côté des Apôtres d'autres enseignants qui les aident dans leur *ministère d'évangélisation : les *didascales*, catéchistes chargés de fixer et de développer pour les jeunes communautés le contenu de l'Évangile (Ac 13,1; Ep 4,11). En même temps se constitue un corps de doctrine qui est la règle de la foi (cf Rm 6,17). A l'époque des épîtres pastorales, il a déjà pris une forme traditionnelle (1 Tm 4,13.16; 5,17; 6,1ss). Tandis que la foi se trouve menacée par les enseignements erronés ou futiles (Rm 16,17; Ep 4,14; 1 Tm 1,3; 6,3; Ap 2, 14s.24) colportés par de faux docteurs (2 Tm 4, 3; 2 P 2,1) et sources d'*hérésies, la conservation et la transmission de ce dépôt authentique est un des soucis essentiels des pasteurs.

AB & PG

→ charismes II 2 — connaître — disciple — éducation — exhorter — lait 3 — Loi — mystère NT II 1 — nouveau III 1 — parabole — Paraclet 2 — Parole de Dieu — prêcher — Révélation — sagesse — tradition.

ENSEVELIR → baptême IV 1 — mort AT I 3 ; NT III 1 — sépulture.

ENTENDRE → apparitions du Christ 4 c — écouter — foi NT I 2 — Parole de Dieu NT I 2 — prêcher.

ENTRAILLES → mère I 1, II 1 — miséricorde — tendresse.

ENVIE → haine — mort AT II 1 — Satan I — zèle O.

ENVOYER → Apôtres — médiateur — mission.

ÉPIPHANIE → apparitions du Christ 1 — gloire III 2 — Jour du Seigneur NT O — Révélation NT O, III.

ÉPISCOPE → hospitalité 2 — ministère II 3 — pasteur & troupeau NT 2.

ÉPOUX / ÉPOUSE

Le nom d'époux est un de ceux que Dieu se donne (Is 54,5) et qui expriment son *amour pour sa créature. C'est à ce titre qu'il en est parlé ici, la notice *mariage devant exposer ce qui concerne le foyer humain.

AT

Dieu ne se révèle pas seulement dans son *Nom mystérieux (Ex 3,14s) ; d'autres noms, tirés de l'expérience quotidienne de la vie, le font connaître dans ses rapports avec son peuple : il en est le *Pasteur et le *Père, il en est aussi l'Époux.

Il ne s'agit pas ici d'un mythe, comme en connaît la religion cananéenne, où le dieu-époux féconde la terre dont il est le Baal (= maître et mari : Os 2,18; cf Jg 2,11s) ; des rites *sexuels répondent à ce mythe, notamment la prostitution sacrée. Ces rites apparaissent liés à l'*idolâtrie ; aussi, pour mieux stigmatiser celle-ci, le Dieu jaloux qui la condamne l'appelle-t-il une prostitution (cf Ex 34,15s; Is 1,21). Le Dieu d'Israël est l'époux non de sa terre, mais de son peuple ; l'amour qui les unit a une histoire ; les prévenances gratuites de Dieu et le triomphe de sa *miséricorde sur l'infidélité de son peuple sont des thèmes prophétiques. Ils apparaissent d'abord chez Osée qui a pris conscience de leur valeur symbolique à travers sa propre expérience conjugale.

1. *L'expérience d'Osée : l'épouse aimée et infidèle.* — Osée épouse une femme qu'il aime et qui lui donne des enfants, mais qui le quitte pour se livrer dans un temple à la prostitution. Le prophète cependant la rachète et la ramène à la mai-

son. Un temps d'austérité et d'épreuve la préparera à reprendre sa place au foyer (Os 1—3). Tel est le sens probable de ce récit dramatique. Dans cette expérience conjugale, le prophète découvre le mystère des rapports entre l'amour de Dieu qui s'allie à un peuple et la trahison de l'Alliance par Israël. L'*Alliance prend un caractère nuptial. L'idolâtrie n'est pas seulement une prostitution ; elle est un *adultère, celui d'une épouse comblée qui oublie tout ce qu'elle a reçu. La *colère divine est celle d'un époux qui, en châtiant son épouse infidèle, veut ramener l'égarée et la rendre à nouveau digne de son amour. Cet amour aura le dernier mot ; Israël repassera par le temps du *désert (2,16s) ; de nouvelles fiançailles prépareront des noces qui s'accompliront dans la justice et la tendresse ; le peuple purifié *connaîtra son époux et son amour fidèle (2,20ss).

Auparavant l'Alliance était vécue comme un pacte social dont la rupture attirait la colère de Dieu ; cette colère apparaît maintenant comme l'effet de la jalousie d'un époux, et l'Alliance comme une union conjugale, avec le don qu'elle implique, aussi intime qu'exclusif. Ce don mutuel, comme celui de deux époux, connaîtra des vicissitudes ; elles symbolisent l'alternance qui caractérise l'histoire d'Israël dès le temps des Juges (vg Jg 2,11-19) : péché, châtiment, repentir, pardon.

2. *Le message prophétique : l'époux aimant et fidèle.* — Héritier spirituel d'Osée, *Jérémie* reprend le symbolisme nuptial en des images expressives pour opposer la trahison et la corruption d'Israël à l'amour éternel de Dieu pour son peuple : « Ainsi parle Yahweh : Je me rappelle l'affection de ta jeunesse, l'amour de tes fiançailles : tu me suivais au désert » (Jr 2,2) ; mais « sur toute colline et sous tout arbre vert, tu t'es couchée comme une prostituée » (2,20) ; cependant, « d'un amour éternel je t'ai aimée ; aussi t'ai-je conservé ma faveur » (31,3). Plus crues encore, les images d'*Ézéchiel* représentent Jérusalem comme une enfant trouvée que son sauveur épouse après l'avoir élevée, et qui se prostitue ; mais si elle a rompu l'alliance qui l'unissait à son époux, lui rétablira cette alliance (Ez 16,1-43.59-63; cf 23).

C'est enfin le *Livre de la Consolation* qui trouve les accents les plus bouleversants pour révéler à Jérusalem de quel amour elle est aimée : « N'aie pas *honte ! Tu n'auras plus à rougir... Car ton époux, c'est ton Créateur... Répudie-t-on la femme de sa jeunesse ? Un court instant je t'avais délaissée,... mais dans un amour éternel j'ai pitié de toi » (Is 54,4-8). Gratuit et fidèle, insondable et éternel, l'amour de l'époux triomphera et transformera l'infidèle en une épouse virginale (61,10; 62,4s) à laquelle il s'unira pour une alliance éternelle.

Est-ce dans cette perspective prophétique que les chants du *Cantique* doivent être lus ? Sont-ils au contraire inspirés par l'amour d'un époux et d'une épouse de cette terre ? Soit qu'ils retracent allégoriquement l'histoire d'Israël, soit qu'ils chantent cet amour conjugal dont les prophètes ont fait le type du lien de l'Alliance, ils ne donnent pas la clef des symboles qu'ils utilisent : jamais Yahweh n'est identifié avec l'époux. Si légitime que puisse être une interprétation allégorique du texte, elle exige tant d'ingéniosité qu'il semble préférable de traiter le Cantique comme une *parabole : il chante un amour fort comme la mort dont la flamme inextinguible est l'image de l'amour jaloux de Dieu pour son peuple (Ct 8, 6s; cf Dt 4,24). Quant au *Psaume 45* dont les noces d'un roi d'Israël furent l'occasion, il fut appliqué ensuite au Roi-Messie ; l'*épître aux Hébreux* en exploitera les éléments qui donnaient au roi des titres divins et préludaient à la révélation de la filiation divine du Christ (Ps 45,7s; He 1,8).

3. *Sagesse et union à Dieu.* — Le réalisme des prophètes a mis en relief l'ardeur de l'amour divin. La méditation des sages va souligner le caractère personnel et intérieur de l'union réalisée par cet amour. Dieu communique à son fidèle une sagesse qui est sa fille (Pr 8,22) et qui se comporte envers l'homme comme une mère et comme une épouse (Si 15,2). Le *Livre de la Sagesse* reprend l'image ; acquérir la Sagesse est le moyen d'être l'ami de Dieu (Sg 7,14) ; il faut la rechercher, la désirer et vivre avec elle (7,28; 8,2.9). Épouse que Dieu seul peut donner (8,21), elle rend immortel celui auquel elle est unie. Envoyée de Dieu, comme l'Esprit-Saint (9,17), la Sagesse est un don spirituel ; elle est une ouvrière qui achève en nous l'œuvre de Dieu et qui engendre en nous les vertus (8,6s). Le symbolisme conjugal est ici complètement spiritualisé. Ainsi est préparée la révélation du mystère grâce auquel se consommera l'union de l'homme avec Dieu : l'incarnation de celui qui est la Sagesse de Dieu, et ses noces avec l'Église, son épouse.

NT

1. *L'Agneau, époux de la nouvelle Alliance.* — La Sagesse qui est née de Dieu et se complaît parmi

les hommes (Pr 8,22ss.31) n'est pas seulement un don spirituel ; elle apparaît dans la chair : c'est le Christ, Sagesse de Dieu (1 Co 1,24) ; et c'est dans le mystère de la Croix, folie de Dieu, qu'il achève de révéler l'amour de Dieu pour son épouse infidèle, qu'il sauve et sanctifie l'épouse dont il est la *tête (Ep 5,23-27).

Ainsi se dévoile le mystère de l'union symbolisée dans l'AT par les noms d'époux et d'épouse. Il s'agit pour l'homme de communier à la vie trinitaire, de s'unir au Fils de Dieu pour devenir enfant du Père céleste : l'époux, c'est le Christ, et le Christ crucifié. C'est dans son sang que l'Alliance nouvelle est scellée (1 Co 11,25), et c'est pourquoi l'Apocalypse ne nomme plus Jérusalem épouse de Dieu, mais épouse de l'*Agneau (Ap 21,9).

2. *L'Église, épouse de la nouvelle Alliance.* — Quelle est cette *Jérusalem, appelée à l'Alliance avec le Fils de Dieu ? Ce n'est plus la servante, qui représente le peuple de l'ancienne Alliance, mais la femme libre, la Jérusalem d'en haut (Ga 4,22-27). Depuis la venue de l'époux, auquel le Précurseur, son ami, a rendu témoignage (Jn 3,29), l'humanité est représentée par deux *femmes, symboles de deux cités spirituelles : d'une part la « prostituée », type de la *Babylone idolâtre (Ap 17,1.7; cf Is 47), d'autre part l'épouse de l'Agneau, type de la *cité bien-aimée (Ap 20,9), de la sainte Jérusalem qui vient du ciel, car c'est de son époux qu'elle tient sa sainteté (21,2.9s).

Cette femme est la mère des enfants de Dieu, de ceux que l'Agneau délivre du dragon par la vertu de son sang (12,1s.11.17). Il apparaît donc que l'épouse du Christ n'est pas seulement l'ensemble des élus, mais qu'elle est leur *mère, celle par qui et en qui chacun d'eux est né ; ils sont sanctifiés par la grâce du Christ (Tt 3,5ss) et deviennent des êtres *vierges, dignes du Christ leur époux (2 Co 11,2), unis à jamais à l'Agneau (Ap 14,4).

3. *Les noces éternelles.* — Aussi les noces de l'Agneau et de l'épouse comportent-elles diverses étapes, du fait que l'Église est à la fois la mère des élus et la cité qui les rassemble.

a) La première étape des noces, le temps de la venue du Christ (Mt 9,15 p), s'achève à l'heure où sur la Croix le Christ, nouvel *Adam, sanctifie la nouvelle Ève ; celle-ci sort de son côté, symbolisée par l'*eau et le *sang qui *signifient les sacrements de l'Église (Jn 19,34; cf 1 Jn 5,6). L'amour que l'époux y montre à son épouse est le modèle des noces chrétiennes (Ep 5,25-32).

b) A ces noces, le Christ invite les hommes, et tout d'abord son peuple (Mt 22,1-10) ; pour y participer, il faut non seulement répondre à l'invitation, ce que beaucoup refusent, mais prendre le *vêtement de noces (22,11ss). Cette invitation retentit au long du temps de l'Église ; mais comme l'heure de la célébration reste incertaine pour chacun, elle exige la *vigilance, afin que l'Époux, quand il viendra, trouve prêtes les vierges qui sont invitées à communier au festin nuptial (25,1-13).

c) Enfin, au terme de l'histoire, sera achevée la robe nuptiale de l'épouse, robe de lin d'une *blancheur éclatante, tissée par les *œuvres des fidèles. Ceux-ci attendent dans la joie et la louange ces noces de l'Agneau auxquelles ils ont le bonheur d'être invités (Ap 19,7ss). A cette heure, où sera jugée la Prostituée (19,2), l'Époux répondra enfin à l'appel que son Esprit inspire à son épouse ; il comblera la soif de tous ceux qui, comme elle et en elle, *désirent cette union à son amour et à sa vie, union féconde dont celle des époux est un des meilleurs symboles (22,17). *MFL*

→ adultère 2 — Agneau de Dieu 3 — Alliance AT II 2 ; NT II 3 — ami 3 — amour — Dieu AT III 3 ; NT II 3 — Église — femme — Jean-Baptiste 2 — Jérusalem AT III 1 ; NT II 3 — mariage NT I 2 — Marie I 2, V 1 — pères & Père O, III 2 — Serviteur de Dieu II — sexualité II — tête 3.4 — unité I, III — vêtement II 2.4 — vigne 2 — virginité.

ÉPREUVE / TENTATION

Le mot épreuve évoque deux séries de réalités. L'une, tournée vers l'action : un examen, un concours ; l'autre, liée à la souffrance : une maladie, un deuil, un échec. Et si le mot est passé du premier sens au second, c'est sans doute parce que, selon une sagesse déjà religieuse, la souffrance est sentie comme un test révélateur de l'homme.

Le sens actif est premier dans la Bible : hb. *nsh*, *bḥn*, *ḥqr*, gr. *peirazein*, *diakrinein*, pour s'en tenir aux racines principales, signifient « mettre à l'épreuve », chercher à connaître la réalité profonde au-delà des apparences incertaines. Comme un alliage, comme un adolescent, l'homme doit « faire ses preuves ». De soi, il n'y a là rien d'afflictif.

Trois acteurs peuvent prendre l'initiative de l'épreuve. *Dieu* éprouve l'homme pour connaître le fond de son cœur (Dt 8,2) et pour donner la vie (Jc 1,12). L'*homme* essaie aussi de se prouver

qu'il est « comme Dieu », mais sa tentative est provoquée par une séduction et aboutit à la mort (Gn 3; Rm 7,11). Ici l'épreuve devient tentation, et un troisième personnage intervient : *le Tentateur*. Ainsi l'épreuve est ordonnée à la vie (Gn 2, 17; Jc 1,1-12), tandis que la tentation « enfante la mort » (Gn 3; Jc 1,13s) ; l'épreuve est un don de grâce, la tentation est une invitation au péché.

L'expérience de l'épreuve-tentation n'est pas simplement d'ordre moral ; elle s'insère dans un drame religieux et historique ; elle fait jouer notre *liberté dans le temps, face à Dieu et à *Satan. Dans les diverses étapes du *dessein de Dieu, l'homme est interrogé. Cette expérience est d'abord vécue par le peuple de Dieu ; puis la réflexion des sages en découvrira la signification pour toute la condition humaine, et finalement le Christ résoudra le drame. Parallèlement, l'épreuve-tentation apparaît d'abord comme l'œuvre de Dieu ; puis, vers la fin de l'AT, Satan est perçu comme l'auteur personnel de la tentation première, mais le sens de ce drame n'est pleinement révélé que dans le combat singulier entre le Christ et le Tentateur.

AT

I. L'ÉPREUVE DU PEUPLE DE DIEU

Dans la conscience d'Israël, le drame a commencé avec son élection, dans la promesse de devenir par alliance le peuple de Dieu. Mais l'espoir ainsi suscité va devoir être purifié.

1. Dans un premier stade, l'homme est appelé à s'engager face à la *promesse. C'est *l'épreuve de sa *foi*. C'est celle d'Abraham, de Joseph, de Moïse, de Josué (He 11,1-40; Si 44,20; 1 M 2,52). Le fait typique est sans doute le sacrifice d'Isaac (Gn 22) : pour que Dieu mène à terme la promesse, la foi de l'homme doit accepter librement de se traduire dans l'obéissance qui ajuste deux volontés.

Après sa sortie d'Égypte, Israël connaît la tentation de l'*incrédulité. Il conteste (Meriba) la présence du Dieu sauveur au milieu de l'épreuve (Massa) du *désert (Ex 17,7). Ce refus de croire entraîne un *jugement ; et la Pâque ne s'achève que pour la *génération fidèle : seule, celle-ci hérite de la terre promise.

L'expérience du désert permet en outre de donner sa valeur théologique à l'expression « tenter Dieu ». Ou bien l'homme veut sortir de l'épreuve en sommant Dieu d'y mettre fin (cf l'antithèse Ex 15,25 et 17,1-7) ; ou bien il se met dans une situation sans issue « pour voir si » Dieu est capable de l'en tirer ; ou encore, il s'obstine, malgré des signes évidents, à demander d'autres « preuves » de la puissance divine (Ps 95,9; Mc 8,11ss).

2. Avec le ramassis dont il a tiré un peuple, Dieu conclut une *alliance. En cette deuxième étape, l'épreuve porte sur la *fidélité à l'Alliance. On peut l'appeler *l'épreuve de l'*amour*. Le peuple a bien choisi de servir son Dieu (Jos 24,18), mais son cœur est double ; l'épreuve oblige l'amour à se déclarer et à se prouver ; elle purifie le *cœur. C'est une œuvre de longue haleine à laquelle Dieu met la main (image du *feu et du fondeur : Is 1, 25s). Lentement s'élaborent les codes (Alliance, Sainteté, Sacerdotal) dans lesquels on entend l'appel à la *sainteté que Dieu adresse à son peuple (Lv *passim*). Un nouveau jugement correspond à cette nouvelle épreuve ; l'*exil, le retour au désert sanctionne l'*idolâtrie qui est un *adultère (Os 2).

3. Seul un petit *Reste va sortir éprouvé de la *captivité ; le comportement divin est le même dans l'épreuve d'Israël face à Yahweh (1 R 19, 18) et face à Jésus (Rm 11,1-5) ; dans tous ces cas, si l'épreuve aboutit à un reste, c'est par pure *grâce. La captivité et la longue période qui la suit montrent en effet combien la promesse est humainement irréalisable. Délais interminables, contradictions, persécutions, faiblesses mêmes du peuple, reposent moins la question de la foi en la Parole de Yahweh ou de la fidélité à son alliance que celle de l'accomplissement même de sa promesse. Ainsi, depuis l'exil jusqu'au Messie, l'épreuve du petit Reste est principalement une *épreuve d'*espérance*. Le Royaume semble reculer indéfiniment dans le temps. La tentation est celle du moment présent, de « ce siècle-ci », la tentation du *monde. Le peuple de Dieu, en danger de se séculariser, prend davantage conscience de l'action de *Satan, « prince de ce monde » (Jb 1—2). Cette épreuve de l'espérance est la plus intime, la plus purifiante. Plus Dieu est proche, plus il éprouve (Jdt 8,25ss). L'épreuve s'achèvera en un dernier jugement : l'avènement du *Royaume, l'entrée du siècle à venir dans ce monde-ci.

II. L'ÉPREUVE DE LA CONDITION HUMAINE

1. *L'épreuve personnelle*. — La réflexion des Sages, en transposant au plan personnel les épreuves du peuple, insiste sur un autre aspect de l'épreuve :

la *souffrance, celle du juste en particulier. Ici, l'épreuve parvient à son maximum d'acuité — et la présence de Dieu à son maximum de proximité —, car l'homme est affronté non plus à l'impossible, mais à l'absurde. A ce degré d'acuité, la tentation n'est plus de douter de la puissance de Dieu, de lui être infidèle ou de lui préférer le monde, c'est celle de l'insulte, de ce *blasphème qui est la façon dont Satan rend témoignage à Dieu.

Le livre de Job ouvre le débat et l'enfouit dans le mystère de la Sagesse de Dieu, non par alibi, mais dans une reconnaissance confuse que l'épreuve ajuste progressivement l'homme au mystère de Dieu (cf Gn 22). Des lignes plus nettes de réponse sont présentes dans le poème du *Serviteur (Is 52, 13—53,12), et surtout dans les livres issus de la grande tribulation (Dn 9,24-27; 12,1-4; Sg *passim*). L'épreuve y apparaît insoluble au plan individuel ; sa source est en dehors de l'homme (Sg 1,13; 2,24), elle est un fait de nature concernant le genre humain. Mais seule une personne pourra la faire déboucher sur la vie, quelqu'un sur qui Satan n'aura pas barre, et qui sera solidaire de la « multitude », tout en se substituant à elle. Le jugement sera dans la venue du Serviteur.

2. *L'épreuve de l'humanité.* — Ces conclusions, où l'on sent l'empreinte de la réflexion sacerdotale, rejoignent celles qui, dans les récits de la Genèse décrivant les origines, nous font atteindre le fond de la condition humaine. L'*élection est finalement la révélation la plus expressive de l'amour gratuit de Dieu, de sa liberté. Par là, elle appelle chez l'homme le maximum de liberté dans sa réponse.

L'épreuve est justement le champ laissé à cette réponse. Gn 2 manifeste de façon imagée cette sollicitude gratuite pour le souverain de la création qu'est l'homme. Un tel amour d'élection ne s'impose pas, il se choisit : de là l'épreuve, à travers l'*arbre de la connaissance (Gn 2,17). La condition humaine fondamentale est ainsi révélée : l'homme n'est tel, pleinement *responsable que par sa possibilité constante de choisir Dieu, « à l'*image » duquel il est, par vocation.

Or Adam se choisit lui-même comme dieu (Gn 3,5). C'est que, entre l'épreuve et le choix, la crise est intervenue, la tentation, dont voici enfin l'auteur personnel : *Satan (Gn 3; cf Jb 1—2). On le voit, la tentation est plus que l'épreuve : c'est le péché qui « saisit l'occasion » et conduit à la mort (Rm 7,9ss). Des éléments nouveaux ont fait leur entrée : le Mauvais, qui est aussi le Menteur, apparaît Séducteur. L'homme ne choisit sa *solitude que parce qu'il croit y trouver la vie ; s'il n'y trouve que la nudité et la mort, c'est qu'il a été trompé. Son épreuve comporte donc fondamentalement un combat contre le *mensonge, une lutte pour choisir selon la *vérité où se vit seulement l'expérience de la *liberté (Jn 8,32-44). Voilà l'ultime réponse à la réflexion des sages.

L'humanité est engagée dans une épreuve qui la dépasse et qu'elle ne surmontera que par l'effet d'une promesse qui est grâce (Gn 3,15), par la venue de « la » descendance qui portera l'épreuve à son terme victorieux.

NT

I. L'épreuve du Christ

Le Christ est mis par Satan dans les situations où Adam et le peuple avaient succombé et où les *pauvres semblaient écrasés. En *Jésus-Christ, épreuve et tentation coïncident et sont surmontées, car, en les accomplissant, il fait aboutir l'amour d'élection qui les a suscitées.

Le Christ est « la » descendance selon la promesse, le premier-né du peuple nouveau. Au **désert* (Lc 4,1s), Jésus triomphe du tentateur sur son propre terrain (cf 11,18s). Il est à la fois l'*homme qui se nourrit enfin, et substantiellement, de la *Parole de Dieu, et « Yahweh sauveur » que son peuple continue à tenter (Mt 16,1; 19,3; 22,18).

Jésus est le Roi fidèle, bon Pasteur, qui aime les siens jusqu'au bout. La **Croix* est la grande épreuve (Jn 12,27s) où Dieu « fait preuve » de son amour (3,14ss).

Jésus est le petit Reste, celui en qui le Père concentre son amour d'élection : c'est dans cette assurance filiale qu'il est à la fois haï du **monde* et vainqueur du monde (Jn 15,18; 16,33).

Jésus est Serviteur, Agneau de Dieu. En portant sur la croix le péché des hommes, il transforme la tentation de blasphème en plainte filiale et la Mort absurde en **Résurrection* (Mt 27,46; Lc 23,46; Ph 2,8s).

Nouvel Adam et Image du Père, sa tentation est celle du *Chef* : elle s'intercale entre la théophanie et l'exercice de sa *mission* (Mc 1,11-14). Tout au long de celle-ci, il la rencontrera, comme contrepoint de la volonté du Père : ses parents (Mc 3,33ss), Pierre (Mc 8,33), les signes spectaculaires (Mc 8,12), le messianisme temporel (Jn 6,15). Enfin, l'ultime étape de sa mission devra s'ouvrir par l'ultime tentation, celle de l'agonie (Lc 22,40.46). Ainsi vainqueur du tentateur depuis

le début jusqu'à la fin de son épreuve (Lc 4,13), le Christ engage enfin l'humanité nouvelle dans sa vraie condition : la vocation filiale (Hb 2, 10-18).

II. L'ÉPREUVE DE L'ÉGLISE

De l'épreuve du Christ, l'Église sort, comme la multitude justifiée par le Serviteur (Is 53,11). Et sa mission suit le même cheminement que celui du Christ (2 Tm 2,9ss; Lc 22,28ss) ; le baptême, où la Pâque du Christ devient celle de l'Église, est une épreuve (Mc 10,38s) et annonce des épreuves après lui (He 10,32-39).

Ici, le vocabulaire de l'épreuve se mêle à celui de la *souffrance (*thlipsis*-tribulation, *diôgmos*-*persécution) et de la *patience (surtout *hypomonè*-constance). Sa résonance, dans le NT, est d'abord *eschatologique*, avant d'être psychologique. La proximité du retour du Seigneur porte à son paroxysme l'opposition de la lumière et des ténèbres. L'Église est le lieu de l'épreuve, le lieu où la persécution doit affermir la fidélité (Lc 8, 13ss; 21,12-19; Mt 24,9-13) et où l'homme sort de la tribulation « éprouvé ».

Cette épreuve de l'Église est apocalyptique ; elle révèle des réalités cachées à l'homme charnel, et le degré de responsabilité confiée à chacun dans la grande mission qui vient du Père : le Christ (He 2,14-18), Pierre (Lc 22,31s), les disciples (Lc 21,12s), toute église fidèle (Ap 2,10). En ce sens, épreuve et mission culminent dans le *martyre. Mais le grand combat eschatologique, qui est l'épreuve propre de l'Église, révèle aussi le véritable auteur de la tentation : Dieu éprouve les siens, seul Satan les tente (Lc 22,31; Ap 2,10; 12,9s) ; l'Église éprouvée démasque le séducteur, l'accusateur, tout en témoignant par son *Paraclet, l'Esprit victorieux qui la mène au terme de la Pâque (Ap 2—3; Lc 12,11s; Jn 16,1-15). C'est pourquoi elle apparaît, dans les apocalypses, à la fois persécutée et sauvée (Dn 12,1; Ap 3,10; 2 P 2,9). L'épreuve est donc la condition de l'Église, encore à éprouver et déjà pure, encore à réformer et déjà glorieuse. Les tentations proprement ecclésiales viennent le plus souvent de la négligence de l'une de ces deux composantes.

III. L'ÉPREUVE DU CHRÉTIEN

1. L'annonce de l'Évangile est inscrite dans la tribulation eschatologique (Mt 24,14). L'épreuve est donc particulièrement nécessaire à ceux qui reçoivent le ministère de la Parole (1 Th 2,4; 2 Tm 2,15), sinon ce sont des trafiquants (2 Co 2,17). L'épreuve est le signe de la mission (1 Tm 3,10; Ph 2,22). De là, le discernement des faux envoyés (Ap 2,2; 1 Jn 4,1).

Au plan psychologique, Dieu sonde les cœurs et les met à l'épreuve (1 Th 2,4). Il permet seulement la tentation (1 Co 10,13). Celle-ci vient du tentateur (Ac 5,3; 1 Co 7,5; 1 Th 3,5) à travers le *monde (1 Jn 5,19) et surtout l'argent (1 Tm 6,9). C'est pourquoi il faut demander de ne pas « entrer » dans la tentation (Mt 6,13; 26,41), car elle mène à la mort (Jc 1,14s). Cette attitude de prière filiale est aux antipodes de celle qui tente Dieu (Lc 11,1-11).

L'épreuve, elle — et la tentation où l'on n'entre pas en est une —, est ordonnée à la vie. Elle conditionne la vie en Jésus-Christ : « oui, tous ceux qui veulent vivre dans le Christ avec piété seront persécutés » (2 Tm 3,12). Elle est une condition indispensable de croissance (cf Lc 8,13ss), de robustesse (1 P 1,6s : en vue du jugement), de vérité manifestée (1 Co 11,19 : raison d'être des divisions chrétiennes), d'humilité (1 Co 10,12) ; en un mot, c'est le chemin même de la Pâque intérieure, celui de l'amour qui espère (Rm 5,3ss).

Dès lors, être un chrétien « éprouvé » ou expérimenter l'Esprit, c'est tout un. L'épreuve ouvre à un plus grand don de l'Esprit, car il opère déjà en elle son travail de libération. Ainsi libéré et éclairé par l'Esprit (1 Jn 2,20.27), le chrétien éprouvé sait discerner, vérifier, « éprouver » toute chose (Rm 12,2; Ep 5,10). Telle est la source théologale de l'examen de conscience, qui n'est pas arithmétique spirituelle, mais discernement dynamique où chacun s'éprouve à la lumière de l'Esprit (2 Co 13,5; Ga 6,1).

2. La Bible invite à donner à l'épreuve un sens théologal. L'épreuve est passage « vers Dieu », à travers son dessein. Les divers aspects de l'épreuve (foi, fidélité, espérance, liberté) confluent dans la grande épreuve du Christ, continuée dans l'Église et en chaque chrétien, s'achevant dans un enfantement cosmique (Rm 8,18-25). L'affliction de l'épreuve prend son sens dans la lutte eschatologique.

Dans le dessein de Dieu qui vise à diviniser l'homme dans le Christ, l'épreuve, et son exploitation satanique, la tentation, sont inéluctables : elles font passer de la liberté offerte à la liberté vécue, de l'élection à l'alliance. L'épreuve ajuste l'homme au mystère de Dieu; et, à l'homme

blessé, la proximité de Dieu est d'autant plus douloureuse qu'elle est plus intime. L'Esprit fait discerner dans le mystère de la Croix le passage de la première à la seconde création, le passage de l'égoïsme à l'amour. L'épreuve est pascale.

JCo

→ Abraham I 2 — Antichrist — bien & mal I 3 — calamité 1 — captivité I — connaître AT 2 — consolation — désert AT I 2, II 1 ; NT — éducation I 2 a — Égypte 1 — exil II — faim & soif AT 1 — feu AT II 2.3 — foi AT II, III 2 ; NT I 2.3 — humilité II — joie NT II 2 — manne 1 — nuit AT 1.3 — obéissance II 2 — ombre I 2 — patience II 1 — persécution — prière I 1, II 2, IV 1.2 — procès I 1.3 — prophète AT II 3 — responsabilité 1 — Satan — scandale — souffrance AT II, III ; NT III — temps intr. 2 b — terre AT I 3, II 3 b — veiller II — volonté de Dieu AT O.

ERRER → chemin — chercher — erreur.

ERREUR

L'erreur n'équivaut pas à l'ignorance. Elle n'est pas dans les tâtonnements, voire les égarements de l'intelligence où la situent les Grecs. Elle ne se réduit pas à la méprise de celui que trompent les apparences (Gn 20,2-7; Sg 13,6-9), ni à l'inadvertance qui cause le mal et l'injustice (Lv 4,2. 13.22.27). Elle est avant tout *infidélité, refus de la *vérité. L'errance en sera l'effet et le *châtiment : Caïn vagabond (Gn 4,12), Israël errant (Os 9,17), les brebis sans pasteur (Is 13,14; 53, 6; Ez 34,16) à ramener au bercail (Mt 18,12s; 1 P 2,25).

AT

L'erreur est située sur le plan religieux : une désobéissance qui aveugle. Errer, c'est « s'égarer loin du *chemin prescrit par Yahweh » (Dt 13, 6.11). Liée à l'apostasie d'Israël, l'erreur conduit à l'*idolâtrie (Am 2,4; Is 44,20; Sg 12,24), et découle généralement de l'abandon de Yahweh (Sg 5,6). En effet, le *juste seul marche avec assurance (Ps 26,1.3; 37,23.31) ; les *impies sont livrés à un égarement (Is 63,17; Pr 12,26) que Dieu sanctionne en les y abandonnant (Ez 14,6-11; Jb 12, 24), à moins qu'ils ne se *convertissent (Ba 4, 28; Ez 33,12). Sinon, avec l'*endurcissement qui augmente, l'erreur prolifère (Sg 14,22-31), *croissance dont les chefs du peuple (Is 9,15), les lévites (Ez 44,10-13), les faux *prophètes (Os 4,5; Is 30, 10s; Jr 23,9-40; Lm 4,13ss; Mi 3,5; Ez 13,8.10.18) sont les grands responsables, et qui annonce l'erreur diabolique des derniers temps (cf Dn 11, 33ss).

NT

L'erreur eschatologique annoncée par le prophète atteint son paroxysme au contact de Jésus-Christ, la Vérité en personne (Jn 14,6).

Jésus dénonce les erreurs de ses contemporains (Mt 22,29), et les Apôtres mettent les fidèles en garde contre elles (1 Co 6,9; 15,33), mais le Maître (Mt 27,63s; Jn 7,12.47) et ses disciples (2 Co 6,8) seront à leur tour dénoncés comme imposteurs, tant se fourvoient les Pharisiens qui se laissent aveugler (Jn 9,41) et « les princes de ce monde qui, s'ils avaient connu la *sagesse de Dieu, n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire » (1 Co 2,8).

Cependant, malgré son échec devant la Vérité, l'erreur demeure active parmi les pécheurs, les faisant « à la fois trompeurs et trompés » (2 Tm 3,13). Aussi faut-il *veiller (Jc 1,16; 1 Jn 2,26s), se défier des fables colportées par les faux docteurs (1 Tm 1,4; 2 P 2,1s), de l'imposture des hommes (Ep 4,14.25; Tt 1,14) que le judaïsme tardif mettait sous l'emprise des *puissances d'erreur, les *anges déchus. De plus, le devoir de tous est de ramener le pécheur égaré loin de la vérité (Jc 5,20).

En prévision de la fin des temps, Jésus a prémuni ses fidèles contre la séduction des faux prophètes (Mt 24,5.11.24 p). De fait, cet esprit d'erreur (1 Jn 4,6), ce « mystère de l'impiété » (2 Th 2,7) *croît jusqu'à la fin des temps (2 P 2,15-18; Ap 20,8), où il révélera son vrai visage, celui de l'*Antichrist (2 Jn 7), celui de *Satan qui l'inspire (2 Th 2,9ss), celui du diable, « séducteur du monde entier » (Ap 12,9). Mais finalement, la *Bête, le faux prophète et le Diable seront tous jetés dans l'étang de feu (19,20; 20,3.10). *JR*

→ Antichrist NT — enseigner NT II 3 — hérésie 3 — mensonge II, III — vérité NT 2 c. 3.

ESCHATOLOGIE → cité NT 2 — création AT III 2 ; NT II 3 — dessein de Dieu AT II ; NT IV — élection NT III — espérance NT IV — figure AT II 3 — gloire IV 1 — guerre NT — héritage AT II 1 — heure 1 — Jérusalem AT III 3 ; NT II 3 — Jésus-Christ I 1, II 1 a — Jour du Seigneur — louange II 3 — lumière & ténèbres AT II 3 ; NT II 4 — nouveau IV — paix II 3 b — Pâque III 3 — paradis 2 b.3 —

peuple *B* ; *C* III — repas IV — royaume AT III NT III 3 — salut AT I 2 — temps AT III ; NT II 1, III — terre AT II 4 — vin II 2 — virginité NT 3 — visite AT 3 ; NT.

ESCLAVE

L'esclavage était pratiqué en Israël. Bon nombre d'esclaves étaient d'origine étrangère : prisonniers de guerre réduits en esclavage, selon la coutume générale de l'antiquité (Dt 21,10), ou esclaves achetés auprès des marchands qui en faisaient le trafic (Gn 17,12). Des Hébreux aussi étaient vendus ou se vendaient comme esclaves (Ex 21,1-11; 22, 2; 2 R 4,1).

L'esclavage n'a cependant jamais atteint, en Israël, l'ampleur ni la forme qu'il a connues dans l'antiquité classique. Israël, en effet, restait marqué par sa double expérience initiale : sa détresse au pays de la servitude et la merveilleuse histoire de sa *libération par Dieu (Dt 26,6ss; Ex 22,20). De là, d'une part, sa façon particulière d'envisager le problème social de l'esclavage et, d'autre part, la réflexion religieuse suscitée par cette réalité.

I. Le problème social

Il est utile d'observer d'abord que dans la Bible le même mot désigne à la fois le serviteur et l'esclave. Certes, la *Loi accepte l'esclavage comme un usage établi (Ex 21,21) ; mais elle a toujours tendu à en atténuer la rigueur et, même si elle exprime un idéal plus qu'une réalité, elle témoigne ainsi d'un authentique sens de l'homme. Bien qu'il soit propriétaire de son esclave, le maître n'a pas, pour autant, le droit de le maltraiter à sa guise (Ex 21,20.26s). S'il s'agit d'un esclave hébreu, la Loi se montre plus restrictive encore. Sauf consentement de l'intéressé, elle interdit l'esclavage à vie : le Code de l'Alliance ordonne l'affranchissement septennal (Ex 21,2) ; plus tard, le Deutéronome assortit cet affranchissement d'attentions fraternelles (Dt 15,13s) ; la législation lévitique, de son côté, instituera un affranchissement général lors de l'année jubilaire, peut-être pour suppléer à la non-application des mesures précédentes (Lv 25,10; cf Jr 34,8). Finalement, la Loi veut faire passer l'esclave hébreu au statut de salarié (Lv 25,39-55), car les enfants d'Israël, rachetés par Dieu de l'esclavage d'*Égypte, ne peuvent plus être esclaves d'un homme.

Le problème de l'esclavage s'est posé de nouveau dans les communautés chrétiennes du monde gréco-romain. Paul l'a rencontré notamment à Corinthe. Sa réponse est très ferme : ce qui importe désormais, ce n'est pas telle ou telle condition sociale, c'est l'appel de Dieu (1 Co 7,17...). L'esclave fera donc son devoir de chrétien en servant son maître « comme le Christ » (Ep 6,5-8). Le maître chrétien comprendra, lui, que l'esclave est son *frère dans le Christ ; il le traitera fraternellement (Ep 6,9) et peut-être même, dans une circonstance exceptionnelle, saura l'affranchir (Phm 14-21). Dans l'*homme nouveau, en effet, la vieille antinomie esclave/homme libre n'existe plus ; ce qui importe seul, « c'est d'être une créature nouvelle » (Ga 3,28; 6,15).

II. Le thème religieux

Libéré par Dieu de l'esclavage, Israël y retombait, s'il était infidèle (Jg 3,7s; Ne 9,35s). Ainsi a-t-il appris que *péché et esclavage vont de pair et ressenti le besoin d'être libéré de ses fautes (Ps 130; Ps 141,3s). Le NT révèle mieux encore cette plus profonde détresse : depuis que par Adam le péché est entré dans le monde, tous les hommes lui sont intérieurement asservis et se courbent du même coup sous la crainte de la mort, son inévitable salaire (Rm 5,12...; 7,13-24; He 2,14s). La Loi elle-même ne faisait que renforcer cet esclavage.

Seul, le Christ était en mesure de le rompre, parce qu'il était le seul sur qui le prince de ce monde n'eût aucune prise (Jn 14,30). Il est venu libérer les pécheurs (Jn 8,36). Pour briser leur esclavage, il a accepté de prendre lui-même une condition d'esclave (Ph 2,7), une chair semblable à celle du péché (Rm 8,3), et d'être obéissant jusqu'à la mort de la croix (Ph 2,8). Il s'est fait le serviteur, non seulement de Dieu, mais des hommes, qu'il a ainsi rachetés (Mt 20,28 p; cf Jn 13,1-17).

Mieux que les Hébreux rachetés de l'Égypte, les baptisés sont donc devenus les affranchis du Seigneur, ou, si l'on veut, les esclaves de Dieu et de la *justice (1 Co 7,22s; Rm 6,16-22; cf Lv 25,55). Ils sont désormais libérés du péché, de la mort, de la Loi (Rm 6—8; Ga 5,1). D'esclaves, ils sont devenus fils dans le Fils (Jn 8,32-36; Ga 4,4-7.21-31). Mais, libres à l'égard de tous, ils se font cependant serviteurs et esclaves de tous, à

l'exemple de leur Seigneur (1 Co 9,19; Mt 20,26-27 p; Jn 13,14ss). Car si le service de l'homme est accidentel et si l'esclavage du péché et de la chair est anormal, le service de Dieu et de ses frères constitue la vocation même du chrétien. *CA*

→ autorité NT II 2 — captivité — libération/liberté — servir I — travail.

ESPÉRANCE

Parler de l'espérance, c'est dire la place que tient l'avenir dans la vie religieuse du peuple de Dieu, un avenir de bonheur auquel sont appelés tous les hommes (1 Tm 2,4). Les *promesses de Dieu ont révélé peu à peu à son peuple la splendeur de cet avenir qui ne sera pas une réalité de ce monde, mais « une *patrie meilleure, c'est-à-dire céleste » (He 11,16) : « la vie éternelle » où l'homme sera « semblable à Dieu » (1 Jn 2,25; 3,2).

Ce sont la *confiance en Dieu et en sa *fidélité, la foi en ses promesses, qui garantissent la réalité de cet avenir (cf He 11,1) et qui permettent au moins d'en deviner les merveilles. Il est dès lors possible au croyant de désirer cet avenir ou, plus précisément, de l'espérer. En effet, la participation à cet avenir indubitable reste problématique, car elle dépend d'un *amour fidèle et patient qui est une exigence difficile pour une *liberté pécheresse. Le croyant ne peut donc absolument pas se fier à lui-même pour atteindre à cet avenir. Il ne peut que l'espérer, dans la confiance, du Dieu en qui il croit et qui peut seul rendre sa liberté capable d'aimer. C'est enracinée ainsi dans la foi et dans la confiance que l'espérance peut se déployer vers l'avenir et soulever de son dynamisme toute la vie du croyant.

Foi et confiance, espérance, amour sont donc divers aspects d'une attitude spirituelle complexe, mais une. En hébreu, les mêmes racines expriment souvent l'une ou l'autre de ces notions ; le vocabulaire de l'espérance se rattache néanmoins plus spécialement aux racines *qawah*, *yahal* et *baṭaḥ* que les traducteurs ont rendu de leur mieux en grec (*elpizo*, *elpis*, *pepoitha*, *hypomenô*...) ou, en latin (*spero*, *spes*, *confido*, *sustineo*, *exspecto*...). C'est le NT, saint Paul probablement (1 Th 1,3; 1 Co 13,13; Ga 5,5s), qui établira, dans toute sa netteté, la triade : foi, espérance, amour.

AT

I. L'ESPÉRANCE DES BÉNÉDICTIONS DE YAHWEH

Si la mystérieuse promesse faite dès les origines par Dieu à l'humanité pécheresse (Gn 3,15; 9,1-17) atteste que Dieu ne la laissa jamais sans espérance, c'est avec *Abraham que commence vraiment l'histoire de l'espérance biblique. L'avenir assuré par la *promesse est simple : une *terre et une nombreuse postérité (Gn 12,1s; *fécondité). Pendant des siècles, les objets de l'espérance d'Israël resteront du même ordre terrestre : « la terre où coulent le lait et le miel » (Ex 3,8.17), toutes les formes de la prospérité (Gn 49; Ex 23,27-33; Lv 26,3-13; Dt 28).

Ce vigoureux élan vers les biens de ce monde ne fait pourtant pas de la religion d'Israël une simple morale du bien-être. Ces biens terrestres sont pour Israël des *bénédictions (Gn 39,5; 49,25) et des *dons (Gn 13,15; 24,7; 28,13) de Dieu qui se montre ainsi fidèle à la Promesse et à l'Alliance (Ex 23,25; Dt 28,2). Quand la fidélité à Yahweh l'exige, ces biens terrestres doivent donc être sacrifiés sans hésitation (Jos 6,17-21; 1 S 15) : le sacrifice d'Abraham demeurait un exemple d'espérance parfaite en la promesse du Tout-Puissant (Gn 22). Cette situation laissait présager qu'un jour Israël connaîtrait une « meilleure espérance » (He 7,19) vers laquelle Dieu va lentement conduire son peuple.

II. YAHWEH, ESPÉRANCE D'ISRAËL ET DES NATIONS

Ce progrès fut d'abord l'œuvre des prophètes qui, tout en purifiant et en maintenant l'espérance d'Israël, lui ont ouvert des perspectives déjà nouvelles.

1. *La fausse espérance.* — Israël oublia souvent qu'un avenir heureux était un don du Dieu de l'*Alliance (Os 2,10; Ez 16,15ss). Il était dès lors tenté de s'assurer cet avenir comme les *nations : par un *culte formaliste, l'*idolâtrie, la *puissance ou les *alliances. Les prophètes dénoncent cette espérance illusoire (Jr 8,15; 13,16). Sans fidélité, il n'y a pas à espérer le *salut (Os 12,7; Is 26,8ss; 59,9ss). Le *jour de Yahweh, « sombre, sans lueur aucune » (Am 5,20), sera « le jour de la

*colère » (So 1,15ss). Jérémie (1—29) illustre typiquement cet aspect du ministère prophétique.

2. *La véritable espérance.* — L'avenir semble parfois se fermer devant Israël, qui est alors tenté de dire : « Notre espérance est détruite » (Ez 37, 11; cf Lm 3,18). Pour les prophètes l'espérance est alors comme enfouie (cf Is 8,16s), mais ne doit pas disparaître : un *reste sera sauvé (Am 9,8s; Is 10,19ss). La réalisation du dessein de Dieu pourra ainsi se poursuivre. A l'heure du *châtiment, l'annonce de cet « avenir plein d'espérance » (Jr 29,11; 31,17) éclate aux oreilles d'Israël (Jr 30—33; Ez 34—48; Is 40—55), pour qu'il soit *consolé et que son espérance demeure (Ps 9,19). L'infidélité même d'Israël ne doit pas l'empêcher d'espérer : Dieu lui *pardonnera (Os 11; Lm 3, 22-33; Is 54,4-10; Ez 36,29). Si le salut peut tarder (Ha 2,3; So 3,8), il est certain, car c'est Yahweh, *fidèle et *miséricordieux, qui est « l'espérance d'Israël » (Jr 14,8; 17,13s).

3. *Une nouvelle espérance.* — La conception prophétique de l'avenir est très complexe. Les prophètes annoncent la *paix, le *salut, la *lumière, la *guérison, la *rédemption. Ils entrevoient le renouvellement merveilleux et définitif du *paradis, de l'*Exode, de l'*Alliance, ou du *règne de *David. Israël « sera rassasié des *bénédictions » (Jr 31,14) de Yahweh (Os 2,23s; Is 32,15; Jr 31) et verra affluer vers lui la *richesse des nations (Is 61). Proches de l'ancien Israël, les prophètes situent, au centre de l'avenir, Israël et son bonheur (*béatitude) temporel.

Mais ils aspirent aussi au jour où Israël sera rempli de la *connaissance de Dieu (Is 11,9; Ha 2,14) parce que Dieu aura renouvelé les *cœurs (Jr 31,33ss; Ez 36,25ss), tandis que les *nations se convertiront (Is 2,3; Jr 3,17; Is 45,14s). Cet avenir sera l'époque d'un *culte enfin parfait (Ez 40—48; Za 14) auquel prendront part les nations (Is 56,8; Za 14,16s; cf Ps 86,8s; 102,22s). Or le sommet du culte, c'est de contempler Yahweh et d'habiter avec lui (Ps 63; 84). Pour les prophètes, l'espérance d'Israël et des nations, c'est Dieu lui-même (Is 60,19s; 63,19; 51,5) et son règne (Ps 96—99). Cependant le bonheur d'Israël attendu pour l'avenir demeure encore situé sur terre, et, sauf exception (Ez 18), il reste collectif, alors que la fidélité dont dépend sa venue est individuelle.

III. L'espérance du salut personnel et l'au-delà

C'est surtout chez les *pieux et les *sages que l'espérance de l'AT va désormais progresser, dans le cadre de la foi à la *rétribution personnelle. Cette foi se heurtait au problème posé par la *souffrance du *juste. Probablement vers la fin de l'exil à Babylone, ou un peu plus tard, un prophète avait bien enseigné que cette souffrance devait engendrer l'espérance et non l'empêcher, parce qu'elle était *rédemptrice (Is 53). Mais cette anticipation fut sans lendemain dans l'AT. L'espérance de Job par exemple, malgré des pressentiments (Jb 13,15; 19,25ss), débouche sur la nuit (Jb 42,1-6).

Comblée par la *présence de Dieu, l'espérance des mystiques se sent arrivée à son terme : la souffrance et la mort n'ont plus vraiment d'importance pour elle (Ps 73; 49,16, cf 139,8; 16). La foi des martyrs engendre l'espérance de la *résurrection (Dn 12,1ss; 2 M 7) — tandis que l'espérance collective se tourne vers le *Fils de l'homme (Dn 7). L'espérance des sages se tourne vers une *paix (Sg 3,3), un *repos (4,7), un *salut (5,2) qui ne sont plus sur terre, mais dans l'immortalité (3,4), près du Seigneur (5,15s). C'est ainsi que l'espérance devient personnelle (5,5) et s'oriente vers le monde à venir.

L'espérance juive du temps de Jésus se différenciait selon les courants religieux d'alors. Reflétant les formes diverses et les étapes successives de l'espérance d'Israël, elle attendait un avenir à la fois matériel et spirituel, centré sur Dieu et sur Israël, temporel et éternel, collectif et individuel. La réalisation de cet avenir en Jésus allait appeler l'espérance à se purifier encore.

NT

I. L'espérance d'Israël accomplie par Jésus

Jésus proclame la venue en ce monde du *Royaume de Dieu (Mt 4,17). Mais ce royaume est une réalité spirituelle qui n'est accessible qu'à la foi. Pour être comblée, l'espérance d'Israël doit donc renoncer à tout l'aspect matériel de son attente : Jésus demande à ses disciples d'accepter la *souffrance et la *mort à sa suite (Mt 16,24ss). D'autre part, le royaume déjà présent est néanmoins encore futur. L'espérance continue donc,

mais orientée uniquement vers la *vie éternelle (18,8s), vers la venue glorieuse du *Fils de l'homme « qui rétribuera chacun selon sa conduite » (16, 27; 25,31-46).

En attendant ce *jour, l'Église, forte des promesses (16,18) et de la présence de Jésus (28,20), doit achever de réaliser l'espérance des prophètes en ouvrant aux *nations le Royaume et son espérance (8,11s; 28,19).

II. Jésus-Christ, espérance de l'Église

L'espérance de l'Église est, dans la foi, une espérance comblée. Car le don de l'*Esprit a achevé d'*accomplir les *promesses (Ac 2,33.39). Toute la force de son espérance se concentre donc sur l'attente du retour de Jésus (1,11; 3,20). Appelé parousie (Jc 5,8; 1 Th 2,19), *jour du Seigneur, *visite, *révélation, cet avenir paraît tout proche (Jc 5,8; 1 Th 4,13ss; He 10,25.37; 1 P 4, 7) et l'on s'étonne volontiers qu'il tarde (2 P 3, 8ss). En réalité il viendra « comme un voleur dans la *nuit » (1 Th 5,1ss; 2 P 3,10; Ap 3,3; cf Mt 24, 36). Cette incertitude invite à *veiller (1 Th 5,6; 1 P 5,8) avec une *patience inébranlable dans les *épreuves et la *souffrance (Jc 5,7ss; 1 Th 1, 4s; 1 P 1,5ss; cf Lc 21,19).

L'espérance de l'Église est joyeuse (Rm 12,12), même dans la souffrance (1 P 4,13; cf Mt 5,11s), car la gloire attendue est si grande (2 Co 4,17) qu'elle rejaillit sur le présent (1 P 1,8s). Elle engendre la sobriété (1 Th 5,8; 1 P 4,7) et le détachement (1 Co 7,29ss; 1 P 1,13s; Tt 2,12). Que sont en effet les biens terrestres au regard de l'espérance de « participer à la nature divine » (2 P 1,4). L'espérance suscite enfin la *prière et l'*amour fraternel (1 P 4,7s; Jc 5,8s). Ancrée dans le monde à venir (He 6,18), elle anime toute la vie chrétienne.

III. La doctrine paulinienne de l'espérance

Saint Paul partage l'espérance de l'Église, mais la richesse de sa pensée et de sa vie spirituelle apporte des éléments de grande valeur au trésor commun.

Ainsi la place qu'il accorde à la « *rédemption de notre corps » (Rm 8,23), qu'elle soit transformation des vivants (1 Co 15,51; cf 1 Th 4,13-18) ou surtout *résurrection des morts. Ne pas croire à celle-ci, c'est, pour Paul, être « sans espérance » (1 Th 4,13; 1 Co 15,19; cf Ep 2,12).

La gloire ne couronnera que « la constance dans la pratique du bien » (Rm 2,7s; cf He 6,12). Or la *liberté humaine est fragile (Rm 7,12-25). Le chrétien peut-il dès lors espérer vraiment prendre part à l'*héritage promis (Col 3,24) ? Il peut et doit, comme *Abraham, « espérer contre toute espérance », en raison de sa *foi aux *promesses (Rm 4,18-25) et de sa confiance en la *fidélité de Dieu qui assurera la fidélité de l'homme (1 Th 5, 24; 1 Co 1,9; cf He 10,23) depuis son appel (*vocation) jusqu'à la *gloire (Rm 8,28-30).

L'accomplissement des promesses en Jésus-Christ (2 Co 1,20) joue un rôle fondamental dans la réflexion de Paul. La gloire attendue est une réalité actuelle (2 Co 3,18—4,6) bien qu'invisible (2 Co 4,18; Rm 8,24s). Un *baptisé est déjà ressuscité (Rm 6,1-7; Col 3,1) ; dans l'Esprit qu'il a reçu comme arrhes (2 Co 1,22; 5,5; Ep 1,14) et *prémices (Rm 8,11.23) du monde à venir, il possède déjà ce monde, et son espérance peut ainsi « surabonder » (15,13). Dieu a fait la *grâce de la *justification à des hommes qu'Adam entraînait vers la *mort ; « combien plus » leur solidarité avec son Fils les mènera-t-elle à la *vie (Rm 5). Cet accomplissement dans le Christ de l'espérance d'Israël est la révélation plénière du motif de l'espérance chrétienne : un *amour tel que rien ni personne ne peut lui arracher le chrétien (Rm 8,31-39).

L'espérance personnelle de Paul est enfin un admirable exemple. Elle se déploie dans son âme avec une extrême intensité. Elle gémit de n'être pas encore comblée (2 Co 5,4s; Rm 8,23) et exulte à la pensée de l'avenir qu'elle attend (1 Co 15, 54ss). A sa lumière, les espoirs humains les plus légitimes perdent toute valeur (Ph 3,8). Ne prenant appui que sur la grâce de Dieu et non sur les *œuvres (1 Co 4,4; 15,10; Rm 3,27), elle anime cependant de son dynamisme la *course (Ph 3, 13ss) et le combat (2 Tm 4,7) que Paul mène pour accomplir sa mission, tout en évitant d'être « lui-même disqualifié » (1 Co 9,26s). Elle suscite alors, mais « dans le Seigneur », de nouveaux espoirs (Ph 2,19; 2 Co 1,9s; 4,7-18). Quand sa mort semble proche, Paul attend le prix (Ph 3,14) qui couronnera sa course (2 Tm 4,6ss; cf 1 Co 3,8). Mais il sait que sa récompense est le Christ lui-même (Ph 3,8). Son espérance, c'est avant tout d'être avec lui (Ph 1,23; 2 Co 5,8). L'apôtre n'attend plus son bonheur personnel, mais tout simplement quelqu'un qu'il aime. Ce désintéressement foncier de son espérance se manifeste encore par son

ouverture au salut des « autres » (2 Tm 4,8; 2,7), chrétiens (1 Th 2,19) ou païens, à qui il veut révéler le Christ « espérance de la gloire » (Col 1,24-29). L'espérance de Paul épouse ainsi, dans toute son ampleur (cf Rm 8,19ss), le dessein de Dieu et répond « avec amour » (2 Tm 4,8) à l'amour du Seigneur.

IV. Les noces de l'Agneau

L'espérance johannique ne cesse pas d'être attente du retour du Seigneur (Jn 14,3; 1 Jn 2,18), de la résurrection et du jugement (Jn 5,28s; 6,39s). Mais elle préfère se reposer dans la possession d'une *vie éternelle déjà donnée au croyant (3,15; 6,54; 1 Jn 5,11ss) qui est déjà ressuscité (Jn 11,25s; 1 Jn 3,14) et jugé (Jn 3,19; 5,24). Le passage du chrétien à l'éternité ne sera que la manifestation paisible (1 Jn 4,17s) d'une réalité qui existe déjà (3,2).

Dans l'Apocalypse, les perspectives sont profondément différentes. L'Agneau ressuscité, entouré de chrétiens (Ap 5,11-14; 14,1-5; 15,2ss), triomphe déjà dans le ciel d'où viendra l'Église son *Épouse (21,2). Mais cette épouse est en même temps sur la terre (22,17) où se joue le drame de l'espérance chrétienne aux prises avec l'histoire. Les triomphes apparents des puissances sataniques risquent de lasser cette espérance. En réalité, le Verbe invincible combat et règne aux côtés des siens (19,11-16; 20,1-6), et la *victoire décisive est proche (cf 1,1; 2,5; 3,11; 22,6.12). L'espérance des chrétiens doit donc triompher jusqu'à la venue de « l'univers nouveau » qui réalisera enfin pleinement et définitivement les prophéties de l'AT (Ap 21—22).

A la fin du livre, l'Époux promet : « Mon retour est proche. » Et l'Épouse lui répond : « Viens, Seigneur Jésus ! » (Ap 22,20). Cet appel reprend une prière araméenne de l'Église des premiers jours : « Marana tha ! » (cf 1 Co 16,22). L'espérance chrétienne ne trouvera jamais de meilleure expression, car elle n'est au fond que le désir ardent d'un amour qui a faim de la présence de son Seigneur. *JDu*

→ angoisse 3 — Ascension IV — ciel VI — confiance — consolation 1 — déception — désir — foi — héritage — jeûne — joie AT II 3 ; NT II 1 — Jour du Seigneur AT II ; NT II — libération/liberté II 3 — mort AT III 1.3 ; NT III 4 — nuit AT 0.2 — Parole de Dieu AT III 2 — patience II 1 — persécution II — promesses — Providence — Reste — Résurrection NT II — salut AT II 2 ; NT II 3 — semer I 2 b — temps AT III ; NT III — terre AT II 4 ; NT III — veiller I — vie III 3, IV 5 — voir NT II.

ESPRIT

Dans toutes les langues classiques et bibliques, « esprit » est un mot susceptible de sens très divers. Entre l'esprit-de-vin et l'homme d'esprit, entre « rendre l'esprit » et « vivre selon l'Esprit », il y a bien des différences, il y a aussi des analogies réelles. Esprit tend toujours à désigner dans un être l'élément essentiel et insaisissable, ce qui le fait vivre et ce qui émane de lui sans qu'il le veuille, ce qui est le plus lui-même et ce dont il ne peut se rendre maître.

AT

1. *Le vent.* — L'esprit (en hébreu *ruah*), c'est le souffle, et d'abord celui du vent. Il y a dans le vent un mystère : tantôt d'une violence irrésistible, il abat les maisons, les cèdres, les navires de haute mer (Ez 13,13; 27,26), tantôt il s'insinue dans un murmure (1 R 19,12) ; tantôt il dessèche de son souffle torride la terre stérile (Ex 14,21; cf Is 30,27-33), tantôt il répand sur elle l'*eau féconde qui fait germer la vie (1 R 18,45).

2. *La respiration.* — De même que le vent sur la terre massive et inerte, ainsi le souffle respiratoire, fragile et vacillant, est la force qui soulève et anime le corps et sa masse. De ce souffle, l'homme n'est pas maître, bien qu'il ne puisse s'en passer, et il meurt lorsque ce souffle s'éteint. Comme le vent, mais d'une façon bien plus immédiate, le souffle respiratoire, celui de l'homme en particulier, vient de Dieu (Gn 2,7; 6,3; Jb 33,4) et lui fait retour à la mort (Jb 34,14s; Qo 12,7; Sg 15,11).

3. *L'esprit de l'homme.* — Tant qu'il demeure en l'homme, ce souffle divin lui appartient réellement, il fait de sa *chair inerte un être agissant, une *âme vivante (Gn 2,7). D'autre part, tout ce qui atteint cette âme, toutes les impressions et les émotions de l'homme s'expriment par sa respiration : la peur (Gn 41,8), la colère (Jg 8,3), la joie (Gn 45,27), la fierté, tout modifie son souffle. Le mot *ruah* est donc l'expression même de la conscience humaine, de l'esprit. Remettre entre

les mains de Dieu cet esprit (Ps 31,6 = Lc 23, 46), c'est à la fois exhaler son dernier souffle et remettre à Dieu son unique richesse, son être même.

4. *Les esprits dans l'homme.* — La conscience de l'homme semble parfois envahie par une force étrangère et ne plus s'appartenir. Un autre l'habite, qui ne peut être, lui aussi, qu'un esprit. Ce peut être une force néfaste, la jalousie (Nb 5, 14-30), la haine (Jg 9,23), la prostitution (Os 4, 12), l'impureté (Za 13,2) ; ce peut être aussi un esprit bienfaisant, de justice (Is 28,6), de supplication (Za 12,10). Ne pouvant, tant que la Rédemption n'est pas accomplie, sonder les profondeurs de *Satan, l'AT hésite à attribuer les esprits pervers à un autre qu'à Dieu (cf Jg 9,23; 1 S 19,9; 1 R 22,23...), mais il affirme qu'en tout cas les esprits bons viennent directement de Dieu, et il pressent l'existence d'un Esprit *saint et sanctifiant, source unique de toutes les transformations intérieures (cf Is 11,2; Ez 36,26s).

NT

On trouve encore dans le NT la même diversité de sens que dans l'AT. Mais en outre le don de l'Esprit-Saint en Jésus-Christ fait apparaître les vraies dimensions de l'esprit de l'homme et des esprits qui peuvent l'animer.

1. *Le discernement des esprits.* — En démasquant *Satan et les esprits mauvais, en mettant à nu leurs ruses et leurs faiblesses, Jésus-Christ révèle son pouvoir sur eux. Dans la puissance de l'Esprit, il expulse les démons, qui ne peuvent résister à sa sainteté (Mt 12,28; Mc 1,23-27; 9,29; Lc 4,41). A ses disciples il donne même pouvoir (Mc 6,7; 16,17).

Parmi les *charismes de l'Esprit-Saint, celui du discernement des esprits (1 Co 12,10) vient en bonne place ; il semble en effet apparenté au don précieux de *prophétie ; le propre des spirituels, « enseignés par l'Esprit », est de « discerner les dons de Dieu » (1 Co 2,11s) et de « rechercher les meilleurs » (12,31; cf 14,12).

2. *L'Esprit se joint à notre esprit.* — Reconnaître l'Esprit de Dieu, ce n'est pas renoncer à sa propre personnalité, mais au contraire la conquérir. Dans la ligne de l'AT, le NT voit dans l'homme un être complexe, à la fois corps, âme et esprit (cf 1 Th 5,23), et dans l'esprit une force inséparable du souffle et de la vie (Lc 8,55; 23,46), sensible à toutes les émotions (Lc 1,47; Jn 11,33; 13,21; 2 Co 2,13; 7,13), souvent en lutte contre la *chair (Mt 26,41; Ga 5,17). Mais l'expérience essentielle est que l'esprit du croyant est habité par l'Esprit de Dieu qui le renouvelle (Ep 4,23), qui « se joint à lui » (Rm 8,16) pour susciter en lui la prière et le cri filial (8,26), pour « l'unir au Seigneur et ne faire avec lui qu'un seul esprit » (1 Co 6,17).

De là vient qu'en bien des cas, chez Paul en particulier, il est impossible de décider si le mot désigne l'esprit de l'homme ou l'Esprit de Dieu, par exemple quand il parle de « la ferveur de l'esprit au service du Seigneur » (Rm 12,11) ou qu'il associe « un esprit saint, une charité sans feinte » (2 Co 6,6...) Cette ambiguïté, embarrassante pour un traducteur, est une lumière pour la foi : elle est la preuve que l'Esprit de Dieu, lors même qu'il envahit l'esprit de l'homme et le transforme, lui laisse toute sa personnalité ; elle signifie que, pour prendre ainsi possession de sa créature en la faisant exister devant lui, « Dieu est esprit » (Jn 4,24).

Parce que *Dieu est esprit, ce qui *naît de Dieu, « étant né de l'Esprit, est esprit » (Jn 3,6) et capable d'adorer Dieu « en esprit et en vérité » (4,24), de renoncer à la *chair et à ses « œuvres mortes » (He 6,1) pour produire le *fruit de l'Esprit (Ga 5,22) qui vivifie (Jn 6,63). *JG*

→ adoration II 3 — âme — anges O — chair — cœur — démons — Dieu NT V — écriture IV, V — Esprit de Dieu O — fruit IV — homme.

ESPRIT DE DIEU

L'Esprit de Dieu ne peut se séparer du Père et du Fils ; il se révèle avec eux en Jésus-Christ, mais il a sa façon propre de se révéler comme il a sa propre personnalité. Le *Fils, dans une humanité identique à la nôtre, nous révèle à la fois qui il est et qui est celui qu'il ne cesse de fixer : le *Père. Du Fils et du Père nous pouvons dessiner les traits, mais l'Esprit n'a point de visage ni même de nom susceptible d'évoquer une figure humaine. Dans toutes les langues, son nom (hb. *ruah*, gr. *pneuma*, lat. *spiritus*) est un nom commun, emprunté aux phénomènes naturels du vent et de la respiration, en sorte que le même texte : « tu envoies ton souffle, ils [les animaux] sont créés, et tu renouvelles la face de la terre » (Ps 104,30) peut évoquer avec autant de justesse l'image cos-

ESPRIT DE DIEU

mique du souffle divin dont le rythme règle le mouvement des saisons, et l'effusion de l'Esprit-Saint vivifiant les cœurs.

Il est impossible de mettre la main sur l'Esprit ; on « entend sa voix », on reconnaît son passage à des signes souvent éclatants, mais on ne peut savoir « ni d'où il vient ni où il va » (Jn 3, 8). Jamais il n'agit qu'à travers une autre personne, en prenant possession d'elle et en la transformant. Sans doute produit-il des manifestations extraordinaires qui « renouvellent la face de la terre » (Ps 104,30), mais son action part toujours de l'intérieur et c'est de l'intérieur qu'on le connaît : « Vous le connaissez parce qu'il demeure en vous » (Jn 14,17). Les grands symboles de l'Esprit, l'*eau, le *feu, l'air et le vent, appartiennent au monde de la nature et ne comportent pas de figures distinctes ; ils évoquent surtout l'envahissement d'une *présence, une expansion irrésistible et toujours en profondeur. L'Esprit n'est pourtant ni plus ni moins mystérieux que le Père et le Fils, mais il nous rappelle plus impérieusement que Dieu est le *Mystère, il nous empêche d'oublier que « Dieu est Esprit » (Jn 4,24) et que « le Seigneur, c'est l'Esprit » (2 Co 3,17).

AT

L'Esprit de Dieu n'y est pas encore révélé comme une personne, mais comme une *force divine transformant des personnalités humaines pour les rendre capables de gestes exceptionnels. Ces gestes sont toujours destinés à confirmer le peuple dans sa vocation, à en faire le serviteur et le partenaire du Dieu *saint. Venu de Dieu et orientant vers Dieu, l'Esprit est un Esprit saint. Venu du Dieu d'Israël et consacrant Israël au Dieu de l'Alliance, l'Esprit est sanctificateur. Cette action et cette révélation s'affirment en particulier selon trois lignes : ligne messianique du salut, ligne prophétique de la parole et du témoignage, ligne sacrificielle du service et de la consécration. Selon ces trois lignes, le peuple d'Israël est appelé tout entier à recevoir l'Esprit.

I. Esprit et salut

1. *Les Juges.* — Les Juges d'Israël sont suscités par l'Esprit de Dieu. Sans s'y attendre et sans que rien les y prédispose, sans pouvoir opposer de résistance, de simples fils de paysans, Samson, Gédéon, Saül sont brusquement et totalement changés, non seulement rendus capables de gestes exceptionnels d'audace ou de force, mais doués d'une personnalité nouvelle, capables de tenir un rôle et d'accomplir une mission, celle de libérer leur peuple. Par leurs mains et par leur esprit, l'Esprit de Dieu prolonge l'épopée de l'Exode et du désert, il assure l'*unité et le *salut d'Israël, et se trouve ainsi être à la source du *peuple saint. Son action est déjà intérieure, quoique encore désignée par des images qui soulignent l'emprise soudaine et étrangère : l'Esprit « fut » sur Othoniel ou Jephté (Jg 3,10; 11,29), il « fond » comme un rapace sur sa proie (Jg 14,6; 1 S 11,6), il « revêt » comme d'une armure (Jg 6,34).

2. *Les rois.* — Les Juges ne sont que des libérateurs temporaires, et l'Esprit les quitte, leur mission remplie. Ils ont pour héritiers les *rois, chargés d'une fonction permanente. Le rite de l'*onction qui les consacre manifeste l'empreinte indélébile de l'Esprit et les investit d'une majesté sacrée (1 S 10,1; 16,13).

3. *Le Messie.* — L'onction rituelle ne suffit pas à faire des rois les serviteurs fidèles de Dieu, capables d'assurer à Israël le salut, la justice et la paix. Pour remplir ce rôle, il faut une action de l'Esprit plus pénétrante, l'onction directe de Dieu qui marquera le *Messie. Sur lui l'Esprit non seulement descendra, mais *reposera (Is 11,2) ; en lui, il fera éclater toutes ses ressources, « la *sagesse et l'intelligence » comme en Beçaléel (Ex 35,31) ou en Salomon, « le conseil et la *force » comme en David, « la *connaissance et la *crainte de Dieu », idéal des grandes âmes religieuses en Israël. Ces *dons ouvriront pour le pays ainsi gouverné une ère de bonheur et de sainteté (Is 11,9).

II. Esprit et témoignage

1. *Les nabis.* — Ces devanciers des prophètes, professionnels de l'exaltation religieuse, ne font pas toujours le départ entre les pratiques humaines qui les mettent en transe et l'action divine. Ils sont pourtant l'une des forces vives d'Israël, car ils rendent *témoignage à la *puissance de Yahweh ; et l'on reconnaissait, dans la force qui les faisait parler au nom du vrai Dieu, la présence de son Esprit (Ex 15,20; Nb 11,25ss; 1 S 10,6; 1 R 18,22).

2. *Les prophètes.* — Si les grands *prophètes, les plus anciens du moins, ne se réclament pas de l'Esprit, s'ils préfèrent souvent nommer main de

ESPRIT DE DIEU

Dieu la force qui les saisit (Is 8,11; Jr 1,9; 15,17; Ez 3,14), ce n'est pas qu'ils ne pensent pas posséder l'Esprit, mais ils ont conscience de le posséder d'une autre façon que les nabis leurs devanciers. En possession d'un métier et d'une situation, en pleine conscience et souvent dans la révolte de tout leur être, une pression souveraine les contraint de parler (Am 3,8; 7,14s; Jr 20,7ss). La parole qu'ils annoncent vient d'eux, et ils savent à quel prix, mais elle n'est pas née en eux, elle est la parole même du Dieu qui les envoie. Ainsi se dessine la liaison, qui paraît déjà chez Élie (1 R 19,12s) et ne cessera plus, entre la *Parole de Dieu et son Esprit ; ainsi l'Esprit ne se borne pas à susciter une personnalité nouvelle au service de son action, mais il lui donne accès au sens et au secret de cette action. L'Esprit n'est plus seulement « intelligence et force », mais « connaissance de Dieu » et de ses voies (cf Is 11,3).

En même temps qu'il ouvre les prophètes à la Parole de Dieu, jusqu'à leur révéler la gloire divine (Ez 3,12; 8,3), l'Esprit les fait « se tenir debout » (2,1; 3,24) pour parler au peuple (11,5) et lui annoncer le *jugement qui vient. Ainsi fait-il d'eux des témoins, ainsi rend-il lui-même témoignage à Dieu (Ne 9,30; cf Za 7,12).

III. Esprit et consécration. Le serviteur de Yahweh

La convergence entre le rôle messianique et libérateur de l'Esprit et son rôle prophétique d'annonciateur de la Parole et du jugement, déjà manifeste chez le Messie d'Isaïe, s'affirme pleinement chez le *Serviteur de Yahweh. Parce que Dieu « a mis sur lui son Esprit », le Serviteur « annoncera la justice aux nations » (Is 42,1; cf 61,1ss). C'est le prophète qui annonce la *justice, mais c'est le roi qui l'établit. Or le Serviteur, « par ses souffrances, justifiera des multitudes » (53, 11), c'est-à-dire qu'il les établira dans la justice ; sa mission a donc quelque chose de royal. Tâches prophétiques et tâches messianiques se rejoignent, accomplies par le même Esprit. Comme d'autre part le Serviteur est celui en qui « Dieu prend plaisir » (42,1), le plaisir qu'il attend des *sacrifices qui lui sont dus, c'est toute la vie et la mort de son Serviteur qui sont saintes à Dieu, *expiation pour les pécheurs, salut des multitudes. L'Esprit-Saint est sanctificateur.

IV. L'esprit sur le peuple

L'action de l'Esprit dans les prophètes et les serviteurs de Dieu est elle-même prophétique ; elle annonce son effusion sur le peuple entier, semblable à la pluie qui rend la vie à la terre altérée (Is 32,15; 44,3; Ez 36,25; Jl 3,1s), comme le souffle de vie vient animer les ossements desséchés (Ez 37). Cette effusion de l'Esprit est comme une *création *nouvelle, l'avènement, dans un pays renouvelé, du *droit et de la justice (Is 32,16), l'avènement, dans les *cœurs transformés, d'une sensibilité réceptive à la voix de Dieu, d'une fidélité spontanée à sa Parole (Is 59,21; Ps 143,10) et à son Alliance (Ez 36,27), du sens de la supplication (Za 12,10) et de la *louange (Ps 51,17). Régénéré par l'Esprit, Israël reconnaîtra son Dieu et Dieu retrouvera son peuple : « Je ne leur cacherai plus ma *face parce que j'aurai répandu mon Esprit sur la maison d'Israël » (Ez 39,29).

Cette vision n'est encore qu'une espérance. Dans l'AT, l'Esprit ne peut *demeurer, « il n'est pas encore donné » (Jn 7,39). Sans doute sait-on que, dès les origines, au temps de la mer Rouge et de la *nuée, l'Esprit-Saint agissait en Moïse et portait Israël au lieu de son *repos (Is 63,9-14). Mais on voit aussi que le peuple est toujours capable de « contrister l'Esprit-Saint » (63,10) et de paralyser son action. Pour que le don se fasse total et définitif, il faut que Dieu fasse un geste inouï, qu'il intervienne en personne : « C'est toi Yahweh qui es notre Père... Pourquoi, Yahweh, nous laisses-tu errer loin de tes voies ?... Ah ! si tu déchirais les cieux et si tu descendais... » (63, 15-19). Les cieux ouverts, un Dieu Père, un Dieu descendant sur la terre, des cœurs convertis, telle sera en effet l'œuvre de l'Esprit-Saint, sa manifestation définitive en Jésus-Christ.

V. Conclusion : Esprit et Parole

D'un bout à l'autre de l'AT, l'Esprit et la *Parole de Dieu ne cessent d'agir ensemble. Si le Messie peut observer la Parole de la *Loi donnée par Dieu à Moïse et réaliser la justice, c'est qu'il a l'Esprit ; si le prophète rend témoignage à la Parole, c'est que l'Esprit l'a saisi ; si le Serviteur peut porter aux nations la Parole du salut, c'est que l'Esprit repose sur lui ; si Israël est un jour capable d'adhérer dans son cœur à cette Parole, ce ne sera que dans l'Esprit. Inséparables, les

deux puissances ont pourtant des traits bien distincts. La Parole pénètre du dehors, comme l'épée met à nu les chairs ; l'Esprit est fluide et s'infiltre insensiblement. La Parole se fait entendre et connaître ; l'Esprit demeure invisible. La Parole est révélation; l'Esprit, transformation intérieure. La Parole se dresse, debout, subsistante; l'Esprit tombe, se répand, submerge. Ce partage des rôles et leur nécessaire association se retrouvent dans le NT : la Parole de Dieu devenue chair par l'opération de l'Esprit ne fait rien sans l'Esprit, et la consommation de son œuvre est le don de l'Esprit.

NT

I. L'Esprit en Jésus

1. *Le baptême de Jésus.* — Jean-Baptiste, attendant le Messie, attendait en même temps l'Esprit dans toute sa puissance ; aux gestes de l'homme, il substituerait l'irrésistible action de Dieu : « Moi, je vous baptise dans l'eau en vue du repentir..., lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le *feu » (Mt 3,11). Des symboles traditionnels, Jean retient le plus inaccessible, la flamme. Jésus ne répudie pas cette annonce, mais il l'accomplit d'une façon qui confond Jean. Il reçoit son *baptême, et l'Esprit se manifeste sur lui sous une forme à la fois très simple et divine, associé à l'eau et au vent, dans la vision du *ciel qui s'ouvre et d'où descend une *colombe. Le baptême d'eau, que Jean croyait aboli, devient, par le geste de Jésus, le baptême dans l'Esprit. Dans l'homme qui se confond parmi les pécheurs, l'Esprit révèle le *Messie promis (Lc 3,22 = Ps 2,7), l'*Agneau offert en sacrifice pour le péché du monde (Jn 1, 29), et le Fils bien-aimé (Mc 1,11). Mais il le révèle à sa manière mystérieuse, sans paraître agir ; le Fils agit et se fait baptiser, le Père parle au Fils, mais l'Esprit ne parle ni n'agit. Sa présence est cependant nécessaire au dialogue entre le Père et le Fils. Indispensable, l'Esprit cependant demeure muet et apparemment inactif : il ne joint pas sa voix à celle du Père, il ne joint aucun geste à celui de Jésus. Que fait-il donc ? — Il fait que la rencontre s'accomplit, il communique à Jésus la parole de complaisance, de fierté et d'amour qui lui vient du Père, et il le met dans son attitude de Fils. Vers le Père, l'Esprit-Saint fait monter la consécration du Christ, les *prémices du sacrifice du Fils bien-aimé.

2. *Jésus conçu du Saint-Esprit.* — La présence de l'Esprit en Jésus, manifestée seulement au baptême, remonte aux origines mêmes de son être. Le baptême de Jésus n'est pas une scène de vocation, mais l'investiture du Messie et la présentation par Dieu de son Fils, le Serviteur qu'il tenait en réserve, comme l'annonçaient les « voici » prophétiques (Is 42,1; 52,13). Les Juges, les prophètes, les rois, se trouvent un jour envahis par l'Esprit, Jean-Baptiste est saisi par lui trois mois avant de naître ; en Jésus, l'Esprit ne détermine pas de personnalité nouvelle ; dès son premier instant, il l'habite et le fait exister ; dès le sein maternel, il fait de Jésus le Fils de Dieu. Les évangiles de l'enfance soulignent tous deux cette action initiale (Mt 1,20; Lc 1,35). Celui de Lc, par sa façon de comparer l'annonciation à Marie aux annonciations antérieures, marque nettement que cette action est plus qu'une consécration. Samson (Jg 13,5), Samuel (1 S 1,11) et Jean-Baptiste (Lc 1,15) avaient tous trois été consacrés à Dieu dès leur conception, d'une façon plus ou moins totale et directe. Jésus, lui, sans l'intermédiaire d'aucun rite, sans l'intervention d'aucun homme, mais par la seule action de l'Esprit en *Marie, est non plus seulement consacré à Dieu mais « saint » par son être même (Lc 1,35).

3. *Jésus agit dans l'Esprit.* — Par toute sa conduite, Jésus manifeste l'action en lui de l'Esprit (Lc 4,14). Dans l'Esprit, il affronte le diable (Mt 4,1) et délivre ses victimes (12,28), il apporte aux pauvres la bonne nouvelle et la Parole de Dieu (Lc 4,18). Dans l'Esprit, il a accès au Père (Lc 10,21). Ses *miracles qui mettent en échec le mal et la mort, la force et la vérité de sa parole, sa familiarité immédiate avec Dieu sont la preuve que sur lui « repose l'Esprit » (Is 61,1) et qu'il est à la fois le Messie qui sauve, le prophète attendu et le Serviteur bien-aimé.

Chez les inspirés d'Israël, les manifestations de l'Esprit avaient toujours quelque chose d'occasionnel et de transitoire, en Jésus elles sont permanentes. Il ne reçoit pas la Parole de Dieu ; quoi qu'il dise, il l'exprime ; il n'attend pas le moment de faire un miracle : le miracle naît de lui, comme de nous le geste le plus simple ; il n'accueille pas les confidences divines : il vit toujours devant Dieu dans une transparence totale. Nul n'a jamais possédé l'Esprit comme lui, « au-delà de toute mesure » (Jn 3,34).

Nul non plus ne l'a jamais possédé à sa façon. Les inspirés de l'AT, lors même qu'ils gardent toute leur tête, se savent saisis par un plus fort qu'eux. Aucune trace en Jésus d'une contrainte, de ce qui signale à nos yeux l'inspiration. Pour

accomplir les œuvres de Dieu, on dirait qu'il n'a pas besoin de l'Esprit. Non point qu'il puisse jamais s'en passer, pas plus qu'il ne peut se passer du Père ; mais, comme le Père « est toujours avec » lui (Jn 8,29), ainsi l'Esprit ne peut jamais lui faire défaut. L'absence en Jésus des répercussions habituelles de l'Esprit est un signe de sa divinité. Il ne ressent pas l'Esprit comme une force qui l'envahirait du dehors, il est chez lui dans l'Esprit ; l'Esprit est à lui, est son propre Esprit (cf Jn 16,14s).

II. Jésus promet l'Esprit

Rempli de l'Esprit et n'agissant que par lui, Jésus pourtant n'en parle guère. Il le manifeste par tous ses gestes, mais il ne peut, tant qu'il vit parmi nous, le montrer distinct de lui. Pour que l'Esprit soit répandu et reconnu, il faut que Jésus s'en aille (Jn 7,39; 16,7) ; alors on reconnaîtra ce qu'est l'Esprit et qu'il vient de lui. Aussi Jésus ne parle-t-il aux siens de l'Esprit qu'en se séparant sensiblement d'eux, d'une façon temporaire (Mt 10,20) ou définitive (Jn 14,16s. 26; 16,13ss).

Chez les Synoptiques, l'Esprit ne semble devoir se manifester que dans les situations graves, au milieu d'adversaires triomphants, devant les tribunaux (Mc 13,11). Mais les confidences du discours après la Cène sont plus précises : l'hostilité du *monde pour Jésus n'est pas un fait accidentel, et, s'il ne la traduit pas chaque jour par des *persécutions violentes, chaque jour cependant les disciples sentiront peser sur eux sa menace (Jn 15, 18-21), c'est pourquoi chaque jour aussi l'Esprit sera avec eux (14,16s).

Comme Jésus a *confessé son Père par toute sa vie (Jn 5,41; 8,50; 12,49), ainsi les disciples auront à rendre *témoignage au Seigneur (Mc 13,9; Jn 15,27). Tant que Jésus vivait auprès d'eux, ils ne craignaient rien ; il était leur *Paraclet, toujours là pour prendre leur défense et les tirer d'affaire (Jn 17,12). Lui parti, l'Esprit prendra sa place pour être leur Paraclet (14,16; 16,7). Distinct de Jésus, il ne parlera pas en son nom, mais toujours de Jésus, dont il est inséparable et qu'il « glorifiera » (16,13s). Il ramènera les disciples aux gestes et aux paroles du Seigneur et leur en donnera l'intelligence (14,26) ; il leur donnera la force d'affronter le monde au *Nom de Jésus, de découvrir le sens de sa *mort et de rendre témoignage au mystère divin qui s'est accompli dans cet événement scandaleux : la condamnation du péché, la défaite de Satan, le triomphe de la *justice de Dieu (16,8-11).

III. Jésus dispose de l'Esprit

Mort et ressuscité, Jésus fait à l'Église le don de son Esprit. Un homme qui meurt, si grand qu'ait été son esprit, si profonde que reste son influence, est néanmoins condamné à entrer dans le passé. Son action peut lui survivre, elle ne lui appartient plus, il ne peut plus rien sur elle et doit l'abandonner à la merci des caprices des hommes. Au contraire, lorsque Jésus meurt et « remet son Esprit » à Dieu, il le « transmet » du même coup à son Église (Jn 19,30). Jusqu'à sa mort, l'Esprit paraissait circonscrit aux limites normales de son individualité humaine et de son rayon d'action. Maintenant que le *Fils de l'homme est exalté à la droite du Père dans la gloire (12, 23), il rassemble l'humanité sauvée (12,32) et répand sur elle l'Esprit (7,39; 20,22s; Ac 2,33).

IV. L'Église reçoit l'Esprit

L'Église, création nouvelle, ne peut naître que de l'Esprit, de qui prend naissance tout ce qui naît de Dieu (Jn 3,5s). Les Actes sont comme un « évangile de l'Esprit ».

L'action de l'Esprit y a les deux traits observés dès l'AT. D'une part, prodiges et gestes exceptionnels : inspirés saisis de transports (Ac 2,4.6.11), malades et possédés délivrés (3,7; 5,12.15...), assurance héroïque des disciples (4,13.31; 5,20; 10,20). D'autre part, ces merveilles, *signes du salut définitif, attestent que la conversion est possible, que les péchés sont pardonnés, que l'heure est venue où, dans l'Église, Dieu répand son Esprit (2,38; 3,26; 4,12; 5,32; 10,43).

Cet Esprit est l'Esprit de Jésus : il fait répéter les gestes de Jésus, annoncer la parole de Jésus (4,30; 5,42; 6,7; 9,20; 18,5; 19,10.20), redire la prière de Jésus (Ac 7,59s = Lc 23,34.46; Ac 21, 14 = Lc 22,42), perpétuer dans la fraction du pain l'action de grâces de Jésus ; il maintient entre les frères l'union (Ac 2,42; 4,32) qui groupait les disciples autour de Jésus. Impossible de songer à la persistance d'habitudes prises à son contact, à une volonté délibérée de reproduire son existence. Vivant avec eux, il lui avait fallu toute la force de sa personnalité pour les garder autour de lui. Maintenant qu'ils ne le voient plus, et bien qu'ils sachent par son exemple à quoi ils s'exposent, ses

disciples suivent ses traces spontanément : ils ont reçu l'Esprit de Jésus.

L'Esprit-Saint est la *force qui lance l'Église naissante « jusqu'aux extrémités de la terre » (1,8) ; tantôt il s'empare directement des païens (10,44), prouvant ainsi qu'il est « répandu sur toute chair » (2,17), tantôt il envoie en *mission ceux qu'il choisit, Philippe (8,26.29s), Pierre (10,20), Paul et Barnabé (13,2.4). Mais il n'est pas seulement au point de départ : il accompagne et guide l'action des Apôtres (16,6s), il donne à leurs décisions son *autorité (15,28). Si la Parole « *croît et se multiplie » (6,7; 12,24), la source intérieure de cet élan dans la joie est l'Esprit (13,52).

V. L'expérience de l'Esprit chez saint Paul

1. *L'Esprit, gloire du Christ en nous.* — « Celui qui a ressuscité Jésus » (Rm 8,11) par la puissance de son Esprit de sainteté (Rm 1,4) et a fait de lui un « esprit vivifiant » (1 Co 15,45), a du même coup fait de l'Esprit « la gloire du Seigneur » ressuscité (2 Co 3,18). Le don de l'Esprit-Saint est la *présence en nous de la *gloire du Seigneur qui nous transforme à son *image. Aussi Paul ne sépare pas le Christ et l'Esprit, vie « dans le Christ » et vie « dans l'Esprit ». « Vivre, c'est le Christ » (Ga 2,20), et c'est aussi l'Esprit (Rm 8, 2.10). Être « dans le Christ Jésus » (Rm 8,1), c'est vivre « par l'Esprit » (8,5...).

2. *Les signes de l'Esprit.* — La vie dans l'Esprit n'est pas encore saisie intuitive de l'Esprit, elle est une vie dans la foi ; mais elle est une expérience réelle, et une certitude concrète, car elle est, à travers des signes, l'expérience d'une *présence. Ces signes sont extrêmement variés. Tous cependant, depuis les *charismes relativement extérieurs, le don des langues ou de guérison (1 Co 12,28s; 14,12) jusqu'aux « dons supérieurs » (12,31) de foi, d'espérance et de charité, sont au service de l'Évangile à qui ils rendent témoignage (1 Th 1,5s; 1 Co 1,5s) et du *Corps du Christ qu'ils *édifient (1 Co 12,4-30).

Tous aussi font percevoir, à travers les gestes et les états de l'homme, à travers « les dons que Dieu nous a faits » (1 Co 2,12), une présence personnelle, quelqu'un qui « habite » (Rm 8,11) en nous, qui « atteste » (8,16), qui « intercède » (8, 26), qui « se joint à notre *esprit » (8,16) et « crie dans nos cœurs » (Ga 4,6).

3. *L'Esprit, source de la vie nouvelle.* — Sous des formes très variées, l'expérience de l'Esprit est au fond toujours la même : à une existence condamnée et déjà marquée par la *mort a succédé la *vie. A la *Loi qui nous tenait prisonniers dans la vétusté de la lettre fait place « la nouveauté de l'Esprit » (Rm 7,6), à la *malédiction de la Loi, fait place la *bénédiction d'Abraham dans l'Esprit de la promesse (Ga 3,13s) ; à l'*Alliance de la lettre qui tue succède l'Alliance de l'Esprit qui vivifie (2 Co 3,6). Au péché qui imposait la loi de la *chair, succède la loi de l'Esprit et de la justice (Rm 7, 18.25; 8,2.4). Aux œuvres de la chair succèdent les *fruits de l'Esprit (Ga 5,19-23). A la condamnation qui faisait peser sur le pécheur la « tribulation et l'angoisse » (Rm 2,9) de la *colère divine, font place la *paix et la *joie de l'Esprit (1 Th 1,6; Ga 5,22...).

Cette vie nous est donnée, et dans l'Esprit nous ne manquons d'aucun don (1 Co 1,7), mais elle nous est donnée dans la lutte, car, en ce monde, nous n'avons encore de l'Esprit que « les arrhes » (2 Co 1,22; 5,5; Ep 1,14) et les « prémices » (Rm 8,23). L'Esprit nous appelle au combat contre la chair ; aux indicatifs qui affirment sa présence se mêlent constamment les impératifs qui proclament ses exigences : « Puisque l'Esprit est notre vie, que l'Esprit nous fasse aussi agir » (Ga 5,25; cf 6,9; Rm 8,9.13; Ep 4,30) et transforme les « êtres de chair, petits *enfants dans le Christ » en « hommes spirituels » (1 Co 3,1).

4. *L'Esprit et l'Église.* — La création nouvelle née de l'Esprit est l'Église. Église et Esprit sont inséparables : l'expérience de l'Esprit se fait dans l'Église et donne accès au mystère de l'Église. Les *charismes sont d'autant plus précieux qu'ils contribuent plus efficacement à édifier l'Église (1 Co 12,7; 14,4...) et à consacrer le *Temple de Dieu (1 Co 3,16; Ep 2,22). Renouvelant sans cesse son action et ses dons, l'Esprit travaille constamment à l'*unité du Corps du Christ (1 Co 12,13). Esprit de *communion (Ep 4,3; Ph 2,1), répandant le don suprême de la charité dans les cœurs (1 Co 13; 2 Co 6,6; Ga 5,22; Rm 5,5), il les rassemble tous dans son *unité (Ep 4,4).

5. *L'Esprit de Dieu.* — « Un seul Corps et un seul Esprit... un seul Seigneur... un seul Dieu » (Ep 4,4ss). L'Esprit unit parce qu'il est l'Esprit de Dieu ; l'Esprit consacre (2 Co 1,22) parce qu'il est l'Esprit du Dieu saint. Toute l'action de l'Esprit est de nous faire accéder à Dieu, de nous mettre en communication vivante avec Dieu, de

nous introduire dans ses profondeurs sacrées et de nous livrer « les secrets de Dieu » (1 Co 2,10s). C'est dans l'Esprit que nous connaissons le Christ et confessons que « Jésus est Seigneur » (12,3), que nous prions Dieu (Rm 8,26) et l'appelons par son *nom : « Abba » Père (Rm 8,15; Ga 4,6). Du moment que nous possédons l'Esprit, rien au monde ne peut nous perdre, car Dieu s'est donné à nous, et nous vivons en lui. *JG*

→ âme II 1 — amour I NT 3 — baptême III, IV — bénédiction IV 3 — blasphème NT 1 — chair II 2 — charismes — colombe 3 — connaître NT 3 — consoler 2 — culte NT II, III — demeurer II 3 — désir III — Dieu NT II 4, V — don NT 1 — eau III 2, IV — éducation III 1 — Église IV 1.2 — enseigner NT II — esprit AT 4; NT — feu NT II 2 — fruit IV — grâce V — huile 2 — imposition des mains — ivresse 3 — joie NT I 2, II 1 — mission AT III 2; NT III — naissance (nouvelle) 3 a — nuée 5 — onction III 5.6 — Paraclet — Parole de Dieu AT I 1 — Pentecôte II — présence de Dieu AT III 2; NT II, III — prière V 2 d — promesses III 3 — prophète AT I 2; NT II 3 — puissance IV 2, V — Révélation NT I 2 b — sagesse AT III 3; NT II 2 — saint NT II, III — sceau 2 b — songes — Temple NT II 2 — tradition NT II 2 a b — vérité NT 3 b — vertus & vices 2 — vocation III.

ÉTAT POLITIQUE → autorité — nations — peuple.

ÉTERNEL → Dieu AT V; NT II 2.

ÉTERNITÉ → ciel VI — demeurer I 2 — dessein de Dieu AT III — espérance NT IV — montagne I 1 — temps intr. 2 b — vieillesse 2.

ÉTOILES → astres.

ÉTRANGER

Parmi les étrangers, la Bible distingue soigneusement ceux qui appartiennent aux autres *nations et qui, jusqu'à la venue du Christ, sont ordinairement des *ennemis; l'étranger de passage (*nokri*), considéré comme inassimilable (telle aussi la « femme étrangère » et plus particulièrement la prostituée, qui entraîne souvent à l'idolâtrie : Pr 5); l'étranger résidant (*ger*) qui n'est pas un autochtone, mais dont l'existence est plus ou moins associée à celle des gens du pays, comme les métèques dans les cités grecques. Cette notice s'occupe exclusivement des étrangers résidants.

I. Israël et les étrangers résidants

L'assimilation progressive des *gerim* par Israël a beaucoup contribué à briser le cercle racial où il tendait spontanément à s'enfermer; elle préparait ainsi l'universalisme chrétien.

Se souvenant qu'il fut jadis étranger en Égypte (Ex 22,20; 23,9), Israël ne doit pas se contenter envers les « résidents » d'exercer l'*hospitalité qu'il accorde aux *nokrim* (Gn 18,2-9; Jg 19,20s; 2 R 4,8ss), mais les aimer comme lui-même (Lv 19,34), car Dieu veille sur l'étranger (Dt 10,18) de même qu'il étend sa protection sur les indigents et les pauvres (Lv 19,10; 23,22). Il leur fixe un statut juridique analogue au sien (Dt 1,16; Lv 20, 2) : il autorise plus spécialement les circoncis à participer à la Pâque (Ex 12,48s), à observer le sabbat (Ex 20,10), à jeûner le jour de l'*Expiation (Lv 16,29); ceux-ci ne doivent donc pas *blasphémer le nom de Yahweh (Lv 24,16). Leur assimilation est telle que, dans l'Israël de la fin des temps, Ézéchiel leur donne le pays en partage avec les citoyens de naissance (Ez 47,22).

Au retour de l'exil, un mouvement de séparation se fait sentir. Le *ger* est tenu d'embrasser le judaïsme sous peine d'être exclu de la communauté (Ne 10,31; Esd 9—10). En effet l'assimilation doit être de plus en plus étroite. Qu'un fils d'étranger s'attache à Yahweh et observe fidèlement sa Loi, Dieu l'agrée dans son temple, au même titre que les Israélites (Is 56,6s). De fait, dans la *dispersion, les Juifs cherchent alors à répandre leur foi, comme en témoigne la traduction grecque de la Bible. Elle rend souvent *ger* par « prosélyte », terme désignant tout étranger qui adhère pleinement au judaïsme; elle donne à tel ou tel texte une portée universelle (Am 9,12; Is 54,15). Le mouvement *missionnaire que suppose une telle adaptation des textes est évoqué par Jésus : les Pharisiens sillonnent les mers pour faire un prosélyte (Mt 23,15).

Au jour de la Pentecôte, des prosélytes sont là (Ac 2,11); nombreux sont ceux qui embrassent la foi au Christ (Ac 13,43; 6,5). Mais le terrain de choix pour l'activité missionnaire de Paul, ce seront les « craignant Dieu » (Ac 18,7), païens sympathisant à la religion juive, sans aller toutefois jusqu'à la circoncision, tel Corneille (Ac 10, 2). Rapidement, toutes ces distinctions disparaissent avec la suppression de la barrière entre Juifs et païens par la foi chrétienne : tous sont *frères dans le Christ (Ep 2,14; cf Ac 21,28s).

II. Israël, étranger sur la terre

Une transposition de la condition du *ger* survit par contre, même dans la foi chrétienne.

La *terre de Canaan a été promise à Abraham et à ses descendants (Gn 12,1.7), mais Dieu en reste le vrai propriétaire. Israël, *ger* de Dieu, n'est que locataire (Lv 25,23). Cette idée contient en germe une attitude spirituelle qui se retrouve dans les psaumes. L'Israélite sait qu'il n'a aucun droit en face de Dieu, il désire seulement être son hôte (cf Ps 15) ; il reconnaît qu'il est un étranger chez lui, un passant comme tous ses ancêtres (Ps 39,13; 1 Ch 29,15). Passant aussi, en cet autre sens que sa vie ici-bas est brève ; il demande donc à Dieu de le secourir promptement (Ps 119,19).

Dans le NT, cette intelligence de la condition humaine s'approfondit encore. Le chrétien ici-bas n'a pas de *demeure permanente (2 Co 5,1s) ; il est étranger sur la terre non seulement parce qu'elle appartient à Dieu seul, mais parce qu'il est, lui, citoyen de la *patrie céleste : là il n'est plus un hôte ni un étranger, mais un concitoyen des saints (Ep 2,19; Col 1,21). Tant qu'il n'a pas atteint ce terme, sa *vie est une vie voyagère (1 P 2,11), à l'imitation de celle des patriarches (He 11,13) qui autrefois s'arrachèrent à leur milieu pour se mettre en *chemin vers une patrie meilleure (He 11,16). Jean accentue encore ce contraste entre le *monde où il faut vivre et la vraie vie où déjà nous sommes introduits. Né d'en haut (Jn 3,7), le chrétien ne peut être qu'étranger ou *pèlerin sur cette terre, parce qu'entre lui et le monde l'accord est impossible : le monde en effet gît au pouvoir du Mauvais (1 Jn 5,19). Mais s'il n'est plus de ce monde, le chrétien sait comme le Christ d'où il vient et où il va, il suit le Christ qui a planté sa tente au milieu de nous (Jn 1,14) et qui, retourné au Père (16,28), prépare une place pour les siens (14,2s), afin que là où il est, soit aussi son serviteur (12,26), à demeure chez le Père.

ADa

→ dispersion 1 — ennemi I 1 — frère O — hospitalité — nations — patrie AT 1 ; NT 2 — peuple *A* II 1 — prochain AT.

ÊTRE → création — Dieu AT II 2, III 1 — nom AT 2 — présence de Dieu — vie — Yahweh 2.

EUCHARISTIE

I. Sens du terme

1. *Action de grâces et bénédiction.* — De soi « eucharistie » signifie : reconnaissance, gratitude, d'où action de grâces. Ce sens, le plus ordinaire dans le grec profane, se rencontre également dans la Bible grecque, notamment dans les relations humaines (Sg 18,2; 2 M 2,27; 12,31; Ac 24,3; Rm 16,4). A l'égard de Dieu, l'*action de grâces (2 M 1,11; 1 Th 3,9; 1 Co 1,14; Col 1,12) prend d'ordinaire la forme d'une prière (Sg 16,28; 1 Th 5, 17s; 2 Co 1,11; Col 3,17; etc.), ainsi au début des lettres pauliniennes (vg 1 Th 1,2). Elle rejoint alors naturellement la *bénédiction qui célèbre les « merveilles » de Dieu, car ces merveilles s'expriment pour l'homme en des bienfaits qui colorent la *louange de reconnaissance ; dans ces conditions, l'action de grâces s'accompagne d'une « anamnèse » par laquelle la *mémoire évoque le passé (Jdt 8,25s; Ap 11,17s), et l'*eucharistein* équivaut à l'*eulogein* (1 Co 14,16ss). Cette eulogie-eucharistie se rencontre particulièrement dans les repas juifs, dont les bénédictions louent et remercient Dieu des aliments qu'il a donnés aux hommes. Paul parle en ce sens de manger avec « eucharistie » (Rm 14,6; 1 Co 10,30; 1 Tm 4,3s).

2. *L'usage de Jésus et l'usage chrétien.* — Dans la première multiplication des pains, Jésus prononce une « bénédiction » selon les Synoptiques (Mt 14, 19 p), une « action de grâces » selon Jn 6,11.23; dans la deuxième multiplication, c'est une « action de grâces » que mentionne Mt 15,36, tandis que Mc 8,6s parle d' « action de grâces » sur le pain et de « bénédiction » sur les poissons. Cette équivalence pratique dissuade de distinguer, à la dernière Cène, la « bénédiction » sur le pain (Mt 26, 26 p; cf Lc 24,30) et l' « action de grâces » sur la *coupe (Mt 26,27 p). Paul parle d'ailleurs à l'inverse, de l' « action de grâces » sur le pain (1 Co 11,24) et de la « bénédiction » sur la coupe (1 Co 10,16).

En fait, c'est le mot « eucharistie » qui a prévalu dans l'usage chrétien pour désigner l'action instituée par Jésus à la veille de sa mort. Mais on retiendra que ce terme exprime une *louange des merveilles de Dieu, autant et plus qu'un remer-

ciement pour le bien qu'en retirent les hommes. Par cet acte décisif où il a confié à des aliments la valeur éternelle de sa mort rédemptrice, Jésus a consommé, et fixé pour les siècles, cet hommage de lui-même et de toutes choses à Dieu qui est le propre de la « religion » et qui est l'essentiel de son œuvre de salut : en sa personne offerte sur la croix, et dans l'eucharistie, c'est toute l'humanité, et l'univers son cadre, qui font retour au Père. Cette richesse de l'eucharistie, qui la place au centre du *culte chrétien, nous la trouvons dans des textes denses qu'il faut analyser de près.

II. Institution et célébration primitive

1. *Les récits.* — Quatre textes du NT rapportent l'institution eucharistique : Mt 26,26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22,15-20; 1 Co 11,23ss. Ce que Paul « transmet » ainsi, après l'avoir « reçu », semble bien être une tradition liturgique ; et on doit en dire autant des textes synoptiques, dont la concision lapidaire tranche sur le contexte : reflets précieux de la façon dont les premières Églises célébraient la Cène du Seigneur. Leurs ressemblances et leurs divergences s'expliquent par cette origine. La rédaction très araméïsante de *Mc* peut reproduire la tradition palestinienne, tandis que celle de *Paul*, un peu plus grécisée, refléterait celle des Églises d'Antioche ou d'Asie mineure. *Mt* représente sans doute la même tradition que Mc, avec quelques variantes ou additions qui peuvent encore être d'origine liturgique. Quant à *Lc*, il pose des problèmes délicats et diversement résolus : ses vv. 15-18 peuvent représenter une tradition archaïque, fort différente des autres, ou bien, plus probablement, une amplification tirée par Luc lui-même de Mc 14,25; quant aux vv. 19-20, qu'il faut tenir pour authentiques contre les témoins omettant 19b-20, on y voit tantôt une combinaison de Mc et de 1 Co faite par Lc lui-même, tantôt une autre forme de la tradition des Églises hellénistiques, qui constituerait donc un troisième témoin liturgique, à côté de Mc/Mt et de 1 Co. Les variantes entre ces divers textes sont d'ailleurs d'importance mineure, à part l'ordre de réitération, omis par Mc/Mt, mais que l'attestation de 1 Co/Lc et la vraisemblance interne poussent à recevoir comme primitif.

2. *Le cadre historique.* — Un autre problème dont dépend l'interprétation de ces textes est leur cadre historique. Pour les Synoptiques, ce fut certainement un repas pascal (Mc 14,12-16 p) ; mais selon Jn 18,28; 19,14.31, la Pâque ne fut célébrée que le lendemain, au soir du vendredi. Tout a été tenté pour expliquer ce désaccord, soit en donnant tort à Jean qui aurait retardé d'un jour pour obtenir le symbolisme de Jésus mourant à l'heure de l'immolation de l'agneau pascal (Jn 19,14.36), soit en prétendant que la Pâque cette année-là fut célébrée le jeudi et le vendredi par des groupes différents de Juifs, soit enfin en supposant que Jésus aura célébré la Pâque le mardi soir selon le calendrier des Esséniens. Le mieux est sans doute d'admettre que Jésus, sachant qu'il mourrait au moment même de la Pâque, a anticipé d'un jour, évoquant dans son dernier repas le rite pascal de façon suffisante pour pouvoir greffer sur lui son rite nouveau, qui sera le rite pascal du NT : cette solution respecte la chronologie de Jn et rend suffisamment compte de la présentation des Synoptiques.

3. *Repas religieux et repas du Seigneur.* — Une perspective pascale paraît en effet sous-jacente aux textes de l'institution, bien plus que la perspective de quelque repas juif solennel, voire d'un repas essénien, par laquelle on a voulu les expliquer. La séquence immédiate pain/vin, dans la dernière Cène comme dans les repas de Qumrân, est un contact superficiel et sans portée, car elle peut résulter dans les textes évangéliques d'un raccourci liturgique où n'auront été conservés que les deux éléments importants du dernier repas de Jésus, le pain au début et la troisième coupe à la fin, tout l'intervalle étant supprimé ; on a d'ailleurs un vestige révélateur de cet intervalle dans les termes « après le repas » qui, en 1 Co 11,25, précèdent la coupe. En outre, il manque aux repas esséniens de Qumrân la théologie pascale qu'évoquent les paroles de Jésus et qu'il est gratuit de considérer comme un élément postérieur, dû à l'influence de Paul ou des Églises hellénistiques. Le cérémonial bien réglé du repas essénien, analogue à celui de maints repas de confréries juives à cette époque, peut tout au plus évoquer ce que furent les repas ordinaires de Jésus et de ses disciples, et ce que furent ensuite les repas de ceux-ci après la Résurrection, lorsqu'ils se réunirent de nouveau, comme jadis autour du Maître, assurés d'ailleurs de l'avoir toujours parmi eux à titre de Kyrios ressuscité à jamais vivant.

Il ne faudrait pas, en effet, retrouver toujours l'eucharistie dans ces repas quotidiens que les premiers frères de Jérusalem prenaient avec allégresse en rompant le pain dans leurs maisons

(Ac 2,42.46). Cette « fraction du pain » peut n'être qu'un repas ordinaire, religieux certes comme tout repas sémitique, centré ici sur le souvenir et l'attente du Maître ressuscité, et auquel s'ajoutait l'eucharistie proprement dite quand on renouvelait les paroles et les gestes du Seigneur pour communier à sa présence mystérieuse par le pain et le vin, transformant ainsi un repas ordinaire en « repas du Seigneur » (1 Co 11,20-34). Affranchie du rite juif, cette eucharistie devint certainement plus qu'annuelle, peut-être hebdomadaire (Ac 20, 7.11) ; mais nous le savons mal, de même que nous ne pouvons décider en plusieurs textes s'il s'agit d'une « fraction du pain » ordinaire ou de l'eucharistie proprement dite (Ac 27,35; et déjà Lc 24,30.35).

III. L'EUCHARISTIE, SACREMENT D'UNE NOURRITURE

1. *Le repas, signe religieux.* — Instituée au cours d'un repas, l'eucharistie est un rite de nourriture. De toute antiquité, particulièrement dans le monde sémitique, l'homme a reconnu à la nourriture une valeur sacrée, due à la munificence de la divinité et procurant la vie. Pain, eau, vin, fruits, etc., sont des biens dont on bénit Dieu. Le repas lui-même a valeur religieuse, car manger en commun établit entre les convives, et d'eux à Dieu, des liens sacrés.

2. *Des figures à la réalité.* — Dans la révélation biblique, *nourriture et *repas servent dès lors à exprimer la communication de vie que Dieu fait à son peuple. La *manne et les cailles de l'*Exode, tout comme l'*eau jaillie du rocher d'Horeb (Ps 78,20-29), sont autant de réalités symboliques (1 Co 10,3s) préfigurant le *don véritable qui sort de la bouche de Dieu (Dt 8,3; Mt 4,4), la *Parole, vrai *pain descendu du ciel (Ex 16,4).

Or ces figures s'accomplissent en Jésus. Il est le « Pain de vie », d'abord par sa parole qui ouvre la vie éternelle à ceux qui croient (Jn 6,26-51a), ensuite par sa *chair et son *sang donnés à manger et à boire (Jn 6,51b-58). Ces paroles qui annoncent l'eucharistie, Jésus les dit après avoir nourri miraculeusement la foule dans le désert (Jn 6,1-15). Le don qu'il promet, et qu'il oppose à la manne (Jn 6,31s.49s), se rattache ainsi aux merveilles de l'Exode, en même temps qu'il se situe dans l'horizon du banquet messianique, image de la félicité céleste familière au judaïsme (Is 25,6; écrits rabbiniques) et au NT (Mt 8,11; 22,2-14; Lc 14,15; Ap 3,20; 19,9).

3. *Le repas du Seigneur, mémorial et promesse.* — La dernière Cène est comme l'ultime préparation de ce banquet messianique où Jésus retrouvera les siens après l'épreuve prochaine. La « Pâque accomplie » (Lc 22,15s) et le « vin nouveau » (Mc 14,25 p) qu'il goûtera avec eux dans le Royaume de Dieu, il les prépare dans ce dernier repas en faisant signifier au pain et au vin la réalité nouvelle de son Corps et de son Sang.

Le rite du repas pascal lui en offre l'occasion appropriée, et recherchée. Les paroles que le père de famille y prononçait sur les divers aliments, tout spécialement sur le pain et la troisième coupe, leur conféraient une puissance d'évocation du passé et d'espérance de l'avenir, telle qu'en les recevant les convives revivaient réellement les épreuves de l'Exode et vivaient par avance les promesses messianiques. Jésus use à son tour de ce pouvoir créateur que l'esprit sémitique reconnaît à la parole, et il l'augmente encore de sa souveraine autorité. En donnant au pain et au vin leur sens nouveau, il ne les explique pas, il les transforme. Il n'interprète pas, il décide, il décrète : ceci est mon Corps, c'est-à-dire le sera désormais. La copule « être » — qui manquait sans doute dans l'original araméen — ne suffirait pas à elle seule à justifier ce réalisme ; car elle peut n'exprimer qu'une signification imagée : « La moisson est la fin du monde ; les moissonneurs sont les anges » (Mt 13,39). C'est la situation qui exige ici un sens fort. Jésus ne propose pas une *parabole où des objets concrets aideraient à faire comprendre une réalité abstraite ; il préside un repas où les bénédictions rituelles confèrent aux aliments une valeur d'un autre ordre. Et, dans le cas de Jésus, cette valeur est d'une ampleur et d'un réalisme inouïs, qui lui viennent de la réalité engagée : une mort rédemptrice débouchant par une résurrection sur la vie eschatologique.

IV. L'EUCHARISTIE, SACREMENT D'UN SACRIFICE

1. *L'annonce de la mort rédemptrice.* — Mort rédemptrice, car le Corps sera « donné pour vous » (Lc; 1 Co a seulement « pour vous », avec des variantes peu garanties) ; le sang sera « répandu pour vous » (Lc) ou « pour une multitude » (Mc/Mt). Le fait même que pain et vin sont séparés sur la table évoque la séparation violente du corps

et du sang ; Jésus annonce clairement sa mort prochaine et il la présente comme un *sacrifice, comparable à celui des victimes dont le sang scella au Sinaï la première *alliance (Ex 24,5-8), voire de l'*agneau pascal dans la mesure où le judaïsme d'alors le considérait aussi comme un sacrifice (cf 1 Co 5,7).

Mais en parlant de sang « répandu pour beaucoup » en vue d'une « nouvelle alliance », Jésus doit songer aussi au *Serviteur de Yahweh, dont la vie a été « répandue », qui a porté les péchés de « beaucoup » (Is 53,12), et que Dieu a désigné comme « alliance du peuple et lumière des nations » (Is 42,6; cf 49,8). Déjà auparavant, il s'était attribué le rôle du Serviteur (Lc 4,17-21) et avait revendiqué la mission de donner comme lui sa vie « en rançon pour beaucoup » (Mc 10,45 p; cf Is 53). Ici il laisse entendre que sa mort imminente va remplacer les sacrifices de l'ancienne alliance et délivrer les hommes, non plus d'une *captivité temporelle, mais de celle du *péché, ainsi que Dieu l'avait requis du Serviteur. Il va instaurer cette « nouvelle alliance » qu'avait annoncée Jérémie (Jr 31,31-34).

2. *La communion au sacrifice.* — Or ce qui est le plus neuf, c'est que Jésus enferme la richesse de ce sacrifice dans des aliments. On avait coutume, en Israël comme dans tous les peuples anciens, de percevoir les fruits d'un sacrifice en consommant la victime ; c'était s'unir à l'offrande, et à Dieu qui l'acceptait (1 Co 10,18-21). En mangeant le corps immolé de Jésus et en buvant son sang, ses fidèles communieront à son sacrifice, faisant leur son offrande d'amour et bénéficiant du retour en grâce qu'elle opère. C'est afin qu'ils puissent le faire partout et toujours que Jésus choisit des aliments très ordinaires pour faire d'eux sa chair et son sang en état de victime, et qu'il ordonne à ses disciples de redire après lui les paroles qui, par son autorité, opéreront ce changement. Il leur donne ainsi une participation déléguée à son *sacerdoce.

Désormais, chaque fois qu'ils refont ce geste, ou s'y associent, les chrétiens « annoncent la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11, 26), car la présence sacramentelle qu'ils réalisent est celle du Christ dans son état de sacrifice. Ils le font « en sa *mémoire » (1 Co 11,25; Lc 22,19), c'est-à-dire qu'ils se remémorent par la foi son acte rédempteur, ou mieux, peut-être, qu'ils le rappellent au souvenir de Dieu (cf Lv 24,7; Nb 10,9s; Si 50,16; Ac 10,4.31) comme une offrande sans cesse renouvelée qui appelle sa grâce. « Anamnèse » qui comporte le rappel admiratif et reconnaissant des merveilles de Dieu, dont la plus grande est le sacrifice de son Fils offert pour rendre aux hommes le salut. Merveille d'amour à laquelle ceux-ci participent en s'unissant par la *communion au Corps du Seigneur, et en lui à tous ses membres (1 Co 10,14-22). Sacrement du sacrifice du Christ, l'eucharistie est le sacrement de la charité, de l'union dans le *Corps du Christ.

V. L'eucharistie, sacrement eschatologique

1. *Permanence du sacrifice du Christ dans le monde nouveau.* — Ce qui donne tout son réalisme au symbolisme de ces gestes et de ces paroles, c'est la réalité du monde nouveau auquel ils introduisent. La mort du Christ débouche sur la vraie *vie, qui ne finit pas (Rm 6,9s) ; c'est l'ère eschatologique des « biens futurs », auprès de laquelle l'ère présente n'est qu'une « *ombre » (He 10,1; cf 8,5; Col 2,17). Son sacrifice s'est fait « une fois pour toutes » (He 7,27; 9,12.26ss; 10,10; 1 P 3, 18) ; son sang a remplacé définitivement le sang inefficace des victimes de l'ancienne alliance (He 9,12ss.18-26; 10, 1-10) ; l'alliance nouvelle dont il est le *médiateur (He 12,24; cf 13,20) a supprimé l'ancienne (He 8,13) et procure l'*héritage éternel (He 9,15) ; désormais notre Grand Prêtre siège à la droite de Dieu (He 8,1; 10,12), « nous ayant acquis une *rédemption éternelle » (He 9, 12; cf 5,9), « toujours vivant pour intercéder en notre faveur » (He 7,25; cf 9,24) par son « sacerdoce immuable » (He 7,24). Passé quant à sa réalisation contingente dans le temps de notre monde caduc, son sacrifice est toujours présent dans le monde nouveau où il est entré, par l'offrande de lui-même qu'il ne cesse de faire à son Père.

2. *Par l'eucharistie, le chrétien communie réellement à ce monde nouveau.* — Or c'est avec ce Grand Prêtre toujours vivant dans son état de victime, que l'eucharistie met en contact le croyant. Le passage qui s'y opère du pain au Corps et du vin au Sang reproduit à sa manière sacramentelle le passage de l'ancien monde au *monde nouveau, qu'a franchi le Christ en allant par la mort vers la vie. Le rite pascal, comme l'Exode qu'il commémorait, était déjà lui-même un rite de passage : de la captivité d'Égypte à la liberté de la Terre promise, et puis, de plus en plus, de la captivité de la souffrance, du péché, de la mort, à la liberté du bonheur, de la justice, de la vie.

Mais les biens messianiques y restaient objet d'*espérance, et les aliments que l'on bénissait ne pouvaient les faire *goûter que de façon symbolique. Dans la Pâque du Christ cela est changé, car l'ère messianique est effectivement arrivée par sa résurrection, et en lui les biens promis sont acquis. Les paroles et les gestes, qui ne pouvaient jadis que symboliser des biens futurs, peuvent désormais réaliser des biens actuels.

Le corps et le sang eucharistiques ne sont donc pas que le *mémorial symbolique d'un événement révolu ; ils sont toute la réalité du monde eschatologique où vit le Christ. Comme tout l'ordre sacramentel dont elle est le centre, l'eucharistie procure au croyant encore plongé dans l'ancien monde le contact physique avec le Christ dans toute la réalité de son être nouveau, ressuscité, « spirituel » (cf Jn 6,63). Les aliments qu'elle assume changent d'existence et deviennent le vrai « pain des anges » (Ps 78,25; cf Sg 16,20), la nourriture de l'ère nouvelle. Par leur présence sur l'autel, le Christ mort et ressuscité est réellement présent dans sa disposition éternelle de sacrifice. C'est pourquoi la messe est un sacrifice, identique au sacrifice historique de la croix par toute l'offrande aimante du Christ qui le constitue, distinct seulement par les circonstances accidentelles de temps et de lieu où il se reproduit. Par elle l'*Église unit en tout lieu et jusqu'à la fin du monde les louanges et les offrandes des hommes au sacrifice parfait de louange et d'offrande, en un mot d'« eucharistie », qui seul vaut devant Dieu et seul les valorise (cf He 13,10.15).

PBe

→ action de grâces NT — alliance NT I — bénédiction IV 2 — chair I 3 b — communion O ; NT — Corps du Christ II, III 2 — culte NT II, III 1.2 — fêtes NT II — figure NT I — Jour du Seigneur NT III 3 — manne 3 — nourriture III — pain — Pâque II, III — repas III — sacerdoce NT III 1 — sacrifice — sang NT — vin II 2 b.

EUNUQUE → sexualité I 2 — stérilité — virginité.

ÉVANGILE

Pour nous, l'évangile désigne soit l'écrit qui raconte la vie de Jésus, soit le passage qui en est lu à chaque messe. En grec profane, évangile signifiait « bonne nouvelle », particulièrement annonce de victoire. La paix romaine, les principaux événements de la vie de l'empereur, dieu et sauveur, étaient célébrés comme autant d'évangiles. Cependant, c'est sans doute à l'AT que le verbe « évangéliser » a été emprunté par le langage chrétien, avec le sens particulier qu'il y possédait déjà : annoncer le salut.

I. Ancien Testament

L'hébreu disposait d'un mot pour signifier l'annonce des bonnes nouvelles, de la vie privée ou nationale : la mort d'un ennemi (2 S 18,19s. 26), la victoire (Ps 68,12), le salut de Juda (Na 2,1). Ce mot prend valeur proprement religieuse dans Is 40—66. Le « messager de bonne nouvelle » annonce alors, avec la fin de l'exil, la venue du règne de Dieu (Is 52,7) : son message est *consolation, pardon du péché, retour de Dieu à Sion (40,1s.9). Cet « évangile » est une force divine en action (52,1s). Crié sur la montagne (40,9), il intéresse toutes les *nations (52,10; cf Ps 96,2). Il dépasse même l'horizon du siècle. Par-delà le retour d'exil, il annonce la *victoire et le *règne définitifs de Dieu.

II. Jésus

1. *Le messager de bonne nouvelle.* — Dans sa réponse aux envoyés du Baptiste (Mt 11,4s p) comme dans la scène de la synagogue de Nazareth (Lc 4,16-21), Jésus s'applique à lui-même le texte d'Is 61, 1s : « Oint par Dieu de l'Esprit-Saint et de puissance » (Ac 10,38; Mt 3,16s), il vient « évangéliser les *pauvres ».

2. *La bonne nouvelle.* — « Les temps sont accomplis. Le Règne de Dieu est tout proche » (Mc 1, 15), tel est l'essentiel du message. Mais, cette fois, la personne même du messager devient le centre de la bonne nouvelle. L'évangile, c'est Jésus (cf Mc 1,1). Les anges ont annoncé sa naissance comme un évangile (Lc 2,10s). Avec lui est présent le Règne de Dieu (Mt 12,28). Celui qui abandonne tout à cause de Jésus et « à cause de l'évangile » reçoit « dès maintenant le centuple » (Mc 10,30). Aussi voit-on les foules se presser autour du messager de bonne nouvelle, et s'efforcer de le retenir. Mais l'évangile doit se répandre : « Aux autres villes aussi je dois annoncer la bonne nouvelle du Règne de Dieu, car j'ai été envoyé pour cela » (Lc 4,43).

3. *La réponse à l'évangile* sera *pénitence et *foi (Mc 1,15). Dieu offre une grâce de pardon (Mc 2, 10 p; 2,17 p), de renouveau (Mc 2,21s). Il attend de l'homme que, confessant et reniant son péché, il joue sa vie sur l'évangile : « Qui veut sauver sa vie la perdra, mais celui qui perd sa vie à cause de moi et de l'évangile la sauvera » (Mc 8,35). Les clients-nés de l'évangile sont les « pauvres en esprit » (Mt 5,3 p; Mc 10,17-23 p), les « petits » (Mt 11,28; Lc 9,48; 10,21), les pécheurs même (Lc 15,1s; 18,9-14; Mt 21,31), voire les païens (Mt 8,10s; 15,21-28 p). Le sentiment de leur indigence les prédispose à l'entendre et à percevoir la compassion divine dont il procède (Mt 9,36; 14,14 p; Lc 7,47-50; 19,1-10).

III. Les Apôtres

1. *Les messagers.* — Jésus ressuscité prescrit à ses Apôtres d' « aller par le monde entier proclamer l'évangile à toute la création » (Mc 16,15), « à toutes les nations » (Mc 13,10). Le livre des Actes décrit les étapes de cette proclamation (ou *kérygme*). En dépit des obstacles, la bonne nouvelle se répand « jusqu'aux confins de la terre » (Ac 1,8). Par la grâce de l'Esprit, l'Église l'annonce « avec assurance » (2,29; 4,13.31; 28,31). Cette fonction est si importante qu'elle suffit à qualifier ceux qui la remplissent ; ainsi, Philippe l'un des Sept, est appelé « évangéliste » (Ac 21,8; cf Ep 4,11; 2 Tm 4,5).

2. *Le message.* — La bonne nouvelle est toujours celle du Règne de Dieu (Ac 8,12; 14,21s; 19,8; 20,25; 28,23) ; elle annonce que « la promesse faite à nos pères est accomplie » (13,32). Elle est grâce de pardon, don de l'Esprit (2,38; 3,26; 10, 43; 13,38; 17,30). Mais elle est désormais identiquement « la bonne nouvelle de Jésus » (8,35; 17, 18), « du *Nom de Jésus-Christ » (8,12), « du *Seigneur Jésus » (11,20), « de la *paix par Jésus-Christ » (10,36). La résurrection du Christ passe au centre de l'évangile.

3. *L'accueil de l'évangile.* — La bonne nouvelle s'accompagne des « *signes » promis par Jésus (Mc 16,17; Ac 4,30; 5,12.16; 8,6ss; 19,11s). Elle se propage dans une atmosphère de pauvreté, de simplicité, de charité communautaire et de joie (Ac 2,46; 5,41; 8,8.39). L'évangile rencontre partout des *cœurs qui lui sont accordés, « désireux d'entendre la *parole de Dieu » (13,7.12), avides de savoir ce qu'il faut faire pour être sauvé (16, 29s). Ils ont ce trait commun d' « *écouter » (2, 22.37; 3,22s; etc.), d' « accueillir » (8,14; 11,1; 17, 11), d' « obéir » (6,7). Au contraire, la suffisance méprisante (13,41) et jalouse (13,45s), la légèreté (17,32) ferment le cœur des hommes à l'évangile.

IV. Saint Paul

1. *Le messager.* — Paul est par excellence l'homme de l'évangile. Dieu l'a « mis à part pour l'évangile » (Rm 1,1). Il lui a révélé son Fils pour qu'il « l'annonce parmi les païens » (Ga 1,15s). Il lui a « confié l'évangile » (1 Th 2,4). « Ministre » de l'évangile (Col 1,23), Paul se doit de l'annoncer (1 Co 9,16), rendant ainsi à Dieu « un *culte spirituel » (Rm 1,9), exerçant une « fonction sacrée » (Rm 15,16).

2. *Le message.* — Cet évangile, Paul l'appelle soit l'évangile, sans plus, soit l'évangile « de Dieu », « de son Fils... Jésus-Christ notre Seigneur » (Rm 1,3ss.9), « du Christ » (Rm 15,19s; 2 Co 2,12; etc.), « de la gloire du Christ » (2 Co 4,4), de son « insondable richesse » (Ep 3,8).

a) *Force de salut.* — Comme celui de toute l'Église, mais avec une vigueur singulière, l'évangile de Paul est centré sur la mort et la résurrection du Christ (1 Co 15,1-5), et orienté vers son avènement glorieux (1 Co 15,22-28). Il est la nouvelle économie, en tant qu'elle se propage et se développe par la *prédication apostolique et par l'énergie divine qui lui est intérieure, « il est une *force de Dieu pour le salut » (Rm 1,16). « Dans le monde entier, l'évangile fructifie et se développe » (Col 1,6). Une floraison d'Églises, une surabondance de *charismes, un renouveau spirituel sans précédent, tout cela, joint à « l'assurance » surnaturelle de l'Apôtre lui-même, témoigne de sa puissance, qui est en train de conquérir le monde (Ga 3,5; 4,26s; 2 Co 2,12; 3,4; 1 Th 1,5). Paul travaille de ses mains et « supporte tout... pour ne créer nul obstacle à l'évangile du Christ » (1 Co 9,12).

b) *Accomplissement des Écritures.* — Paul souligne la continuité de l'évangile avec l'AT : il est « la révélation d'un *mystère enveloppé de *silence aux siècles éternels, mais aujourd'hui manifesté et, par des *Écritures, porté à la connaissance de toutes les nations » (Rm 16,25s). La *promesse faite à Abraham (Gn 12,3) était un « pré-évangile », qui se réalise aujourd'hui dans la conversion des païens (Ga 3,8; Ep 3,6).

3. *La réponse humaine à l'évangile.* — L'évangile n'exerce sa vertu salvatrice que si l'homme y répond par la *foi : « Il est force de Dieu pour le salut de tout croyant... En lui se révèle la justice de Dieu de la foi à la foi » (Rm 1,16s; 1 Co 1,18.21). Il est le lieu d'une option. Déployant dans la faiblesse sa force salutaire et actualisant le mystère de la *croix (1 Co 1,17—2,5), pour les uns il est *scandale, « folie » (1 Co 1,18.21.23; Rm 9,32s; Ga 5,11) et il « demeure voilé » : aveuglés par « le dieu de ce monde », ceux-là « ne voient pas resplendir l'évangile de la gloire du Christ » (2 Co 4,4). Ils ne lui *obéissent pas (2 Th 1,8). Par les autres, au contraire, l'évangile est reçu dans « l'obéissance de la foi » (Rm 1,5; 2 Co 10,5). Dans la grâce de l'évangile, ils s'ouvrent à « l'évangile de la grâce » (Ac 20,24).

V. Saint Jean

Ni l'évangile ni les épîtres johanniques n'utilisent le mot évangile. La *parole et le *témoignage en occupent la place ; l'objet en est la *vérité, la *vie et la *lumière. Mais dans l'Apocalypse, Jean a la vision d'un « ange volant au zénith, ayant un évangile éternel à annoncer à ceux qui demeurent sur la terre » (14,6s), évangile de l'avènement définitif du Règne de Dieu.

Conclusion

Quand, au cours du IIe siècle, le mot « évangile » se mit à désigner la relation écrite de la vie et des enseignements de Jésus, il ne perdit pas pour autant sa signification primitive. Il continua à signifier la bonne nouvelle du salut et du Règne de Dieu dans le Christ. « Cet évangile, écrit saint Irénée, les Apôtres l'ont d'abord prêché. Puis, par la volonté de Dieu, ils nous l'ont transmis dans des Écritures, pour qu'il devienne la base et la colonne de notre foi. » L'Évangile proclamé au cours de la liturgie annonce au monde la Bonne Nouvelle et sa libération par *Jésus-Christ. En répondant, l'assemblée manifeste l'élan et l'allégresse de la première rencontre du monde avec la nouveauté de l'évangile. *DM*

→ Apôtres II 1 — exhorter — Israël NT 1 — Jésus (nom de) III — Jésus-Christ II 2 — mystère II — Parole de Dieu NT I, II — prêcher — Révélation NT — royaume NT I — salut NT — témoignage NT III 1 — tradition NT I 2.

ÈVE → Adam I 2 o, II 2 — désir II — Église IV 1 — fécondité I 1 — femme AT 1 — Marie V — mère.

ÉVÉNEMENT → miracle — signe AT II 4 — temps AT II.

ÉVÊQUE → Église III 2 c — ministère II 3.4.

EXALTATION DU CHRIST → Ascension — fierté — force II — gloire — humilité IV — Jésus-Christ II 1 a.

EXAMEN → conscience — épreuve/tentation — jugement.

EXCOMMUNIER → anathème NT.

EXEMPLE

Si la *parole éclaire, l'exemple entraîne. En bon *éducateur, Dieu donne donc à l'homme des exemples à *suivre, des modèles à imiter.

AT

Les chemins de Dieu et les exemples humains. — Dieu s'adapte à la faiblesse d'hommes qui sont à la fois des enfants à former et des pécheurs à réformer. Il n'est pas possible encore de leur proposer d'imiter celui qui, cependant, les a créés à son image (Gn 1,26s) car le modèle paraîtrait inaccessible en raison de sa transcendance. Prétendre être comme Dieu est le fait du pécheur (Gn 3,5) ; le juste s'applique seulement à répondre à l'appel de son Créateur en marchant avec lui, c'est-à-dire en vivant dans la rectitude parfaite que requiert sa *présence (Gn 17,1; cf 5,22; 6,9). De même, dans la prescription divine : « Soyez saints, parce que je suis *saint », il est question de deux saintetés distinctes : celle de Dieu qui est la transcendance de son mystère, celle de l'homme qui est la pureté exigée par le culte divin et par la présence du trois fois saint au milieu de son peuple (Lv 19,2; cf Ex 29,45). Il n'y a donc pas là d'appel à imiter Dieu. Toutefois, l'enseignement des prophètes permet d'entrevoir que Dieu prescrit à l'homme de suivre des *chemins où il se complaît lui-même à marcher (Jr 9,23; cf Mi 6,8).

Le peuple trouvera les exemples dont il a besoin, en regardant ses *pères ; jugeant l'arbre à ses fruits, il discernera dans leurs attitudes ce qu'il faut imiter ou éviter ; voici, d'un côté, la foi et

la fidélité d'*Abraham (Gn 15,6; 22,12-16), de l'autre, le doute et la désobéissance d'*Adam et d'Ève (Gn 3,4ss). L'histoire est pleine de ces personnages dont l'exemple éclaire et que les sages font défiler sous les yeux de leurs *disciples (Si 44,16—49,16; cf 1 M 2,50-60). Les anciens doivent donc se sentir, comme Éléazar, responsables du peuple et spécialement des jeunes ; ils ont à laisser un noble exemple, dussent-ils pour cela mourir martyrs (2 M 6,24-31).

NT

Des exemples humains au modèle divin. — Le NT évoque encore le passé : il ne faut pas imiter Caïn, le meurtrier (1 Jn 3,12), ni la génération désobéissante du désert (He 4,11), mais prendre pour modèle la patience des prophètes (Jc 5,10), la foi et la persévérance d'une nuée de témoins de Dieu (He 12,1). Les croyants ont d'ailleurs de tels *témoins sous les yeux (He 6,12) ; qu'ils imitent la foi de leurs chefs (He 13,7) et la conduite de ceux qui, comme Paul, sont des modèles (Ph 3, 17). L'Apôtre invite souvent les *fidèles à devenir ses imitateurs (1 Co 4,16; Ga 4,12), spécialement en travaillant comme il l'a fait pour leur servir d'exemple (2 Th 3,7ss). Que les anciens soient, comme lui, des modèles (1 Tm 4,12; Tt 2,7; 1 P 5,3), afin que leurs communautés soient à leur tour des exemples (1 Th 1,7; 2,14).

Mais il n'est, pour le croyant, qu'un modèle parfait dont les autres ne sont que le reflet : *Jésus-Christ. On ne doit imiter Paul lui-même que parce qu'il imite le Christ (1 Co 4,16; 11, 1). Telle est la nouveauté fondamentale : grâce à Jésus, *Fils de Dieu fait homme, l'homme peut imiter son Seigneur (1 Th 1,6) et, par là, imiter Dieu même (Ep 5,1). Jésus, en effet, est la source et le modèle de cette foi parfaite qui est confiance et fidélité (He 12,2) ; à qui croit en lui, il donne de devenir *enfant de Dieu et de vivre de sa vie (Jn 1,12; Ga 2,20). Dès lors, l'homme peut imiter l'exemple du Seigneur, suivre ses traces dans la voie de l'humble *amour qui lui a fait livrer sa propre vie (Jn 13,15; Ep 5,2; 1 P 2,21; 1 Jn 2,16; 3,16) ; il peut aimer ses frères comme Jésus les a aimés (Jn 13,34; 15,12).

Or Jésus les a aimés comme son Père l'a aimé (Jn 15,9) ; imiter Jésus, c'est imiter le Père ; répondre à notre vocation de devenir conformes au Christ (Rm 8,29), parfaite image de son Père (Col 1,15), c'est nous renouveler à l'image de notre Créateur (Col 3,10; cf Gn 1,26s, dont ce rapprochement révèle le sens profond et jusque là caché). Nous pouvons et devons devenir saints comme l'est notre Père céleste (1 P 1,15s, citant Lv 19,2 et lui donnant un sens nouveau) ; ce faisant, nous répondons à l'ordre même de Jésus : il veut que nous imitions le Père, sa bonté parfaite (Mt 5,48) et son amour miséricordieux (Lc 6,36; cf Ep 4,32) ; si nous le faisons, un jour viendra où nous serons semblables à celui que nous aurons imité, parce que nous le verrons tel qu'il est (1 Jn 3,2). *JR & MFL*

→ chemin — disciple — éducation II 2 — figure — image — suivre 2 c.

EXHORTER

L'exhortation (gr. *paraklèsis*) figure une seule fois (Rm 12,8) dans les listes de *charismes. C'était pourtant l'une des fonctions essentielles des Apôtres, des prophètes et des presbytres ; elle s'enracine dans la vie religieuse de l'AT et du judaïsme, et se prolonge dans l'Église actuelle.

AT

Les témoins de Dieu ne se sont jamais contentés d'exposer froidement le *dessein divin de *salut. Les discours sacerdotaux (comme ceux de Dt 4—11), les discours prophétiques (comme Is 1, 16...), les discours sapientiaux (comme ceux de Pr 1—9) s'adressent au *cœur autant qu'à l'esprit des auditeurs ; ils les invitent, les encouragent, les stimulent de la part de Dieu à *écouter, à se *convertir et à *chercher Dieu. Des anciens temps à l'époque des Maccabées, c'est le même mouvement, le même appel : on ne *prêche pas sans exhorter à une *fidélité courageuse envers Yahweh et envers sa *Loi (Dt 5,32; 6, 4ss; 32,45ss), notamment dans les *persécutions (2 M 7,5) ou au moment de la *guerre sainte (2 M 8,16; 13,12.14).

NT

Au seuil du NT, Jean-Baptiste continue cette tradition : « Par beaucoup d'exhortations, il annonçait au peuple la bonne nouvelle » (Lc 3, 18). A son tour, Jésus ne se contente pas de proclamer le message du *Royaume arrivé en sa personne, et d'en révéler les *mystères. Il appelle les hommes à y entrer, les invitant d'une manière

pressante à se repentir, à *croire à l'Évangile, à le *suivre et à garder sa *parole. De même, les Apôtres « adjurent et exhortent » les foules à accueillir leur message et à se faire baptiser (Ac 2,40). Dans les communautés chrétiennes, le *prophète « édifie, exhorte, encourage » (1 Co 14, 3), comme doivent le faire aussi Timothée et Tite (2 Tm 4,2; Tt 1,9). Cela ne fait que prolonger l'un des actes essentiels du ministère apostolique (Ac 11,23; 14,22; 15,32; 16,40; 1 Th 3,2), sur lequel Paul s'explique clairement : « C'est, dit-il, comme si Dieu exhortait par nous » (2 Co 5,20; cf 1 Th 2,13). Les écrits du NT renferment ainsi de nombreuses exhortations ; tel est le but essentiel de l'épître aux Hébreux (He 13,22) et de la 1re épître de Pierre (1 P 5,12). Les simples chrétiens doivent d'ailleurs s'exhorter les uns les autres (2 Co 13,11; He 3,13; 10,25) en vue de l'*édification de l'Église. *RD*

→ charismes — consolation — éducation — enseigner — prêcher.

EXIL

Dans l'Ancien Orient, la déportation était une pratique couramment employée contre les peuples vaincus (cf Am 1). Dès 734, certaines cités du royaume d'Israël en firent la dure expérience (2 R 15,29), puis en 721, l'ensemble de ce royaume (2 R 17,6). Mais les déportations qui ont le plus marqué l'histoire du peuple de l'Alliance sont celles que fit Nabuchodonosor, à l'issue de ses campagnes contre Juda et Jérusalem en 597, 587, 582 (2 R 24,14; 25,11; Jr 52,28ss). C'est à ces déportations en Babylonie qu'est réservé le nom d'Exil. Le sort matériel des exilés ne fut pas toujours des plus pénibles ; il s'adoucit avec le temps (2 R 25,27-30) ; mais le chemin du retour n'en restait pas moins fermé. Pour qu'il s'ouvrît, il fallut attendre la chute de Babylone et l'édit de Cyrus en 538 (2 Ch 36,22s). Cette longue période d'épreuve eut dans la vie religieuse d'Israël un retentissement immense. Dieu s'y révéla (I) dans sa sainteté intransigeante et (II) dans sa bouleversante fidélité.

I. L'exil, châtiment du péché

1. *L'exil, châtiment extrême.* — Dans la logique de l'histoire sainte, l'éventualité d'un exil semblait inimaginable : c'était le renversement de tout le *dessein de Dieu, réalisé durant l'Exode au prix de tant de prodiges ; c'était un démenti à toutes les *promesses : abandon de la Terre Promise, destitution du roi davidique, désaffectation du Temple démoli. Même accompli, la réaction naturelle était de ne pas y croire et de penser que la situation se rétablirait sans tarder. Mais Jérémie dénonça cette illusion : l'exil allait durer (Jr 29).

2. *L'exil, révélation du péché.* — Il fallait cette persistance de la catastrophe pour que le peuple et ses chefs prennent conscience de leur perversion incurable (Jr 13,23; 16,12s). Les menaces des prophètes, jusqu'alors prises à la légère, se réalisaient au pied de la lettre. L'exil apparaissait ainsi comme le *châtiment des fautes tant de fois dénoncées : — fautes des dirigeants, qui, au lieu de s'appuyer sur l'*alliance divine, avaient eu recours à des calculs politiques trop humains (Is 8,6; 30,1s; Ez 17,19ss) ; — fautes des grands qui, dans leur cupidité, avaient brisé l'unité fraternelle du peuple par la *violence et la fraude (Is 1,23; 5,8...; 10,1) ; — fautes de tous, immoralité et *idolâtrie scandaleuses (Jr 5,19; Ez 22) qui avaient fait de Jérusalem un mauvais lieu. La *colère du Dieu très saint, continuellement provoquée, avait fini par éclater : « Il n'y avait plus de remède » (2 Ch 36,16).

La *vigne de Yahweh, devenue un plant abâtardi, avait donc été saccagée et arrachée (Is 5) ; l'*épouse adultère avait été dépouillée de ses parures et durement châtiée (Os 2; Ez 16,38) ; le peuple indocile et rebelle avait été chassé de sa *terre et *dispersé parmi les *nations (Dt 28, 63-68). La rigueur de la sanction manifestait la gravité de la faute ; il n'était plus possible de maintenir l'illusion, ni de faire bonne figure devant les païens : « Pour nous, aujourd'hui, la honte au visage » (Ba 1,15).

3. *Exil et confession.* — A partir de ce temps, l'humble *confession des péchés deviendra habituelle en Israël (Jr 31,19; Esd 9,6...; Ne 1,6; 9, 16.26; Dn 9,5) ; l'exil avait été comme une « théophanie négative », une révélation sans précédent de la sainteté de Dieu et de son horreur pour le mal.

II. L'exil, épreuve féconde

Rejetés de la Terre sainte, privés de Temple et de culte, les exilés pouvaient se croire complètement abandonnés de Dieu et s'enfoncer dans un

découragement mortel (Ez 11,15; 37,11; Is 49, 14). En réalité, au cœur même de l'*épreuve, Dieu restait présent et sa *fidélité merveilleuse travaillait déjà au relèvement de son peuple (Jr 24,5s; 29,11-14).

1. *Le réconfort des prophètes.* — La réalisation des oracles de menace avait amené les exilés à prendre au sérieux le ministère des prophètes ; mais précisément, en se répétant leurs paroles, ils y trouvaient maintenant des raisons d'*espérer. L'annonce du châtiment, en effet, s'y double constamment d'un appel à la *conversion et d'une promesse de renouveau (Os 2,1s; Is 11,11; Jr 31). C'est comme expression d'un amour jaloux que s'y manifeste la sévérité divine ; même en punissant, Dieu ne désire rien tant que de voir refleurir la première *tendresse (Os 2,16s) ; les plaintes de l'enfant châtié bouleversent son cœur de Père (Os 11,8ss; Jr 31,20). Peu écoutés en Palestine, ces messages trouvèrent un accueil fervent dans les cercles des exilés de Babylone. Jérémie, jadis persécuté, devint le plus apprécié des prophètes.

Parmi les exilés eux-mêmes, Dieu lui suscita des successeurs, qui guidèrent et soutinrent le peuple au milieu des difficultés. La victoire des armées païennes semblait être celle de leurs dieux ; la tentation était grande de se laisser fasciner par le culte babylonien. Mais la tradition prophétique apprenait aux exilés à mépriser les *idoles (Jr 10; Is 44,9...; cf Ba 6). Mieux encore : un prêtre déporté, Ézéchiel, recevait en des visions grandioses révélation de la « mobilité » de Yahweh, dont la *gloire n'est pas enfermée dans le Temple (Ez 1) et dont la *présence est un invisible sanctuaire pour les exilés (Ez 11,16).

2. *Préparation de l'Israël nouveau.* — Parole de Dieu, présence de Dieu : sur cette base, un *culte pouvait s'organiser et se développer, non pas un culte sacrificiel, mais une liturgie synagogale, consistant à se réunir pour *écouter Dieu (grâce à la lecture et au commentaire des textes sacrés) et pour lui parler dans la *prière. Ainsi se formait une communauté spirituelle de *pauvres tout orientés vers Dieu et attendant de lui seul le salut. A cette communauté, la classe sacerdotale prit soin de raconter l'histoire sainte et d'enseigner la Loi ; ce travail aboutit au document sacerdotal, compilation et rénovation des souvenirs et des préceptes anciens qui faisaient d'Israël la nation sainte et le royaume sacerdotal de Yahweh.

Loin de se laisser contaminer par l'idolâtrie, cet Israël rénové devenait le héraut du vrai Dieu en terre païenne. S'ouvrant à sa vocation de « lumière des *nations » (Is 42,6; 49,6), il s'orientait vers l'espérance eschatologique du règne universel de Yahweh (Is 45,14).

3. *Un nouvel Exode.* — Mais cette espérance restait centrée sur *Jérusalem : pour qu'elle se réalisât, il fallait d'abord que l'exil prît fin. C'est bien ce que Dieu promit alors à son peuple, dans le Livre de la Consolation (Is 40—55) qui décrit à l'avance les merveilles d'un second *Exode. Une fois encore, Yahweh se fera le *Pasteur d'Israël. Il ira lui-même chercher les exilés, et comme un berger (Ez 34,11ss) les mènera à leur bercail (Is 40,11; 52,12). Il les purifiera de toutes leurs souillures et leur donnera un *cœur nouveau (Ez 36, 24-28) ; concluant avec eux une alliance éternelle (Ez 37,26; Is 55,3), il les comblera de tous biens (Is 54,11s). Ce sera une grande victoire de Dieu (Is 42,10-17) ; tous les prodiges de la sortie d'Égypte seront éclipsés (Is 35; 41,17-20; 43,16-21; 49,7-10).

De fait, en 538, l'édit de Cyrus était promulgué. Un élan d'enthousiasme souleva les Juifs fervents ; d'importants groupes de volontaires, les « réchappés de la captivité » (Esd 1,4) retournèrent à Jérusalem ; ils eurent une influence décisive sur l'organisation de la communauté juive et son orientation spirituelle. Au milieu de bien des difficultés, c'était la *résurrection du peuple (cf Ez 37,1-14), témoignage étonnant de la fidélité de Dieu chantée avec joie face aux nations émerveillées (Ps 126).

4. *Exil et NT.* — Expérience de mort et de résurrection, le départ en exil et le retour triomphant ont plus d'un rapport avec le mystère central du dessein de Dieu (cf Is 53). Ces événements restent riches d'enseignements pour les chrétiens. Certes, un *chemin vivant leur assure désormais libre accès au vrai sanctuaire (He 10,19; Jn 14,6) ; mais avoir libre accès n'équivaut pas à être au terme ; en un sens, « demeurer dans ce corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur » (2 Co 5,6). Étant dans ce *monde sans être de ce monde (Jn 17,16), les chrétiens doivent sans cesse se rappeler la *sainteté de Dieu, qui ne peut pactiser avec le mal (1 P 1,15; 2,11s), et s'appuyer sur la *fidélité de Dieu, qui, dans le Christ, les mènera jusqu'à la *patrie céleste (cf He 11,16).

CL & AV

→ Babel/Babylone 2.4 — captivité I — châtiments — chemin I 2 — épreuve/tentation AT I 2.3 — Exode AT 2 — libération/liberté II 2 — patrie AT 2 — pénitence/conversion AT III — Temple AT II 2.3 — terre AT II 3 c.

EXODE

Le mot *exodos* signifie « chemin de sortie », d'où « action de sortir, départ ». Dans la Bible, il désigne spécialement la sortie des Hébreux hors d'Égypte, ou, selon une acception plus large, cette longue pérégrination de quarante années qui les mena d'Égypte en Terre promise à travers le *désert (Ex 3,7-10), et dont les diverses étapes sont racontées dans le Pentateuque (Ex, Nb, Dt). Cet événement devint, pour la pensée juive et chrétienne, le type et le gage de toutes les délivrances effectuées par Dieu en faveur de son peuple.

AT

1. *Le premier Exode.* — L'Exode marqua la véritable *naissance du peuple de Dieu, effectuée dans le *sang (Ez 16,4-7). C'est alors que Dieu engendra Israël (Dt 32,5-10) et, mieux encore qu'Abraham, devint pour lui un *père plein d'amour et de sollicitude (Os 11,1; Jr 31,9; Is 63,16; 64,7). Signe de l'amour divin, l'Exode est par là même gage de *salut : ayant une fois délivré son peuple de la *captivité d'Égypte, Dieu le sauvera encore à l'heure du danger assyrien (Is 10,25ss; Mi 7,14s) ou babylonien (Jr 16,14s; Is 63—64; cf Ps 107,31-35; Sg 19). A cette sollicitude divine, manifestée par les prodiges de l'Exode, Israël n'a répondu que par l'ingratitude (Am 2,10; Mi 6,3ss; Jr 2,1-8; Dt 32; Ps 106), au lieu de rester fidèle à la vie idéale qu'il menait au désert (Os 2,16; Jr 2,2s).

2. *Le nouvel Exode.* — Au peuple de nouveau captif et exilé à Babylone en raison de ses infidélités, la délivrance est annoncée comme un renouvellement de l'Exode. De nouveau, Dieu va *racheter son peuple (Is 63,16). Que tous les estropiés et les faibles reprennent des forces pour se préparer au départ (Is 35,3-6; 40,1s; 41,10; 42,7-16; So 3,18ss). Un *chemin sera tracé dans le désert (Is 35,8ss; 40,3; 43,19; 49,11; 11,16) ; Dieu y fera jaillir l'eau comme jadis à Meriba (Is 35, 6s; 41,18; 43,20; 44,3; 48,21; cf Ex 17,1-7) et le désert se changera en verger (Is 35,7; 41,19). Comme jadis la mer Rouge, l'Euphrate va se diviser pour laisser passer la caravane du nouvel Exode (Is 11,15s; 43,16s; 51,10) que Dieu portera sur ses ailes (Is 46,3s; 63,9; cf Ex 19,4; Dt 32,11) et dont il sera le guide (Is 52,12; cf Ex 14,19).

NT

En faisant de *Jean-Baptiste « la voix de Celui qui crie : Dans le désert préparez le chemin du Seigneur » (Mt 3,3 p; Is 40,3), la tradition apostolique voulut affirmer que l'œuvre de *rédemption effectuée par le Christ était l'accomplissement du mystère de *salut préfiguré par l'Exode. C'est dans la même intention qu'elle a considéré Jésus comme le nouveau *Moïse annoncé par Dt 18,18 (Ac 3,15.22; 5,31; 7,35ss).

1. *Saint Paul* ne fait qu'effleurer le thème : Jésus est le véritable *Agneau pascal immolé pour nous (1 Co 5,7) et les prodiges de l'Exode (passage de la *mer Rouge, *manne, *rocher) furent les *figures des réalités spirituelles apportées par le Christ (1 Co 10,1-6).

2. *Saint Pierre* développe le thème dans une perspective plus ecclésiale. Rachetés par le sang de l'Agneau sans tache (1 P 1,18s; cf Ex 12,5; Is 52,3), les chrétiens ont été « appelés » (1,14s; cf Os 11,1) des ténèbres à la *lumière (2,9; cf Sg 17—18). Ils ont été délivrés de la vie dissolue qu'ils menaient jadis dans le paganisme (1,14. 18; 4,3), de façon à constituer le nouveau *peuple de Dieu (2,9s; cf Ex 19,6; Is 43,20s) régi par la Loi de *sainteté (1,15s; cf Lv 19,2). Purifiés par l'aspersion du *sang du Christ, ils sont désormais voués à l'*obéissance envers Dieu (1,2.14.22; cf Ex 24,6ss), lui offrant un *culte spirituel (2,5; cf Ex 4,23). Les *reins ceints (1,13; cf Ex 12,11), ils sont prêts à marcher sur le *chemin qui doit les mener vers leur *patrie du *ciel (1,17).

3. *Saint Jean* offre une théologie plus élaborée. Délivrés de la servitude du Diable par le sang de l'Agneau pascal (Jn 1,29; 8,34ss; 19,36; 1 Jn 3, 8), les chrétiens font route vers le royaume des cieux. Ils sont nourris par le Christ, *pain vivant descendu du ciel (Jn 6,30-58; cf Ex 16), et désaltérés par l'*eau qui jaillit de son côté (7,37s; 19, 34; cf Ex 17,1-7). Blessés, ils sont guéris en « regardant » le Christ élevé sur la croix (3,14; 19,37; cf Nb 21,4-9). En le *suivant, lui, la *lumière du monde (8,12; cf Ex 13,21s), ils parviendront un jour auprès du Père (12,26; 13,8; 14,3; 17,24). Lors de sa résurrection, en effet, Jésus, le premier, a effectué sa *Pâque, son « passage de ce monde

vers le Père » (13,1), d'où, « élevé de terre », il attire à lui tous les hommes (12,32) ; et ceux-ci accompliront à leur tour leur Exode définitif lorsqu'ils « passeront » de ce monde d'en bas vers le monde d'en haut (5,24).

4. *L'Apocalypse* a une perspective assez semblable à celle de la 1re épître de Pierre. Par le *sang de l'*Agneau, les chrétiens ont été rachetés de la « terre », du *monde mauvais soumis à Satan (Ap 14,3), pour former le royaume de prêtres annoncé par Dieu en Ex 19,6 (Ap 5,9s). C'est le renouvellement de l'*Alliance ancienne (11,19; cf Ex 19,16). Écrite dans un temps de persécution, l'Apocalypse sonne comme un chant de victoire. Le souvenir de la mer Rouge (15,3ss; cf Ex 14—15) évoque le prochain désastre des ennemis du peuple de Dieu, anéantis par la *Parole de Dieu comme jadis les premiers-nés d'Égypte (19,11-21; cf Sg 18,14-18). Dieu, venant résider au milieu de son peuple (21,1-3), lui donne la *victoire parce qu'il s'appelle « Il est » et que toute créature n'est que néant (11,17; 16,5; cf Ex 3,14). — Durant la nuit pascale, les chrétiens évoquent aujourd'hui cette épopée de l'Exode par le chant de l'*Exultet*.

MEB

→ Agneau de Dieu 2 — chemin I, III — déluge 2 — désert — exil II 3 — libération/liberté II 1 — mer 2 — Moïse — nouveau II 1 — nuée 1 — Pâque I 2.4 — pèlerinage — Rédemption AT 1 — salut AT I 1.

EXORCISME → démons NT — maladie/guérison O — miracle II 2 b — onction II 2 — Satan II, III.

EXPÉRIENCE → connaître — goûter 2 — présence de Dieu AT II, III — sagesse — vieillesse 2.

EXPIATION

Les traductions françaises de la Bible utilisent souvent le terme « expiation » ou parfois « propitiation » (hb. *kipper*, gr. *hilaskesthai*) dans l'AT soit à propos des *sacrifices « pour le péché » où le prêtre est dit « accomplir le rite de l'expiation » (vg Lv 4), soit plus spécialement encore à propos de la fête annuelle du 10 tishri, généralement nommée « le jour des expiations » ou « le grand jour de l'expiation » et dont Lv 16 décrit en détail le rituel.

Dans le NT, si le terme est rare (Rm 3,25; He 2,17; 1 Jn 2,2; 4,10), l'idée se retrouve fréquemment, non seulement dans toute l'épître aux Hébreux qui assimile le rôle *rédempteur du Christ à la fonction du Grand Prêtre au « jour des expiations », mais, plus ou moins certainement, chaque fois que le Christ est déclaré « mourir pour nos péchés » (vg 1 Co 15,3) ou « répandre son sang pour la rémission des péchés » (vg Mt 26,28).

1. *Expiation et péché.* — En français comme dans nombre de langues modernes, la notion d'expiation tend à se confondre avec celle de *châtiment, celui-ci fût-il non médicinal. Au contraire, pour tous les anciens — tel est le sens du verbe *expiare* dans la Vulgate comme dans la liturgie —, qui dit « expier » dit essentiellement « purifier », plus exactement rendre un objet, un lieu, une personne désormais agréables aux dieux, alors qu'auparavant ils ne leur agréaient pas. Toute expiation suppose donc l'existence d'un péché et a pour effet de le détruire.

Comme ce *péché n'est pas conçu à la façon d'une souillure matérielle qu'il serait au pouvoir de l'homme de faire disparaître, mais qu'il s'identifie à la rébellion même de l'homme contre Dieu, l'expiation efface le péché en réunissant de nouveau l'homme à Dieu, en le lui « consacrant » selon le sens de l'aspersion du *sang. Comme d'autre part le péché provoque la *colère de Dieu, toute expiation met un terme à cette colère, elle « rend Dieu propice » ; mais la Bible attribue d'ordinaire ce rôle à la prière, le sacrifice d'expiation ayant plutôt pour fin de « rendre l'homme agréable à Dieu ».

2. *Expiation et intercession.* — Dans les rares passages où les deux termes d'expiation et de colère se trouvent associés, il s'agit en fait d'une *prière : ainsi l'expiation de Moïse (Ex 32,30; cf 32,11ss), ou celle d'Aaron (Nb 17,11ss) selon l'interprétation de Sg 18,21-25 ; ainsi d'après le Targum, celle de Pinhas (Ps 106,30) et plus clairement encore celle du « Serviteur de Yahweh » dont le rôle d'intercesseur est quatre fois mentionné (Targum Is 53,4.7.11.12). Et c'est en vertu de la même notion d'expiation que saint Jérôme, suivant en cela l'usage des vieilles versions latines, dans la formule stéréotypée qui conclut chacun des sacrifices pour le péché, a pu traduire le verbe hébreu signifiant « accomplir le rite d'expiation » par un verbe signifiant « prier » ou « intercéder » (Lv 4, 20.26.31; etc.).

On ne s'étonnera donc pas que l'épître aux Hébreux, en décrivant le Christ entrant au ciel pour y accomplir la fonction essentielle de son

*sacerdoce définie comme une « intercession » (He 7,25; 9,24), puisse l'assimiler au Grand Prêtre pénétrant au-delà du voile pour y accomplir le rite sacrificiel par excellence, l'aspersion du sang sur le propitiatoire. Aussi la mort elle-même du Christ est-elle présentée comme une suprême « intercession » (He 5,7).

Une telle interprétation soulignait en tout cas à quel point une expiation authentique ne saurait avoir de valeur indépendamment des dispositions intérieures de celui qui l'offre ; elle est d'abord un acte spirituel, que le geste extérieur exprime mais qu'il ne peut suppléer. Elle exclut également toute prétention de l'homme à forcer Dieu à lui devenir favorable. Décrivant l'intercession d'Aaron, la Sagesse a soin de préciser que sa prière consista à « rappeler à Dieu ses promesses et ses serments » (Sg 18,22), si bien qu'une telle prière se ramène à un acte de foi en la *fidélité de Dieu. Ainsi conçue, l'expiation ne tend point, sinon aux yeux de l'homme, à changer les dispositions de Dieu, mais à disposer l'homme à accueillir le don de Dieu.

3. *Expiation et pardon.* — Aussi le « jour des expiations » était-il plus encore dans la conscience religieuse des Juifs le « jour des pardons ». Et quand à deux reprises saint Jean, évoquant soit l'intercession céleste du Christ auprès du Père (1 Jn 2,2) soit l'œuvre accomplie ici-bas par sa mort et sa résurrection (1 Jn 4,10), déclare qu'il est, ou que le Père l'a fait, « *hilasmos* pour nos péchés », le terme offre sans doute le même sens qu'il a toujours dans l'AT grec (vg Ps 130,4) et que le mot latin *propitiatio* offre aussi toujours dans la liturgie : par le Christ et dans le Christ le Père réalise le dessein de son amour éternel (1 Jn 4,8) en « se montrant propice », c'est-à-dire en « pardonnant » aux hommes, d'un *pardon efficace, qui détruise vraiment le péché, qui « purifie » l'homme, lui communique sa propre vie (1 Jn 4,9). *SL*

→ Agneau de Dieu 1 — châtiments 3 — coupe 3 — fêtes AT II 3 ; NT I — imposition des mains AT — jeûne 2 — martyr 1 — pardon II 2 — péché III 3 — pénitence/conversion AT I 2, III 1 — pur AT I 2 — Rédemption — sacerdoce AT II 1 — sacrifice — sang — Serviteur de Dieu — souffrance AT III.

EXTRÊME-ONCTION → huile 2 — maladie/guérison NT II 1 — onction II 1.

F

FABLES → enseigner NT II 3 — erreur NT — hérésie 3 — vérité NT 2 c.

FACE

1. *Le visage et le cœur.* — « Comme le reflet du visage dans l'eau, ainsi le cœur de l'homme pour l'homme » (Pr 27,19) : le miroir de l'eau révèle le paradoxe du visage humain ; il est, de la personne, à la fois ce qui voit et ce qui est vu ; le face à face des rencontres humaines symbolise et suscite la reconnaissance intérieure des cœurs.

Car le visage est le miroir du *cœur. On n'y lit pas seulement la douleur (Jr 30,6; Is 13,8), la fatigue (Dn 1,10), ou l'affliction (Ne 2,2) mais aussi la joie (Pr 15,13) du cœur en fête (Si 13, 26; Ps 104,15), la sévérité qu'un père doit montrer à ses filles (Si 7,24), mais aussi la dureté impitoyable (Dt 28,50) butée dans son orgueil (Ez 2, 4; Dn 8,23) : en effet « le cœur de l'homme modèle son visage, soit en bien soit en mal » (Si 13,25). Mais le miroir du visage peut être trompeur. Alors que l'homme est enclin à juger d'après les apparences (Jc 2,9), Dieu regarde au cœur seul (1 S 16,7) et juge les actions humaines selon les cœurs (Jr 11,20; Si 35,22; Mt 22,16).

2. *Le visage du prince.* — Les relations de sujet à prince s'expriment dans un jeu de visages : on demande à voir la face du roi (2 S 14,32), mais en sa présence on se prosterne contre terre en « tombant sur sa face » (2 S 1,2; 14,33). C'est une faveur insigne de pouvoir regarder le visage du roi (Est 1,14), une *grâce anxieusement épiée, de le voir s'éclairer d'un sourire (Jb 29,24s), car « dans la lumière du visage royal est la vie » (Pr 16,15).

3. *Chercher la face de Dieu.* — Bien que Dieu ne soit pas un homme (Nb 23,19) et qu'aucune créature ne puisse donner une idée de sa gloire (Is 40, 18; 46,5), il a néanmoins, comme un homme, des desseins et des intentions, il veut entrer en communication avec l'homme ; il a donc, lui aussi, un visage. Il peut, tour à tour, le montrer dans sa bienveillance (Ps 4,7; 80,4.8.20) et le cacher dans sa *colère (Is 54,8; Ps 30,8; 104,29).

Au milieu d'Israël habite ce visage divin. Invisible, il est plein cependant de l'extraordinaire vitalité du *Dieu vivant, et cette *présence de la face divine est la force de son peuple (Ex 33,14; 2 S 17,11; Dt 4,37; Is 63,7). C'est elle qui donne sa valeur à l'aspiration *cultuelle de *voir la face de Dieu (Ps 42,3), de « *chercher la face de Dieu » (Am 5,4; Ps 27,8; Ps 105,4). Mais parce que le visage de Yahweh est celui du Dieu saint et juste, seuls « les cœurs droits contempleront sa face » (Ps 11,7).

4. *Le face à face avec Dieu.* — La face de Dieu est mortellement redoutable à l'homme (Jg 13,22; Ex 33,20) à cause de son péché (Is 6,5; Ps 51, 11) ; elle est pourtant la vie et le salut de l'homme (Ps 51,13s). Exceptionnellement, « Yahweh conversait avec *Moïse face à face, comme un homme converse avec son *ami » (Ex 33,11). Mais quand Moïse demande à voir la gloire de Dieu, il ne voit Dieu que de dos (Ex 33,18-23). « Suivre quelqu'un, c'est le voir de dos. Ainsi Moïse qui brûlait de voir la face de Dieu apprend-il comment on voit Dieu : suivre Dieu partout où il mène, cela même c'est voir Dieu » (Grégoire de Nysse).

5. *Sur la face du Christ,* Dieu a fait pour nous rayonner son visage et nous a fait grâce (cf Nb 6,24). Sur cette face en effet resplendit la *gloire de Dieu (2 Co 4,6) ; la gloire de la Transfiguration (Mt 17,2 p) est le signe qu'en Jésus Dieu lui-même s'est donné un visage (cf Ap 1,16) et qu'en lui s'est montrée la face que « nul n'a jamais vue » (Jn 1,18) : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,9).

C'est une face humaine, bafouée, voilée (Mc 14, 65 p), défigurée (cf Is 52,14), mais c'est « l'effigie de la substance divine » (He 1,3).

D'avoir vu la gloire de ce visage, le chrétien, par l'*Esprit-Saint qui habite en lui, demeure en permanence illuminé et transformé, non pas, comme le visage de Moïse, d'une manifestation passagère (2 Co 3,7s), mais d'un rayonnement de vie et de salut : « Nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, toujours plus glorieuse, comme il convient à l'action du Seigneur qui est Esprit » (2 Co 3,18). C'est cette « gloire de Dieu sur le visage du Christ » que fait rayonner « sur toute conscience humaine » le service de l'*Évangile (2 Co 4,2-6).

Ainsi transfigurés dans l'Esprit par la gloire du Seigneur, les chrétiens ont la certitude de découvrir un jour « face à face » celui qu'ils ne connaissent encore que « dans un miroir », de connaître comme ils sont connus (1 Co 13,12), de « voir Dieu » (Mt 5,8). Ainsi sera comblé le *désir qui attirait Israël au Temple : « Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dressé, et les serviteurs l'adoreront, ils verront sa face » (Ap 22,3s).

FG & JG

→ chercher I — cœur I 1 — Dieu NT III — fierté — gloire IV — grâce II 3 — lumière & ténèbres AT II 2 — présence de Dieu — voir.

FAIBLESSE — chair I 3 b — enfant — femme AT 3 — force — maladie/guérison — pauvres — puissance IV, V 3 — responsabilité 1 — veuves 1.

FAIM & SOIF

La faim et la soif, parce qu'elles expriment un besoin vital, révèlent le sens de l'existence humaine devant Dieu : elles revêtent par là-même une certaine ambivalence (Pr 30,9). Avoir faim et soif est une expérience positive qui doit ouvrir à Dieu ; mais l'état d'affamé est un mal dont Dieu ne veut pas et qu'il faut chercher à supprimer ; s'il prend les proportions d'un événement collectif (la famine, par exemple), la Bible y voit une *calamité, signe d'un *jugement divin.

AT

1. *Faim et soif, épreuve de la foi*

a) Au désert, Dieu a fait passer son peuple par la faim pour l'*éprouver et connaître le fond de son cœur (Dt 8,1ss). Israël devait apprendre que, dans son existence, il dépendait totalement de Yahweh, qui seul lui donne sa *nourriture et sa boisson. Mais plus loin et plus profondément que ces besoins physiques, Israël doit découvrir un besoin plus vital encore, celui de Dieu. La *manne qui vient du ciel évoque justement ce qui sort de la bouche de Dieu c'est-à-dire sa Parole, la Loi, en qui le peuple doit trouver la vie (Dt 30, 15ss; 32,46s). Mais le peuple ne comprend pas et ne songe qu'aux viandes de l'Égypte : « Ah ! quel souvenir ! » (Nb 11,4s) et Dieu, au lieu de l'épreuve salutaire de la faim, est réduit à gorger Israël de viande « jusqu'à ce qu'elle lui sorte par les narines » (11,20; cf Ps 78,26-31).

b) Installé sur sa terre et rassasié de ses biens, Israël, oubliant la leçon du *désert, les attribue à son mérite et s'en fait gloire devant Yahweh (Dt 32,10-15; Os 13,4-8). Il faut que Dieu ramène son peuple au désert (Os 2,5) pour que, mourant de soif, pleurant son blé perdu et ses vignes dévastées (2,11.14), le *cœur d'Israël se réveille (2,16) et ressente la faim et la soif essentielles, celles « d'entendre la parole de Yahweh » (Am 8,11).

c) Les prophètes et les sages recueillent ces leçons. Le besoin et le désir des biens que Dieu réserve à ceux qui l'aiment s'expriment constamment dans les images du repas, du pain, de l'eau, du vin. On a faim du festin que Yahweh sur sa montagne prépare pour tous les peuples (Is 25,6), on a soif de la *sagesse qui désaltère (Pr 5,15; 9,5), du *vin enivrant qu'est l'amour (Ct 1,4; 4,10), on court recevoir de Dieu, « sans payer », la boisson des altérés et la nourriture qui rassasie (Is 55,1ss). Mais c'est de l'*eau la plus pure qu'on a soif, du seul vin dont l'*ivresse soit la vie, de Dieu (Ps 42,2) ; et Dieu lui-même se tient prêt à combler ce désir : « Ouvre large ta bouche, je l'emplirai » (Ps 81,11).

2. *Faim et soif, appel à la charité.* — L'épreuve de la faim et de la soif doit rester exceptionnelle. Les *pauvres, qui ne disparaîtront pas du pays (Dt 15,11), sont de vivants appels à ceux qui les approchent. Un des devoirs primordiaux de l'Israélite est donc de donner du pain et de l'eau à son *frère, à son compatriote (Ex 23,11), à quiconque en a besoin (Tb 4,16s), et même à son *ennemi (Pr 25,21) ; c'est là pratiquer la *justice (Ez 18,7.16) et rendre son *jeûne agréable à Dieu (Is 58,7.10). A la fin, Yahweh interviendra lui-même en faveur des affamés pour les convier au festin qui comblera leur faim et leur soif (Is 25, 6; cf 65,13).

NT

1. *Jésus-Christ*, Messie des pauvres (Lc 1,53), proclame le rassasiement pour ceux qui ont faim et soif (6,21). Il inaugure sa mission en prenant sur lui la condition de l'affamé et de l'assoiffé. Mis à l'épreuve, comme Israël au désert, il affirme et il démontre que le besoin essentiel de l'homme est la Parole de Dieu, la volonté du Père (Mt 4,4), qu'il en fait sa nourriture et qu'il en vit (Jn 4, 32ss). Sur la croix, ayant absorbé « la coupe que lui avait donnée le Père » (Jn 18,11), sa soif de crucifié est inséparable du désir qu'il a d'« accomplir toute l'Écriture » (Jn 19,28), d'achever l'œuvre de son Père, mais aussi de « paraître devant sa face » (Ps 42,3).

2. *Jésus apaise et suscite faim et soif.* — Comme Dieu jadis au désert, Jésus soulage la faim du peuple qui le suit (Mc 8,1ss) et il se préoccupe aussi de susciter le désir de la *Parole de Dieu, du vrai *Pain qu'il est lui-même (Jn 6), le désir de l'*eau vive qui est son *Esprit (Jn 7,37ss). Il en suscite la soif chez la Samaritaine (Jn 4,1-14), comme il invite Marthe à désirer sa parole, unique nécessaire (Lc 10,39-42).

3. *Le chrétien et les affamés.* — Pour les disciples de Jésus, le devoir de nourrir les affamés est plus exigeant que jamais. La soif torturante dans la géhenne attend celui qui n'a pas vu l'affamé à sa porte (Lc 16,19-24) ; la récompense est pour celui qui a donné un verre d'eau à l'un des disciples de Jésus (Mt 10,42). C'est là-dessus que le jugement se fera, car nourrir l'affamé, désaltérer l'assoiffé, c'est apaiser à travers ses *frères la faim et la soif de Jésus (Mt 25,35.42). De cette charité avec laquelle nous apaisons les souffrances des autres, nous devons toujours avoir soif ; la source en est ouverte, gratuite, aux âmes de désir, assoiffées de Dieu et de la vision de sa face, assoiffées de la vraie vie (Is 55,1ss; Ap 21,6; 22,17). *JB*

→ béatitude NT II — désert — désir II — eau — nourriture — pain — repas.

FAMILLE → autorité AT I 1,2 ; NT II 2 — édifier I 1 — éducation — enfant — enseigner AT I 1 — femme AT 2 ; NT 3 — frère — génération — homme I 1 c, II 1 a — maison — mariage — mère — pères & Père — peuple *A* II 1 — sacerdoce AT I 1.

FAMINE → calamité 1 — faim & soif.

FATALITÉ → libération/liberté I — prédestiner.

FATIGUE → repos — travail.

FÉCONDITÉ

Dieu, dont la plénitude surabondante est fécondité au-delà de toute mesure, a créé Adam à son *image, à l'image de ce Fils unique qui pourtant épuise à lui seul la fécondité divine et éternelle. Pour réaliser ce mystère, l'homme, en transmettant la *vie, communique au cours du temps sa propre image, survivant ainsi dans les *générations.

I. L'appel à la fécondité

Sans cesse, du fond des âges, retentit l'appel du Créateur : « Croissez, multipliez-vous ! », et la créature de remplir la terre.

1. *L'ordre et la bénédiction.* — En appelant, Dieu donne de répondre. Tel est le sens de la *bénédiction qui, après avoir pénétré les plantes et les animaux, rend l'homme et la femme capables de « créer » des êtres à leur propre image. Aussi la joie de la fécondité fait-elle exulter Ève, la *mère des vivants, lors de son premier enfantement : « J'ai procréé un fils de par Yahweh » (Gn 4,1). Le Livre de la Genèse est l'histoire des *générations de l'homme : généalogies, anecdotes, naissances désirées, difficiles, impossibles, projets de mariage, vraie course à l'enfantement — telle une symphonie développant l'accord de base plaqué par Dieu à l'aurore du temps. Le Seigneur scande cette histoire par les bénédictions qui, en plus de la terre promise, annoncent une « postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel et que le sable au bord de la mer » (Gn 22,17). Il en ira de même de la Jérusalem d'après l'exil, qui voit ses enfants venir de loin vers elle (Is 49,21; 54,1ss; 60,4.15; 62,4).

2. *La protection des sources de la vie.* — Deux récits montrent, parmi d'autres enseignements, le respect dont il faut entourer les origines de la vie. Il ne faut pas regarder la nudité de son père, fût-il ivre, sous peine d'encourir la *malédiction (Gn 9,20-27) ; Dieu en personne intervient quand est menacé le sein des femmes des patriarches. Car Sara, Rébecca doivent être les mères du peuple élu, d'Israël : comment Pharaon (Gn 12,12-20) ou Abimélek (Gn 20; 26,7-12) oseraient-ils mêler leurs

œuvres humaines à l'action de Dieu ? Et si, dans son égoïsme, Onan détourne sa *semence et l'empêche de susciter la vie, c'est lui qui perd la vie (Gn 38,8ss).

3. *Lois et cantiques.* — La Loi vient à son tour protéger la fécondité humaine en énonçant des interdits : règles concernant les temps de la femme (Lv 20,18), protection des jeunes filles et des fiancés (Dt 22,23-29), sanctions sur certains gestes (vg Dt 25,11s)... Même si ces règles, sans doute d'origine prémosaïque, dérivent de tabous instinctifs, elles sont reprises et orientées en fonction de la fécondité du peuple élu. Et la Loi conclut : « Si tu es fidèle à Yahweh, béni sera le fruit de tes entrailles » (Dt 28,4).

A leur tour, les psaumes de redire en chœur : « Largesse de Yahweh que des fils, récompense que le fruit des entrailles » (Ps 127,3; cf Ps 128,3; Pr 17,6). Et voici le souhait classique adressé à la jeune épousée : « Notre sœur, ô toi, deviens des milliers de myriades ! » (Gn 24,60; cf Rt 4,11s).

II. A LA RECHERCHE DE LA POSTÉRITÉ

Animé par la bénédiction divine et le souhait des hommes, le rêve de chacun est de perpétuer son *nom par-delà la mort.

1. *Le profond désir de la nature* s'exprime en un récit d'allure scandaleuse, mais admiré par la tradition rabbinique postérieure (Gn 19,30-38). Plutôt que de se laisser flétrir sans porter de fruit, les filles de Lot, esseulées, s'arrangent pour que leur père, à son insu, leur suscite une descendance. Ce récit d'un inceste condamné sans doute par la Loi (cf Lv 18,6-18) veut être une satire contre les Moabites, mais il laisse percer une certaine admiration pour l'astuce des filles d'Ève qui accomplirent ainsi le vœu du Créateur.

2. *La loi du lévirat* (Dt 25,5-10) prend la défense de celui qui est mort sans postérité (Rt 4,5.10) : le beau-frère d'une veuve sans enfant doit, sous certaines conditions, lui susciter une progéniture. Le poème de Ruth est écrit à la gloire de la fécondité qui est assurée malgré la mort ou l'exil. Il prolonge l'histoire de Tamar qui n'hésite pas à passer pour une prostituée et obtient ainsi d'être féconde, malgré l'égoïsme de son beau-frère Onan et l'injustice de son beau-père Juda (Gn 38,6-26; cf Rt 4,12; Mt 1,3).

3. Pour lutter contre la *stérilité, l'on recourt à *l'adoption* par le stratagème, alors légal, qui consiste à faire enfanter la servante sur ses propres genoux, c'est-à-dire à considérer comme sien le fils de son époux (Gn 16,2; 30,3...) ou de sa fille (Rt 4,16s). Les *généalogies* se soucient peu de suivre de père en fils la chaîne des *générations. Si le don physique de la vie est au fondement de la paternité, il n'en épuise pas le sens, car la bénédiction divine ne se transmet pas seulement par les liens du sang. Lorsque la Genèse raconte comment fut peuplée la terre, les généalogies peuvent faire d'un homme le père d'une ville ou d'une nation : l'auteur veut dire qu'à l'origine des peuples il n'y avait pas seulement l'extension d'une souche, mais des immigrations, des mariages, des alliances, des conquêtes. La lignée raciale pourra donc s'élargir et prendre valeur spirituelle ; dans la descendance d'Abraham, des prosélytes viendront se joindre au clan privilégié.

Ainsi l'histoire biblique est tout d'abord une généalogie. Selon cette conception de l'existence, l'homme est tout entier tourné vers l'avenir, vers Celui qui doit venir. Tel est le sens de l'impulsion mise en lui par le Créateur : non seulement survivre, mais contempler un jour dans un Fils d'homme la parfaite image de Dieu.

III. LA FÉCONDITÉ DANS LE CHRIST

Cette image s'est manifestée en Jésus-Christ, qui ne supprime pas mais accomplit le désir de la fécondité en lui donnant son sens plein.

1. *Jésus-Christ et les générations humaines.* — Selon l'AT, l'histoire d'un homme s'accomplit dans sa postérité (cf Gn 5,1; 11,10; 25,19...), et l'histoire entière se tourne anxieusement vers l'avenir où s'accomplira la promesse. Jésus, lui, n'a pas de descendants selon la chair, mais il a des ancêtres et une postérité spirituelle.

a) Le Christ vient à la fin de l'histoire sainte, à la plénitude des *temps (Ga 4,4). Selon un comput apocalyptique du Livre d'Hénoch, il inaugure la septième semaine, celle du Messie, depuis l'appel d'Abraham ; telle est peut-être l'intention de Matthieu relatant les 3 × 14 *générations qui constituent la généalogie du Christ (Mt 1,1-17). Jésus se présente comme l'héritier définitif, celui que les générations attendaient depuis des siècles.

b) Le Christ accomplit l'universalisme esquissé dans l'AT. Quatre noms de femmes scandent la généalogie, qui ne sont pas ceux des femmes de

patriarches, mais ceux d'étrangères ou de mères qui enfantèrent dans des conditions irrégulières, Tamar (Gn 38) et Rahab (Jos 2,11), Ruth (Rt 1, 16; 2,12) et Bethsabée (2 S 11,3). La fleur d'Israël a dans son ascendance des ancêtres qui la rattachent à un terroir non juif et non juste, et le font hériter à la fois de la gloire et du péché des hommes. Contraste entre la fécondité selon la chair et la maternité toute pure, divine, de la Vierge qui enfante par l'œuvre du Saint-Esprit.

c) Le Christ est la fin de l'histoire, car il est le nouvel *Adam dont Matthieu rapporte la « genèse » (Mt 1,1; et Gn 5,1). L'avenir est désormais venu en Celui qui devait venir. Le passé trouve en lui son sens. Jésus accomplit en une génération spirituelle la transmission terrestre des bénédictions de Dieu. Israël s'accroissait par la naissance de nouveaux fils d'homme ; le *Corps du Christ s'accroît par la *naissance spirituelle des fils de Dieu.

2. *Vie de foi et fécondité virginale.* — Jésus n'a pas jugé opportun de réitérer le commandement de la Genèse sur le devoir de la fécondité ; rompant avec la tradition juive qui, un jour, s'écriera : « Ne pas procréer, c'est verser du sang humain », il a même encouragé la *stérilité volontaire (Mt 19,12) ; bien plus, il a révélé le sens de la fécondité elle-même.

C'est à propos de *Marie que Jésus l'a fait d'abord. Il ne nie pas la beauté de sa vocation maternelle. Mais, à la femme qui s'extasie sur un tel bonheur, il en révèle le sens profond : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent ! » (Lc 11,27). Marie est bienheureuse parce qu'elle a cru ; par sa maternité virginale elle est le modèle de tous ceux qui par leur foi adhèrent sans réserve à Dieu seul.

Jésus précise même en quel sens la *foi est fécondité spirituelle ; il veut ignorer ses parents selon la chair, et proclame : « Qui est ma mère ? qui sont mes frères ? Quiconque fait la *volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère » (Mt 12,48ss p). En engendrant son Fils, Dieu a tout dit, tout fait. Le croyant qui s'unit à Dieu participe donc à la génération du Fils. La fécondité spirituelle suppose la virginité de la foi.

3. *La fécondité de l'Église.* — En assurant leur fécondité spirituelle, les croyants ne font que participer à la fécondité de l'Église entière. Leur œuvre est celle de la *Femme qui enfante, la *mère de l'Enfant mâle (Ap 12). Tel est d'abord le rôle de l'apôtre, vécu et dit par Paul de façon privilégiée. Comme une mère, il enfante à nouveau dans la douleur (Ga 4,19), il nourrit ses petits et prend soin d'eux (1 Th 2,7; 1 Co 3,2) ; père unique, il les a engendrés dans le Christ (1 Co 4,15) et les exhorte fermement (1 Th 2,11). Ces images ne sont pas de simples métaphores, elles expriment une authentique expérience de l'apostolat dans l'Église.

Tout croyant doit aussi, dans l'Église, porter du *fruit, en vrai sarment du vrai cep (Jn 15, 2.8). C'est par ces *œuvres qu'il glorifie la source de toute fécondité, le *Père qui est dans les cieux (Mt 5,16). *XLD*

→ bénédiction — croissance — enfant — femme AT 2 ; NT 1 — fruit — génération — grâce V — maison I 2 — mariage — mère — mort AT III 4 ; NT II 2, III 3 — naissance (nouvelle) — œuvres AT II 2 — orage 1.3 — pères & Père I, II — semer II 1 — sexualité I 1 — solitude I 2, II 2 — stérilité — vie — vigne 2 — virginité — visite AT 1.

FEMME

Dans les codes d'Israël comme dans ceux du Moyen-Orient ancien, la condition de la femme reste celle d'une mineure : son influence reste liée à sa fonction maternelle. Mais Israël se distingue par sa foi au Dieu créateur qui affirme l'égalité foncière des deux sexes. Cependant la vraie situation de la femme n'est révélée qu'avec la venue du Christ ; car si, selon l'ordre de la création, la femme s'accomplit en devenant épouse et mère, elle peut aussi s'accomplir, dans l'ordre de la création nouvelle, par la virginité.

AT

ÉPOUSE ET MÈRE

1. *Au paradis terrestre.* — Les sexes sont une donnée fondamentale de la nature humaine : l'*homme fut créé « mâle et femelle » (Gn 1,27). Ce raccourci du rédacteur sacerdotal suppose le récit yahviste, où est exposé le double rôle de la femme par rapport à l'homme.

A la différence des animaux, la femme, prise du plus intime d'Adam, a la même nature que lui : telle est la constatation de l'homme devant la créature que Dieu lui amène. Davantage, répondant au dessein divin de lui donner « une aide, une sorte de vis-à-vis » (2,18), Adam se reconnaît

en elle ; en reconnaissant son *nom, il se donne à lui-même un nom : devant elle, il n'est plus simplement Adam, il devient *iš*, elle est *iššah*. Sur le plan de la *création, la femme accomplit l'homme en le faisant devenir son époux. Cette relation aurait dû demeurer parfaitement égale dans la différence, mais le péché l'a viciée en assujettissant l'épouse à son mari (3,16).

La femme n'initie pas seulement à la vie de société ; elle est la *mère de tous les vivants. Tandis que de nombreuses religions assimilent volontiers la femme à la *terre, la Bible l'identifie plutôt à la *vie : elle est, selon le sens de son nom de nature, Ève, « la Vivante » (3,20). Si, à cause du péché, elle ne transmet la vie qu'à travers la *souffrance (3,16), elle triomphe cependant de la mort en assurant la perpétuité de la race ; et pour se maintenir dans cette espérance, elle sait qu'un jour sa postérité écrasera la tête du serpent, l'ennemi héréditaire (3,15).

2. *Dans l'histoire sainte*. — En attendant ce jour béni, le rôle de la femme demeure limité. Certes, à la maison, ses droits semblent égaler ceux du mari, du moins à l'égard des enfants qu'elle *éduque ; mais la *Loi la maintient au second rang. La femme n'a pas de participation officielle au *culte ; si elle peut se réjouir publiquement, elle aussi, durant les fêtes (Ex 15,20s; Dt 12,12; Jg 21,21; 2 S 6), elle n'exerce pas de fonction sacerdotale ; seuls les hommes sont tenus aux *pèlerinages d'obligation (Ex 23,17). L'épouse n'est pas nommée parmi ceux qui doivent strictement observer le sabbat (20,10). En dehors du culte, la Loi est très soucieuse de protéger la femme, surtout dans son domaine propre, la vie : n'est-elle pas la présence même ici-bas de la vie *féconde (vg Dt 25,5-10) ? L'homme doit la respecter dans son rythme d'existence (Lv 20,18) ; il la respecte tellement qu'il exige d'elle un idéal de fidélité dans le *mariage auquel il ne s'astreint pas lui-même.

Au cours de l'histoire de l'Alliance, certaines femmes ont joué un rôle important, pour le bien comme pour le mal. Les femmes étrangères ont détourné le cœur de Salomon vers leurs dieux (1 R 11,1-8; cf Qo 7,26; Si 47,19) ; Jézabel révèle la puissance d'une femme sur la religion et la morale de son époux (1 R 18,13; 19,1s; 21,25s) ; on voit des enfants connaître la langue de leur mère et « ne plus savoir parler juif » (Ne 13,23s). La femme semble disposer à son gré de la vie religieuse qu'elle n'exerce pas officiellement au culte. A côté de ces exemples à rebours, voici les femmes des patriarches qui montrent leur louable élan vers la *fécondité. Voici les héroïnes : alors que l'accès au culte leur est interdit, l'Esprit de Yahweh fond sur certaines femmes, les transformant tout comme les hommes en prophétesses, montrant que leur sexe n'est pas un obstacle à l'irruption de l'Esprit : ainsi Myriam (Ex 15, 20s), Déborah et Yaël (Jg 4,4—5,31), Hulda (2 R 22,14-20).

3. *Dans la réflexion des Sages*. — Rares, mais pas tendres pour autant, sont les maximes attribuées à des femmes sur les femmes (Pr 31,1-9) ; le portrait biblique de la femme est signé par des hommes ; s'il n'est pas toujours flatteur, il ne prouve nullement que leurs auteurs soient misogynes. La sévérité de l'homme à l'égard de la femme est la rançon du besoin qu'il en a. Il décrit ainsi son rêve : « Trouver une femme, c'est trouver le bonheur » (Pr 18,22; cf 5,15-18), c'est avoir « une aide semblable à soi », un appui solide, une clôture pour son domaine, un nid contre l'appel à l'errance (Si 36,24-27) ; c'est trouver, en plus de la force masculine qui le rend fier, la grâce personnifiée (Pr 11,16) ; que dire, si cette femme est vaillante (Pr 12,4; 31,10-31) ! Il suffit d'évoquer la description de l'épouse dans le Cantique (Ct 4,1-5; 7,2-10).

Mais l'homme qui a de l'expérience redoute la fragilité essentielle de sa compagne. La beauté ne suffit pas (Pr 11,22) ; elle est même dangereuse quand elle s'unit chez Dalila à la ruse (Jg 14, 15ss; 16,4-21), quand elle séduit l'homme simple (Si 9,1-9; cf Gn 3,6). Les filles causent bien du souci à leurs parents (Si 42,9ss) ; et l'homme qui se permet bien des libertés en dehors de la femme de sa jeunesse (cf Pr 5,15-20), craint la versatilité de la femme, son penchant à l'*adultère (Si 25,13—26,18) ; il déplore qu'elle se montre vaniteuse (Is 3,16-24), « *folle » (Pr 9,13-18; 19,14; 11,22), querelleuse, acariâtre et chagrine (Pr 19, 13; 21,9.19; 27,15s).

Il ne faudrait pas limiter à ces tableaux de mœurs l'intelligence que les Sages avaient de la femme. Celle-ci est en effet une *figure de la *Sagesse divine (Pr 8,22-31) ; elle manifeste ensuite la *force de Dieu qui se sert des faibles instruments pour procurer sa gloire. Déjà Anne magnifiait le Seigneur des humbles (1 S 2) ; Judith montre, telle une prophétesse en acte, que tous peuvent compter sur la protection de Dieu ; sa beauté, sa prudence, son habileté, son courage et sa chasteté dans le veuvage en font un type accompli de la femme selon le dessein de Dieu dans l'AT.

NT

VIERGE, ÉPOUSE ET MÈRE

Si beau soit-il, ce portrait ne confère pas encore à la femme sa dignité souveraine. La prière quotidienne du juif le proclame encore aujourd'hui avec ingénuité : « Béni sois-tu, notre Dieu, de ce que tu ne m'as fait ni gentil, ni femme, ni ignorant ! », tandis que la femme se contente de dire : « Loué sois-tu, Seigneur, qui m'as créée selon ta volonté ». Seul, le Christ consacre en effet la dignité de la femme.

1. *Aurore de la rédemption.* — Cette consécration eut lieu au jour de l'Annonciation. Le Seigneur voulut naître d'une femme (Ga 4,4). *Marie, vierge et mère, accomplit en elle le vœu féminin de la *fécondité ; en même temps elle révèle et consacre le désir jusqu'alors refoulé de la *virginité, assimilée à une honteuse *stérilité. En Marie, s'incarne l'idéal de la femme, car elle a donné naissance au Prince de la vie. Mais, tandis que la femme d'ici-bas risque de borner son admiration à la vie corporelle qu'elle a donnée au plus beau des enfants des hommes, Jésus a révélé qu'il y a une maternité spirituelle, fruit porté par la virginité de la foi (Lc 11,28s). A travers Marie, la femme peut devenir symbole de l'âme croyante. On comprend dès lors que Jésus accepte de se laisser *suivre par de saintes femmes (Lc 8,1ss), de prendre pour exemple des vierges fidèles (Mt 25,1-13) ou de confier à des femmes une *mission (Jn 20,17). Ainsi l'Église naissante signale la place et le rôle joué par de nombreuses femmes (Ac 1,14; 9,36.41; 12,12; 16,14s), désormais appelées à collaborer à l'œuvre de l'Église.

2. *Dans le Christ Jésus.* — Cette participation suppose que soit découverte une dimension nouvelle de la femme : la *virginité. Paul a ainsi élaboré une théologie de la femme, montrant en quel sens la division des *sexes est dépassée et consacrée. « Il n'y a plus ni homme ni femme : vous êtes tous un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 28) ; en un certain sens, la distinction des sexes est surmontée, comme les divisions d'ordre racial ou social. L'existence céleste peut être anticipée, cette vie angélique dont parlait Jésus (Mt 22,30) ; mais la foi seule peut la justifier. Si Paul maintient sagement qu'il vaut « mieux se marier que brûler » (1 Co 7,9), il exalte le *charisme de la virginité ; il ose même contredire la Genèse qui disait : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Gn 2,18; 1 Co 7,26) ; tous, garçons et filles, peuvent, s'ils sont appelés, demeurer vierges. Ainsi une nouvelle distinction, entre mariés et vierges, s'ajoute à la première entre homme et femme. La foi et la vie céleste trouvent dans la virginité vécue un type concret d'existence où l'âme s'attache sans tiraillement à son Seigneur (7,35). Pour accomplir sa *vocation, la femme ne doit pas nécessairement devenir épouse et mère, elle peut rester vierge de cœur et de corps.

Cet idéal de la virginité que la femme peut désormais fixer et réaliser ne supprime pas la condition normale du *mariage (1 Tm 2,15), il apporte une valeur compensatrice, comme le *ciel équilibre et situe la terre. Enfin, ultime approfondissement, le rapport naturel homme/femme est fondé sur le rapport Christ/Église. C'est du Christ et non simplement d'Adam que la femme est le vis-à-vis, et alors elle représente l'*Église (Ep 5,22ss).

3. *La femme et l'Église.* — Bien que la division des sexes soit transcendée par la foi, celle-ci renaît dans le cours de l'existence et s'impose dans la vie concrète de l'Église. De l'ordre qui existe dans la création, Paul déduit deux des comportements de la femme. La femme doit porter un voile à l'assemblée du culte, exprimant par ce symbole que sa dignité chrétienne ne l'a pas affranchie de sa dépendance à l'égard de son mari (1 Co 11,2-16), ni du second rang qu'elle occupe encore dans l'enseignement officiel : elle ne doit pas « parler » à l'Église, c'est-à-dire elle ne peut *enseigner (1 Co 14,34; cf 1 Tm 2,12) ; tel est le « commandement du Seigneur » reçu par Paul (1 Co 14,37). Mais Paul ne dénie pas à la femme la possibilité de *prophétiser (11,5), car, comme dans l'AT, l'Esprit ne connaît pas la distinction des sexes. Voilée et silencieuse au culte, afin que l' « ordre » soit maintenu, la femme est d'autre part encouragée à *témoigner à la maison par une « vie chaste et pleine de respect » (1 P 3,1s; 1 Tm 2,9s) ; et quand, *veuve, elle a atteint un âge avancé qui la préserve de retours en arrière, elle joue un rôle important dans la communauté chrétienne (1 Tm 5,9).

L'Apocalypse ne perd pas de vue le rôle typique joué par Jézabel (Ap 2,20) ni les crimes de la fameuse prostituée (17,1.15s; 18,3.9; 19,2), mais elle magnifie surtout « la Femme » couronnée d'étoiles, celle qui met au jour l'enfant mâle et qui est poursuivie au désert par le dragon, mais qui doit en triompher par sa progéniture (Ap 12). Cette Femme, c'est d'abord l'Église, nouvelle Ève

qui donne naissance au *Corps du Christ; c'est ensuite, selon l'interprétation traditionnelle, *Marie elle-même; on peut enfin y voir le prototype de la Femme, de celle que chaque femme souhaite en son cœur de devenir. *XLD*

→ adultère — chair I 2 — Époux/épouse — fécondité — homme — joie AT I — mariage — Marie — mère — sexualité I — signe NT II 3 — stérilité — vêtement — veuves — virginité.

FERMER → porte — sceau.

FERMETÉ → confiance — fidélité — foi O — vérité AT 1.2.

FESTIN → joie AT; NT III — repas — vin II 2 b.

FÊTES

Dans toutes les religions, la fête est un élément essentiel du *culte : par certains rites assignés à certains *temps, l'assemblée fait hommage, ordinairement dans la *joie, de tel ou tel aspect de la vie humaine; elle rend grâces et implore la faveur de la divinité. Ce qui caractérise la fête dans la Bible, c'est son lien avec l'histoire sainte, car elle met au contact de Dieu qui agit sans cesse pour ses élus; cependant ces fêtes s'enracinent dans le commun terroir de l'humanité.

AT

I. Origine des fêtes juives

Le retour du cycle lunaire, qui délimitait le mois israélite, donna tout naturellement lieu à des fêtes : parfois la pleine lune (Ps 81,4), ordinairement la nouvelle lune (néoménie : 1 S 20, 5; 2 R 4,23; Am 8,5), enfin le *sabbat rythmant la *semaine (Ex 20,8-11). Le cycle solaire ramenait la fête du Nouvel An, connue de toutes les civilisations; elle fut jointe d'abord à la fête de la Récolte en automne (Ex 23,16), puis à la *Pâque du printemps (Ex 12,2); de cette liturgie dérivent certains rites du jour de l'*Expiation (cf Lv 16).

En plus du cadre formé par le rythme des *astres, la vie quotidienne de l'Israélite, pasteur puis agriculteur, détermina des fêtes qui tendent à se confondre avec les précédentes. Lors de la Pâque, fête pastorale du printemps, avait lieu l'offrande des *prémices du troupeau; le travail de la terre donna naissance à trois grandes fêtes annuelles : Azymes au printemps, *Moissons ou Semaines en été, Récolte ou *vendange en automne (Ex 23,14-17; 34,18.22). Le Deutéronome unit la Pâque aux Azymes et donne à la fête de la Récolte le nom de fête des Tentes (Dt 16,1-17). Certains rites des fêtes actuelles ne peuvent être compris qu'en raison de leurs attaches pastorales ou agraires.

Après l'exil, quelques fêtes secondaires apparurent : Purim (Est 9,26; cf 2 M 15,36s), Dédicace et Jour de Nicanor (1 M 4,52-59; 7,49; 2 M 10, 5s; 15,36s).

II. Sens des fêtes juives

Les diverses fêtes prennent un sens nouveau en fonction du passé qu'elles rappellent, de l'avenir qu'elles annoncent, du présent dont elles révèlent l'exigence.

1. *Célébration reconnaissante des hauts faits de Yahweh.* — Israël célèbre son Dieu à divers titres. Le Créateur est commémoré chaque sabbat (Ex 20,11); le Libérateur de l'Égypte est présent non seulement au jour du sabbat, mais aussi quand on célèbre la Pâque (Dt 5,12-15; 16,1); la fête des Tentes rappelle les marches dans le *désert et le temps des fiançailles avec Yahweh (Lv 23, 42s; cf Jr 2,2); enfin le judaïsme tardif rattacha à la fête des Semaines (en grec, *Pentecôte) le don de la Loi au Sinaï. Ainsi les fêtes agraires devenaient des fêtes commémoratives : dans la prière de l'Israélite qui offre ses prémices, l'action de grâces monte pour les dons de la terre comme pour les hauts faits du passé (Dt 26, 5-10).

2. *Anticipation joyeuse de l'avenir.* — La fête actualise dans une *espérance authentique le terme du salut; le passé de Dieu assure l'avenir du peuple. L'Exode commémoré annonce et garantit un *nouvel *Exode : Israël sera définitivement libéré un jour (Is 43,15-21; 52,1-12; 55, 12s), le règne de Yahweh s'étendra à toutes les *nations qui monteront en *pèlerinage à Jérusalem pour la fête des Tentes (Za 14,16-19). Que le peuple donc soit « tout entier dans la *joie » (Ps 118; 122; 126) : n'est-il pas en présence de Dieu (Dt 16,11-15; Lv 23,40) ?

3. *Exigences pour le présent.* — Mais cette joie n'est authentique que si elle émane d'un cœur

contrit et purifié ; les psaumes de joie eux-mêmes rappellent ces exigences : « O mon peuple, si tu pouvais écouter ! », est-il dit lors de la fête des Tentes (Ps 81,9ss). Plus précisément, la fête de l'Expiation dit le *désir d'une conversion profonde à travers des *confessions collectives (Ps 106; Ne 9,5-37; Dn 9,4-19). De leur côté les prophètes ne cessent de protester contre la sécurité illusoire que peut donner une liturgie joyeuse accomplie par des cœurs infidèles : « Je hais, je dédaigne vos fêtes... » (Am 5,21; cf Os 2,13; Is 1,13s). Par ces oracles apparemment destructeurs, il est fait appel non à la suppression réelle des fêtes, mais à la plénitude de leur sens : la rencontre du Dieu vivant (Ex 19,17).

NT

I. DES FÊTES JUIVES À LA FÊTE ÉTERNELLE

Jésus a sans doute pratiqué les fêtes juives de son temps, mais déjà il montrait que sa personne et son œuvre seules leur donnait une signification pleine : ainsi pour la fête des Tentes (Jn 7,37ss; 8,12; cf Mt 21,1-10 p) ou pour la Dédicace (Jn 10,22-38). Surtout il a délibérément scellé la Nouvelle Alliance de son sacrifice dans un cadre pascal (Mt 26,2.17ss.28 p; Jn 13,1; 19,36; 1 Co 5, 7s). Par cette Pâque nouvelle et définitive, Jésus a aussi accompli le vœu de la fête de l'Expiation, car son sang donne accès au vrai sanctuaire (He 10,19) et à la grande assemblée festive de la Jérusalem céleste (12,22s). Désormais la fête véritable se célèbre au ciel. Palmes en main comme à la fête des Tentes (Ap 7,9), la foule des élus rachetés par le sang du véritable *Agneau pascal (5,8-14; 7,10-14) chante un cantique toujours *nouveau (14,3) à la gloire de l'Agneau et de son Père. La fête de Pâques est devenue la fête éternelle du ciel.

II. LES FÊTES CHRÉTIENNES

Si la Pâque céleste a ramené à son unité eschatologique la multiplicité des fêtes juives, elle confère désormais un sens nouveau aux multiples fêtes de l'Église sur terre. A la différence des fêtes juives, elles commémorent un événement accompli une fois pour toutes, qui a valeur d'éternité ; mais comme les fêtes juives, les fêtes chrétiennes demeurent soumises au rythme du temps et de la terre, tout en se rattachant aux faits majeurs de l'existence du Christ. S'il lui faut veiller à ne pas donner une valeur excessive à ses fêtes (cf Ga 4,10), qui demeurent elles aussi l'ombre de la fête véritable (cf Col 2,16), l'Église n'a pas à redouter la multiplicité des fêtes.

Elle concentre d'abord la célébration sur le mystère pascal commémoré dans l'*Eucharistie qui assemble la communauté le dimanche, *Jour de la Résurrection du Seigneur (Ac 20,7; 1 Co 16,2; Ap 1,10). Point de départ de la *semaine dont le sabbat était le terme, le dimanche marque la nouveauté radicale de la fête chrétienne, fête unique dont le rayonnement illumine l'année entière, et dont la richesse se développe en un cycle festif centré sur Pâques.

Elle pourra ensuite retrouver les cycles naturels (vg les Quatre-Temps) en évoquant les richesses de son patrimoine juif ; ce sera toujours en l'actualisant par l'événement du Christ et en l'orientant d'après le mystère de la fête céleste éternelle. *DS & MFL*

→ blanc — culte — joie AT II 1 — Jour du Seigneur NT III 3 — moisson I — Pâque — pèlerinage — Pentecôte — repas II, III — repos I 3 — sabbat — semaine 1 — temps AT I 2 ; NT II 3 — vendange 1.

FEU

Dès l'élection d'Abraham, le signe du feu resplendit dans l'histoire des relations de Dieu avec son peuple (Gn 15,17). Cette révélation biblique n'a pas de commune mesure avec les philosophies de la nature ou avec les religions qui divinisent le feu. Israël partage sans doute avec tous les peuples anciens la théorie des quatre éléments ; mais dans sa religion, le feu a seulement valeur de signe, qu'il faut dépasser pour trouver Dieu. En effet, c'est toujours au cours d'un dialogue personnel que Yahweh se manifeste « en forme de feu » ; d'autre part ce feu n'est pas l'unique symbole qui sert à traduire l'essence de la divinité : ou bien il se trouve associé à des symboles contraires, comme le souffle, l'eau ou le vent, ou bien il se métamorphose en *lumière.

AT

I. THÉOPHANIES

1. Dans *l'expérience fondamentale* du peuple au *désert, le feu exprime non pas d'abord la *gloire,

mais la *sainteté divine, à la fois attirante et redoutable. Au mont Horeb, Moïse est attiré par le spectacle du buisson embrasé que le feu ne « dévore » pas ; mais la voix divine lui notifie qu'il ne saurait s'approcher si Dieu ne l'appelle et s'il ne se purifie (Ex 3,2s). Au Sinaï, la montagne fume sous le feu qui l'environne (19,18), sans être pour autant détruite ; tandis que le peuple tremble de frayeur et ne doit pas approcher, Moïse est encore appelé à monter auprès de Dieu qui se révèle. Ainsi, quand Dieu se manifeste comme un feu dévorant, ce n'est pas pour consumer tout sur son passage, puisqu'il appelle ceux qu'il rend purs.

Une expérience ultérieure faite au même lieu aide à mieux percevoir la valeur symbolique du feu. *Élie, le prophète rempli de *zèle semblable au feu (Si 48,1), cherche au Sinaï la présence de Yahweh. Après l'ouragan et le tremblement de terre, il voit du feu ; mais « Yahweh n'était pas dans le feu » : c'est un symbole inverse qui annonce ici le passage de Dieu : une brise légère (1 R 19, 12). Aussi, quand Élie sera emporté au ciel en un char de feu (2 R 2,11), ce feu ne sera qu'un symbole parmi d'autres pour exprimer la visite du Dieu vivant.

2. *La tradition prophétique* tend de même à situer à sa place le signe du feu dans la symbolique religieuse. Isaïe ne voit que de la fumée lors de sa *vocation, et il pense mourir pour avoir approché de la *sainteté divine ; mais au sortir de sa vision, ses *lèvres ont été purifiées par un charbon de feu (Is 6). Dans la vision inaugurale d'Ézéchiel, l'*orage et le feu sont associés à l'arc-en-ciel qui brille dans les nuages, mais il en surgit une apparence d'homme : cette évocation rappelle la *nuée lumineuse de l'Exode plus que la théophanie du Sinaï (Ez 1). Dans l'apocalypse de Daniel, le feu fait partie du cadre où se manifeste la *présence divine (Dn 7,10), mais il joue surtout un rôle dans la description du *jugement (7,11).

3. En interprétant la théophanie du désert, *les traditions deutéronomique et sacerdotale* ont précisé la double portée du signe du feu : *révélation du Dieu vivant et exigence de pureté du Dieu saint. C'est du milieu du feu que Dieu a parlé (Dt 4, 12; 5,4.22.24) et donné les tables de la Loi (9,10), afin de faire comprendre qu'il n'y a pas lieu de le représenter avec des *images. Mais il s'agissait aussi d'un feu destructeur (5,25; 18,16), terrifiant pour l'homme (5,5) ; seul l'élu de Dieu constate qu'il a pu en affronter la présence sans mourir (4,33). Parvenu à ce stade, Israël peut, sans risquer de confondre Dieu avec un élément naturel, regarder son Dieu comme « un feu dévorant » (4,24; 6,15) ; l'expression ne fait que transposer le thème de la jalousie divine (Ex 20,5; 34,14; Dt 5,9; 6,15). Le feu symbolise l'intransigeance de Dieu face au *péché ; il dévore ce qu'il rencontre, de même Dieu à l'égard du pécheur endurci. Il en va autrement de ses élus, mais de toute manière, il doit transformer celui qu'il approche.

II. Au cours de l'histoire

1. *Le sacrifice par le feu.* — Une représentation analogue de Dieu, feu dévorant, se retrouve dans l'usage liturgique des holocaustes. C'est peut-être son désir de purification totale, plus sûrement sa volonté de faire ainsi un don irrévocable, qu'Israël exprimait dans la consomption de la victime dont la fumée montait ensuite vers le ciel. Là encore le feu n'a qu'une valeur symbolique et son usage ne sanctifie pas n'importe quel rite : il est interdit de consumer par le feu le fils premier-né (Lv 18,21; cf Gn 22,7.12). Mais cette valeur symbolique a une grande importance dans le culte : un feu perpétuel doit être entretenu sur l'autel (Lv 6,2-6), sans être produit par la main de l'homme : malheur à qui oserait substituer un feu « profane » au feu de Dieu (Lv 9,24—10,2). Dieu n'était-il pas intervenu merveilleusement lors de sacrifices célèbres : Abraham (Gn 15,17), Gédéon (Jg 6,21), David (1 Ch 21,26), Salomon (2 Ch 7,1ss), Élie (1 R 18,38), en attendant le merveilleux embrasement d'une eau stagnante en un nouveau feu perpétuel (2 M 1,18ss) ? C'est par le feu que Dieu agrée le sacrifice de l'homme, pour sceller avec lui une alliance cultuelle.

2. *Les prophètes et le feu.* — Si le peuple pratiquait volontiers les sacrifices, il n'avait pas voulu regarder le feu du Sinaï. Or le feu divin descend cependant parmi les hommes en la personne des *prophètes, mais c'est ordinairement pour *venger la sainteté divine en purifiant ou en châtiant. Moïse tamise par un voile l'éclat du feu divin qui resplendit sur son visage (Ex 34,29) ; mais il brûle par le feu ce « péché » qu'est le veau d'or (Dt 9,21), et c'est par le feu qu'il est vengé des révoltés (Nb 16,35), comme jadis des Égyptiens (Ex 9,23). A la suite de Moïse, Élie semble disposer à son gré de la foudre pour anéantir les orgueilleux (2 R 1,10-14) : c'est une « torche vivante » (Si 48,1).

Les prophètes écrivains annoncent et décrivent volontiers la *colère de Dieu comme un feu : châtiment des impies (Am 1,4—2,5), embrasement des nations pécheresses dans un gigantesque holocauste qui rappelle les liturgies cananéennes de Tophèt (Is 30,27-33), incendie dans la forêt d'Israël, au point que le péché lui-même devient feu (Is 9,17s; cf Jr 15,14; 17,4.27). Cependant le feu n'est pas seulement destiné à détruire : il purifie; l'existence même des prophètes qui ont approché de Dieu sans être consumés en est le témoignage. Le *reste d'Israël sera comme un tison arraché du feu (Am 4,11). Si Isaïe, dont les lèvres ont été purifiées par le feu (Is 6,6), se met à proclamer la Parole sans en paraître tourmenté, Jérémie a dans le cœur comme un feu dévorant qu'il ne peut contenir (Jr 20,9), il devient le creuset chargé d'éprouver le peuple (6,27-30) ; il est le porte-parole du Dieu qui a dit : « Ma parole n'est-elle pas un feu ? » (23,29) ? Ainsi au dernier jour, les meneurs du peuple doivent devenir brandons de feu dans le chaume (Za 12,6), exerçant eux-mêmes le jugement divin.

3. *Sagesse et piété.* — Les individus eux-mêmes bénéficient de cette expérience religieuse. Déjà le second Isaïe parlait du creuset de la souffrance que constitue l'exil (Is 48,10). Ainsi les Sages assimilent les *châtiments qui atteignent l'homme aux effets du feu. Job est pareil au malheureux révolté du désert ou aux victimes du feu d'Élie (Jb 1,16; 15,34; 22,20), subissant le feu aussi bien que les grandes eaux dévastatrices (20,26.28). Mais, à côté de cet aspect terrible du feu, voici son action purificatrice et transformante. La fournaise de l'humiliation ou de la persécution éprouve les élus (Si 2,5; cf Dn 3). Le feu devient même le symbole de l'ardeur qui triomphe de tout : « L'*amour est une flamme de Yahweh, les grandes eaux ne peuvent l'éteindre » (Ct 8,6s) ; ici les deux symboles majeurs, feu et eau, sont opposés l'un à l'autre ; le feu l'emporte.

III. À la fin des temps

Le feu du jugement devient châtiment sans remède, vrai feu de la *colère, quand il tombe sur le pécheur *endurci. Mais alors — telle est la force du symbole — ce feu qui ne peut plus consumer l'impureté brasse encore les scories (cf Ez 22,18-22). La révélation exprime ainsi ce que peut être l'existence d'une créature qui refuse d'être purifiée par le feu divin, mais demeure brûlée par lui. Il y a ici plus que dans la tradition qui rapporte l'anéantissement de Sodome et Gomorrhe (Gn 19,24). Prenant peut-être appui sur les liturgies sacrilèges de la géhenne (Lv 18,21; 2 R 16, 3; 21,6; Jr 7,31; 19,5s), approfondissant les images prophétiques de l'incendie (Is 29,6; 30,27-33; 31, 9) et de la fonte des métaux, on en vient à représenter le *jugement eschatologique comme un feu (Is 66,15s). Il éprouve l'or (Za 13,9). Le *Jour de Yahweh est comme le feu du fondeur (Ml 3,2), brûlant comme une fournaise (Ml 3,19) et dévorant la terre entière (So 1,18; 3,8), à commencer par Jérusalem (Ez 10,2; Is 29,6). Or ce feu semble brûler de l'intérieur, comme celui qui « sort du milieu de Tyr » (Ez 28,18). Des cadavres de ceux qui furent rebelles, « le ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra pas » (Is 66,24; cf Mc 9,48), « feu et ver seront dans leur chair » (Jdt 16,17). — Mais on retrouve ici encore l'ambivalence du symbole : tandis que les impies sont livrés à leur feu intérieur et aux vers (Si 7,17), les rescapés du feu se trouvent entourés par la muraille de feu qu'est Yahweh pour eux (Is 4,4s; Za 2,9). Purifiés, Jacob et Israël deviennent à leur tour un feu (Ab 18), comme s'ils participaient à la vie de Dieu.

NT

Avec la venue du Christ, les derniers *temps sont commencés, quoique la fin des temps ne soit pas encore arrivée. Aussi dans le NT le feu conserve-t-il sa valeur eschatologique traditionnelle, mais la réalité religieuse qu'il signifie s'actualise déjà dans le temps de l'Église.

I. Perspectives eschatologiques

1. *Jésus.* — Annoncé comme le vanneur qui jette la paille au feu (Mt 3,10) et baptise dans le feu (3,11s), Jésus, tout en refusant le rôle de justicier, a maintenu ses auditeurs dans l'attente du feu du jugement en reprenant le langage classique de l'AT. Il parle de la « géhenne du feu » (5,22), du feu dans lequel sera jetée l'ivraie improductive (13,40; cf 7,19) ainsi que les sarments (Jn 15,6) : ce sera un feu qui ne s'éteint pas (Mc 9, 43s), une vraie fournaise ardente (Mt 13,42.50). Rien d'autre qu'un solennel écho de l'AT (cf Lc 17,29).

2. *Les premiers chrétiens* ont conservé ce langage, en l'adaptant à diverses situations. Paul s'en sert pour dépeindre la fin des temps (2 Th 1,8) ; Jacques

décrit la richesse pourrie, rouillée, livrée au feu destructeur (Jc 5,3) ; l'épître aux Hébreux montre la perspective redoutable du feu qui doit dévorer les rebelles (He 10,27). On évoque ailleurs la conflagration ultime en vue de laquelle « cieux et terre sont tenus en réserve » (2 P 3,7.12). C'est en fonction de ce feu eschatologique que la foi doit être purifiée (1 P 1,7), de même l'œuvre apostolique (1 Co 3,15) et l'existence chrétienne persécutée (1 P 4,12-17).

3. *L'Apocalypse* connaît les deux aspects du feu : celui des théophanies et celui du jugement. Dominant la scène, le Fils de l'homme apparaît avec les yeux flamboyants (Ap 1,14; 19,12). D'un côté, voici la théophanie : c'est la mer de cristal mêlée de feu (15,2). De l'autre, voici le châtiment : c'est l'étang de feu et de soufre pour le diable (20,10), ce qui est la seconde mort (20,14s).

II. Dans le temps de l'Église

1. *Jésus* a inauguré une époque nouvelle. Il n'a pas agi immédiatement comme le prévoyait Jean-Baptiste, au point que la foi de celui-ci a pu se trouver mise en question (Mt 11,2-6). Il s'est opposé aux fils du Tonnerre qui voulaient faire descendre le feu du ciel sur les Samaritains inhospitaliers (Lc 9,54s). Mais, s'il n'a pas été durant sa vie terrestre l'instrument du feu vengeur, il a pourtant accompli à sa manière l'annonce de Jean. C'est ce qu'il proclamait dans une parole difficile à interpréter : « Je suis venu apporter le feu sur terre, et comme je voudrais qu'il fût déjà allumé ! Je dois recevoir un baptême... » (Lc 12,49s). La mort de Jésus n'est-elle pas son *baptême dans l'esprit et le feu ?

2. L'*Église* désormais vit de ce feu qui embrase le monde grâce au sacrifice du Christ. Il brûlait au cœur des pèlerins d'Emmaüs, tandis qu'ils entendaient parler le Ressuscité (Lc 24,32). Il est descendu sur les disciples assemblés au jour de la *Pentecôte (Ac 2,3). Ce feu du ciel n'est pas celui du Jugement, c'est celui des théophanies qui accomplit le baptême de feu et d'esprit (Ac 1,5) : le feu symbolise maintenant l'Esprit, et s'il n'est pas dit que cet Esprit est la charité même, le récit de la *Pentecôte montre qu'il a pour mission de transformer ceux qui doivent répandre à travers toutes les *nations le même langage, celui de l'Esprit.

La vie chrétienne est aussi sous le signe du feu cultuel, non plus de celui du Sinaï (He 12,18), mais de celui qui consume l'holocauste de nos vies en un *culte agréable à Dieu (12,29). Transposant la jalousie divine en une consécration cultuelle de chaque instant, ce feu demeure un feu consumant. Mais pour ceux qui ont accueilli le feu de l'Esprit, la distance entre l'homme et Dieu est surmontée par Dieu même, présent au plus intime de l'homme ; peut-être est-ce le sens de la parole énigmatique : on devient fidèle quand on a été « *salé par le feu », celui du jugement et celui de l'Esprit (Mc 9,48s). Selon une parole prêtée à Jésus par Origène : « Qui est près de moi est près du feu ; qui est loin de moi est loin du Royaume. »

BRe & XLD

→ baptême II, IV 1 — calamité — colère *B* AT I 1 ; NT I 1 — Élie AT 2 ; NT 2 — enfers & enfer — Esprit de Dieu O ; NT I 1 — gloire III 2 — jugement AT II 2 ; NT II 1 — lumière & ténèbres AT I 2 — nuée 1.2 — orage — Pentecôte I 1 — présence de Dieu AT II — sel 2 — zèle.

FIANÇAILLES → Époux/épouse — mariage.

FIDÈLES → Apôtres II 2 — disciple NT — fidélité NT 2.

FIDÉLITÉ

La fidélité (hb. *èmèt*), qui caractérise Dieu (Ex 34,6), est souvent associée à sa bonté paternelle (hb. *ḥèsèd*) envers le peuple de l'Alliance. Ces deux attributs complémentaires indiquent que l'*Alliance est à la fois un don gratuit et un lien dont la solidité est à l'épreuve des siècles (Ps 119, 90). A ces deux attitudes, en lesquelles se résument les voies de Dieu (Ps 25,10), l'homme doit répondre en s'y conformant ; la *piété filiale qu'il doit à Dieu aura pour preuve de sa *vérité la fidélité à observer les préceptes de l'Alliance.

Au long de l'histoire du salut, la fidélité divine se révèle immuable, face à la constante infidélité de l'homme, jusqu'à ce que le Christ, *témoin fidèle de la vérité (Jn 18,37; Ap 3,14), communique aux hommes la grâce dont il est plein (Jn 1,14. 16) et les rende capables de mériter la couronne de la vie en imitant sa fidélité jusqu'à la mort (Ap 2,10).

AT

1. *Fidélité de Dieu.* — Dieu est le « rocher » d'Israël (Dt 32,4) ; ce nom symbolise son immuable fidélité, la vérité de ses *paroles, la solidité de ses

*promesses. Ses paroles ne passent pas (Is 40,8), ses promesses seront tenues (Tb 14,4) ; Dieu ne ment pas, ni ne se rétracte (Nb 23,19) ; son dessein s'exécute (Is 25,1) par la puissance de sa parole qui, sortie de sa bouche, ne revient qu'après avoir accompli sa mission (Is 55,11) ; Dieu ne varie pas (Ml 3,6). Aussi veut-il s'unir l'épouse qu'il s'est choisie par le lien d'une fidélité parfaite (Os 2,22) sans laquelle on ne peut connaître Dieu (4,2).

Il ne suffit donc pas de louer la fidélité divine qui surpasse les cieux (Ps 36,6), ni de la proclamer pour l'invoquer (Ps 143,1) ou pour rappeler à Dieu ses promesses (Ps 89,1-9.25-40). Il faut prier le Dieu fidèle pour obtenir de lui la fidélité (1 R 8,56ss), et cesser de répondre à sa fidélité par l'impiété (Ne 9,33). Dieu seul en effet peut *convertir son peuple infidèle et lui donner le bonheur en faisant germer de la terre la fidélité qui doit en être le fruit (Ps 85,5.11ss).

2. *Fidélité de l'homme.* — Dieu exige de son peuple la fidélité à l'Alliance qu'il renouvelle librement (Jos 24,14) ; les prêtres doivent être spécialement fidèles (1 S 2,35). Si Abraham et Moïse (Ne 9,8; Si 45,4) sont des modèles de fidélité, Israël dans son ensemble imite l'infidélité de la génération du désert (Ps 78,8ss.36s; 106,6). Et là où l'on n'est pas fidèle à Dieu, la fidélité envers les hommes disparaît ; on ne peut compter sur personne (Jr 9,2-8). Cette corruption n'est pas propre à Israël, car ce proverbe vaut pour tous les lieux : « Un homme sûr, qui le trouvera ? » (Pr 20,6).

Israël, choisi par Dieu pour être son témoin, n'a donc pas été un serviteur fidèle ; il est resté aveugle et sourd (Is 42,18ss). Mais Dieu a élu un autre *Serviteur sur qui il a mis son Esprit (Is 42,1ss), à qui il a donné d'entendre et de parler ; cet élu proclame fidèlement la *justice, sans que les *épreuves puissent le rendre infidèle à sa *mission (Is 50,4-7), car son Dieu est sa force (Is 49,5).

NT

1. *Fidélité de Jésus.* — Le serviteur fidèle ainsi annoncé, c'est *Jésus-Christ, Fils et Verbe de Dieu, le vrai et le fidèle, qui vient accomplir l'Écriture et l'œuvre de son Père (Mc 10,45; Lc 24,44; Jn 19,28.30; Ap 19,11ss). Par lui sont tenues toutes les promesses de Dieu (2 Co 1,20) ; en lui sont le salut et la gloire des élus (2 Tm 2,10) ; avec lui, les hommes sont appelés par le Père à entrer en *communion ; et c'est par lui que les croyants seront affermis et rendus fidèles à leur *vocation jusqu'au bout (1 Co 1,8s). C'est donc dans le Christ que se manifeste en *plénitude la fidélité de Dieu (1 Th 5,23s) et que le fidèle est affermi (2 Th 3,3ss) : les *dons de Dieu sont irrévocables (Rm 11,29).

Nous devons imiter la fidélité du Christ en tenant ferme jusqu'à la mort et compter sur sa fidélité pour vivre et régner avec lui (2 Tm 2,11s). Bien plus, même si nous sommes infidèles, il reste fidèle ; car s'il peut nous renier, il ne peut se renier (2 Tm 2,13) ; aujourd'hui, comme hier et à jamais, il demeure ce qu'il est (He 13,8), le pontife miséricordieux et fidèle (He 2,17) qui donne d'accéder avec assurance au trône de la grâce (He 4,14ss) à ceux qui, appuyés sur la fidélité de la promesse divine, gardent une *foi et une *espérance indéfectibles (He 10,23).

2. *Les fidèles du Christ.* — Le titre de « fidèles » suffit à désigner les *disciples du Christ, ceux qui ont *foi en lui (Ac 10,45; 2 Co 6,15; Ep 1,1). Il inclut assurément les vertus naturelles de loyauté et de bonne foi que les chrétiens doivent avoir soin de pratiquer (Ph 4,8) ; il désigne en outre cette fidélité religieuse qui est une des prescriptions majeures dont le Christ exige l'observation (Mt 23,23), et qui caractérise ceux que meut l'Esprit-Saint (Ga 5,22), et plus spécialement les apôtres, intendants des mystères de Dieu (1 Co 4,1s; Lc 12,42) ; elle apparaît dans le détail de l'existence (Lc 16,10ss) et domine ainsi toute la vie sociale.

Dans la nouvelle Alliance, cette fidélité a une âme, et c'est l'*amour ; inversement, elle est la preuve de l'amour authentique. Jésus insiste sur ce point : « Demeurez dans mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous *demeurerez dans mon amour, comme moi, j'ai gardé les commandements de mon Père et je demeure en son amour » (Jn 15,9s; cf 14,15.21.23s). Jean, fidèle à la leçon du Christ, l'inculque à ses « enfants » en les invitant à « marcher dans la *vérité », c'est-à-dire dans la fidélité au commandement de l'amour mutuel (2 Jn 4s) ; mais il ajoute aussitôt : « Or l'amour consiste à vivre selon les commandements de Dieu » (2 Jn 6).

C'est à cette fidélité qu'est réservée la récompense de communier à la joie du Seigneur (Mt 25,21.23; Jn 15,11). Mais cette fidélité exige une lutte contre le Tentateur, le Mauvais, qui requiert vigilance et prière (Mt 6,13; 26,41; 1 P 5,8s). Aux derniers temps, l'épreuve de cette fidélité sera redoutable : les saints auront à y exercer une cons-

tance (Ap 13,10; 14,12) dont la grâce leur vient du *sang de l'Agneau (Ap 7,14; 12,11).

CS & MFL

→ Abraham II 1 — adultère — Alliance — amen — amour I — confiance 3 — déception III — désert AT I 2.3 ; NT I 1 — Époux/épouse AT 2 — épreuve/tentation AT I 2 — erreur — espérance — exemple — foi — grâce II 1.2 — incrédulité I 2 — joie AT II 2 — justice — mariage AT II 3 ; NT I — Marie IV 2 — obéissance II 3 — patience — piété AT — promesses — Providence 2 — Reste AT 3.4 ; NT — rocher 1 — Serviteur de Dieu II — suivre 1 — témoignage — vérité — vertus & vices 1.

FIERTÉ

Pour se libérer du sentiment d'infériorité, les Grecs faisaient souvent appel à une sagesse tout humaine ; la Bible fonde la fierté de l'homme sur sa condition de créature et de fils de Dieu : à moins qu'il ne soit *esclave du *péché, l'homme ne peut avoir *honte devant Dieu ni devant les hommes. La fierté authentique n'a rien à voir avec l'*orgueil, qui en est la caricature ; elle est parfaitement compatible avec l'*humilité. Ainsi la Vierge *Marie chantant le Magnificat a pleinement conscience de sa valeur, d'une valeur créée par Dieu seul, et elle la proclame face à toutes les générations (Lc 1,46-50).

La Bible n'a pas de terme propre pour désigner la fierté ; mais elle la caractérise à partir de deux attitudes. L'une, toujours noble, que les traducteurs grecs nomment *parrèsia*, est apparentée à la *liberté ; les Hébreux la dépeignent à l'aide d'une périphrase : le fait de se tenir droit, d'avoir la *face haute, de s'exprimer ouvertement ; la fierté se manifeste par une pleine liberté de langage et de comportement. L'autre attitude s'apparente à la *confiance dont elle est le rayonnement ; les traducteurs grecs la nomment *kauchèsis* : c'est le fait de se glorifier en quelque chose ou de prendre appui sur elle, pour se donner une contenance, pour exister face à soi-même, à autrui, à Dieu même ; cette *gloire peut être noble ou vaine, selon qu'elle repose sur Dieu ou sur l'homme.

AT

1. *Fierté du peuple élu.* — Quand Israël fut arraché à l'esclavage et rendu libre, les barres de son joug ayant été brisées, il put « marcher la tête haute » (Lv 26,13), avec *parrèsia* (LXX). Fierté dérivant d'une consécration définitive, cette noblesse oblige le peuple à vivre dans la *sainteté même de Dieu (Lv 19,2). Bien qu'il puisse facilement dégénérer en mépris (vg Si 50,25s), ce sentiment justifie en Israël le souci de se séparer des autres peuples idolâtres (Dt 7,1-6). La fierté survit dans l'humiliation même, mais alors elle devient *honte, ainsi quand Israël a « le ventre collé au sol » parce que Yahweh cache sa *face (Ps 44,26) ; mais, qu'il s'humilie, et il pourra de nouveau « lever vers Dieu sa face » (Jb 23,26). De toute manière, écrasé au sol ou le regard fixé au ciel, le peuple conserve en son cœur la fierté de son *élection (Ba 4,2ss; cf 2,15; Ps 119,46).

2. *Fierté et vanité.* — De la fierté à l'*orgueil, il n'y a qu'un pas (Dt 8,17) ; la fierté alors devient vanité, car son appui est illusoire. Ce processus de dégradation s'observe aussi chez les *nations, qui doivent, comme créatures, rendre *gloire à Dieu seul et ne pas s'enorgueillir de leur beauté, de leur puissance ou de leur richesse (Is 23; 47; Ez 26—32). Au contraire, la fierté authentique est le rayonnement de la *confiance en Dieu seul, l'épanouissement de la fidélité à son Alliance. Vaine est la gloire de posséder un *Temple où Dieu habite, si le peuple se croit dispensé par là du *culte spirituel (Jr 7,4-11). « Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse, que le vaillant ne se glorifie pas de sa vaillance, que le riche ne se glorifie pas de sa richesse ! Mais qui veut se glorifier, qu'il trouve sa gloire en ceci : avoir de l'intelligence et me *connaître » (9,22s). Les sages enfin redisent volontiers que la *crainte de Dieu est le seul motif de fierté (Si 1,11; 9,16), et non pas la richesse ou la pauvreté (10,22) ; la vraie gloire, c'est d'être fils du Seigneur (Sg 2,13), d'avoir Dieu pour père (2,16). Or la fierté du juste n'est pas seulement intérieure, et son rayonnement condamne l'*impie ; celui-ci, en retour, *persécute le juste. Et la fierté du juste opprimé s'exprime dans la prière qu'il adresse au nom de son droit à Celui qui le fait exister : « Je ne serai pas confondu » (Ps 25,3; 40,15ss).

3. *La fierté du Serviteur de Dieu.* — Les suppliants du psautier attendent d'une intervention immédiate de Yahweh la fin de leur honte ; ils rendent grâces de ce que la confusion est retombée sur leurs ennemis : « Tu m'exaltes par-dessus tous mes agresseurs » (Ps 19,49) ; « dans ta faveur, tu exaltes notre corne » (89,18). Mais durant l'exil, Israël

pressent que le juste peut être rétabli dans sa fierté selon les voies de l'humiliation acceptée pour tous. Sans doute Dieu continue-t-il à soutenir son *Serviteur, il le tient par la main (Is 42,1.6) ; persécuté, celui-ci sait qu'il ne sera pas confondu (50,7s). Cependant le prophète annonce que les multitudes ont été horrifiées à son sujet : il n'avait plus l'aspect d'un *homme, défiguré qu'il était (52,14) ; devant lui on détournait le visage, parce que lui-même était devenu méprisable et méprisé (53,2s). Mais si le Serviteur a aux yeux des hommes perdu la *face, Dieu prend en main sa cause et justifie sa fierté intérieure inébranlée en le « glorifiant » à la face des peuples : « Il sera haut, exalté, il sera très élevé : mon Serviteur réussira » (52,13) et « partagera les trophées avec les puissants » (53,12). A la suite du Serviteur, tout *juste peut faire appel au *jugement de Dieu : alors qu'on l'a tenu pour fou et misérable, voici qu'au dernier jour, « le juste se tiendra debout, plein d'assurance » (Sg 5,1-5).

NT

1. *La fierté du Christ.* — Jésus, qui sait d'où il vient et où il va, manifeste sa fierté quand il se proclame *Fils de Dieu. Le IVe évangile présente ce comportement comme une *parrèsia*. Ne revendiquant pas quelque honneur personnel mais cherchant seulement la gloire du Père (Jn 8,49s), Jésus a parlé « ouvertement » au monde (18,20s), si bien que le peuple se demandait si les autorités ne l'avaient pas reconnu pour le Christ (7,26s) ; mais comme ce franc-parler n'a rien à voir avec la publicité tapageuse du *monde (7,3-10), on ne le comprend pas, et il doit cesser (11,54) ; Jésus cède donc la place au *Paraclet qui, en ce *Jour-là, dira tout en clair (16,13.25). Bien que le terme ne s'y trouve qu'à propos de l'annonce de la Passion (Mc 8,32), les Synoptiques dépeignent des comportements de Jésus qui expriment sa *parrèsia*. Ainsi quand il revendique face à toute *autorité les droits du Fils de Dieu ou de son Père : face à ses parents (Lc 2,49), face aux abus impies (Mt 21,12ss p), face aux autorités établies (Mt 23), comme lorsqu'il est souffleté chez Anne (Jn 18,23).

2. *Fierté et liberté du croyant.* — Par sa foi, le fidèle du Christ a reçu une fierté initiale (He 3, 14) qu'il doit conserver jusqu'au bout comme une joyeuse fierté de l'espérance (3,6). En effet, par le *sang de Jésus il est plein d'assurance (10,19s) et peut s'avancer vers le trône de la *grâce (4,16) ; il ne peut perdre cette assurance, fût-ce dans la *persécution (10,34s), sous peine de voir Jésus rougir de lui (Lc 9,26 p) au jour du *jugement ; mais il peut rassurer son cœur s'il a été fidèle, car Dieu est plus grand que notre cœur (1 Jn 2,28; 3,21ss; 4,17).

La fierté du chrétien se manifeste ici-bas dans la liberté avec laquelle il témoigne du Christ ressuscité. Ainsi dès les premiers jours de l'Église les Apôtres — des illettrés (Ac 4,13) — annonçaient la Parole sans faiblir (4,29.31; 9,27s; 18, 25s), devant un public ennemi ou méprisant. Paul caractérise cette attitude par l'absence de voile sur la face du croyant : il reflète la *gloire même du Seigneur ressuscité (2 Co 3,11s) ; tel est le fondement de la fierté apostolique : « Nous croyons, c'est pourquoi nous parlons » (4,13).

3. *Fierté et gloire.* — Comme Jérémie qui jadis enlevait à tout homme le droit de « se glorifier » sinon dans la connaissance de Yahweh, ainsi Paul (1 Co 1,31 : *kauchèsis*). Mais lui sait le moyen radical choisi par Dieu pour ôter à l'homme toute tentation de gloriole : la *foi. Désormais, il n'est plus de privilège sur lequel on puisse s'appuyer, ni le nom de Juif, ni la Loi, ni la circoncision (Rm 2,17-29). Abraham lui-même n'a pu se glorifier dans quelque *œuvre (4,2), combien moins les pécheurs que nous sommes tous (3,19s.27). Mais, grâce à Jésus qui lui a procuré la réconciliation, le fidèle peut se glorifier en Dieu (5,11), et en l'*espérance de la gloire (5,2), fruit de la *justification par la foi. Tout le reste est méprisable (Ph 3,3-9) ; seule la *Croix de Jésus est source de gloire (Ga 6,14), mais non les prédicateurs de cette croix (1 Co 3,21).

Le chrétien peut enfin être fier de ses tribulations (Rm 5,3), combien plus l'Apôtre à travers ses faiblesses (1 Co 4,13; 2 Co 11,30; 12,9s) ; sa couronne de gloire, ce sont les Églises qu'il a fondées (1 Th 2,19; 2 Th 1,4) ; il peut être fier de ses ouailles, même à travers les difficultés qu'elles suscitent (2 Co 7,4.14; 8,24). Le mystère de la fierté chrétienne et apostolique, c'est le mystère pascal, celui de la gloire qui perce à travers les ténèbres. Est fier celui qui par sa foi regarde la mort en face et y découvre la vie.

MJL & XLD

→ **chair II 1 — confiance 3 — déception I 2 — force — gloire IV 5 — honte — libération/liberté III 3 a — orgueil — prêcher II 2 b.**

FIGURE

Le grec *typos* et le latin *figura* sont utilisés par les théologiens pour désigner les symbolismes les plus originaux qui se rencontrent dans le langage de la Bible : les préfigurations. Les livres saints emploient à la même fin plusieurs autres termes exprimant des idées connexes : *antitypos* (réplique du *typos*), *hypodeigma* (exemple et, de là, image annonciatrice, reproduction anticipée), *paradeigma* (exemple), *parabolè* (symbole), *skia* (ombre), *mimèma* (imitation). Pour le sens général, tous ces termes s'apparentent à image (*eikôn*), modèle (*typos* : 1 Th 1,7) ; mais ils comportent le plus souvent une nuance particulière qui les rapproche de type/figure.

AT

Comme tout langage religieux, le langage de l'AT recourt fréquemment au symbolisme sans s'attarder à en définir la nature et les sources. Mais on identifie aisément les conceptions fondamentales dont dérive son usage des symboles ; c'est tout ce qui importe ici.

I. Symbolisme exemplariste : le modèle céleste et ses imitations terrestres

A la suite de toutes les religions antiques, l'AT se représente le monde divin, le monde céleste, comme le prototype sacré à l'image duquel est organisé le monde d'ici-bas. Tel un roi, Dieu réside dans un palais céleste (Mi 1,3) ; il est entouré d'une cour de serviteurs (Is 6,1ss), etc. Et puisque le but du culte est de mettre l'homme en rapport avec Dieu, on s'efforce d'y reproduire ce modèle idéal, de sorte que le monde céleste soit en quelque façon mis à la portée de l'homme. C'est ainsi que Jérusalem et son temple sont l'imitation du palais divin, avec lequel ils s'identifient d'une certaine manière (cf Ps 48,1-4). C'est pourquoi le code sacerdotal montre Dieu, sur le Sinaï, communiquant à Moïse un modèle auquel il devra conformer le tabernacle (hb. *tabnit* ; gr. *typos* : Ex 25, 40, ou *paradeigma* : Ex 25,9) ; ce modèle est une sorte de plan d'architecte (cf 1 Chr 28,11 : *tabnit, paradeigma*) établi par Dieu d'après sa propre demeure. De même, d'après Sg 9,8, le temple bâti par Salomon est « l'imitation (*mimèma*) de la tente sacrée que Dieu s'est préparée dès l'origine ». Ce symbolisme exemplariste n'est guère éloigné de la théorie platonicienne des « Idées ». Aussi bien, sur ce point, Platon ne fait-il qu'élaborer philosophiquement une donnée courante dans les traditions religieuses de l'ancien Orient.

II. Symbolisme eschatologique : l'histoire du salut et sa consommation finale

1. *La conception biblique de l'histoire sainte.* — Les mythologies antiques appliquaient le même principe exemplariste aux cycles cosmiques (retour des jours, des saisons, etc.) et aux expériences fondamentales de l'histoire humaine (avènement royal, guerre, etc.). Ici comme là, elles voyaient les reflets terrestres d'une histoire divine advenue avant tous les temps, archétype primordial de tout devenir cosmique et de tout agir humain. Cet archétype, indéfiniment imité dans le temps, conférait aux choses d'ici-bas leur signification sacrée. C'est pourquoi le mythe était actualisé dans le culte par un drame rituel, afin de mettre les hommes en rapport avec l'agir des dieux. Or la révélation biblique, en éliminant le polythéisme, vide de son contenu la seule histoire sacrée que connaissent les paganismes voisins : pour elle, Dieu n'a plus d'activité qu'à l'égard de sa création. Mais dans cette perspective nouvelle, elle découvre une autre espèce d'histoire sainte, que les paganismes ignoraient totalement : l'histoire du *dessein de Dieu, qui depuis l'origine se déroule dans le *temps de façon linéaire et non cyclique, jusqu'à sa réalisation plénière qui adviendra au terme du temps, dans l'eschatologie.

2. *Le sens des événements de l'histoire sainte.* — Le terme du dessein de Dieu ne sera révélé en clair que lorsqu'il prendra corps dans l'Événement eschatologique. Pourtant, Dieu a déjà commencé d'en donner obscurément connaissance à son peuple à partir des événements de son histoire. Des expériences comme l'*exode, l'*alliance sinaïtique, l'entrée en *terre promise, etc., n'étaient pas des accidents dénués de sens. Actes de Dieu dans le temps humain, ils portaient en eux-mêmes la marque de la fin que Dieu poursuit en dirigeant le cours de l'histoire, ils en esquissaient progressivement les traits. C'est pourquoi ils peuvent

déjà nourrir la foi du peuple de Dieu. C'est pourquoi aussi les prophètes, évoquant dans leurs oracles eschatologiques la fin du dessein de Dieu, y montrent la reprise plus parfaite des expériences passées : *nouvel *exode (Is 43,16-21), nouvelle *alliance (Jr 31,31-34), nouvelle entrée en *terre promise vers une *Jérusalem nouvelle (Is 49,9-23), etc. Ainsi donc l'histoire sainte, avec tous ses éléments composants (événements, personnages, institutions), possède ce qu'on peut appeler un symbolisme eschatologique : manifestation partielle des desseins de Dieu à un niveau encore imparfait, elle montre de façon voilée vers quel terme chemine ce dessein.

3. *L'eschatologie et les origines.* — Le même principe s'applique éminemment au point de départ de l'histoire sainte, la *création. Car, s'il n'y a plus dans la révélation biblique d'histoire divine primordiale, il subsiste cet acte primordial par lequel Dieu a inauguré son dessein, dévoilant dès le début les fins qu'il voulait poursuivre ici-bas. L'eschatologie, acte final de Dieu, doit en retrouver les traits. Suivant les oracles prophétiques, elle ne sera pas seulement un nouvel exode, etc. ; elle sera une nouvelle création (Is 65,17), analogue à la première puisqu'elle reprendra le même dessein, plus parfaite puisqu'elle écartera les obstacles qui firent d'abord échouer les plans de Dieu, le *péché et la *mort. Ce sont donc les mêmes images de perfection et de bonheur qui servent à évoquer, aux deux bouts du temps, le *paradis primitif et le paradis retrouvé (vg Os 2,20-24; Is 11,5-9; 51,3; 65,19-25; Ez 36,35). Entre les deux se déroule l'histoire sainte, consciemment vécue par le peuple de l'ancienne alliance qui en attend la consommation dans la nouvelle alliance.

4. *Le culte et l'histoire sainte.* — Le *culte de l'AT n'a plus d'histoire mythique des dieux à actualiser dans un drame rituel pour y faire participer les hommes. Mais, puisque l'histoire sainte demeure une geste divine accomplie dans le temps humain, les *fêtes liturgiques acquièrent peu à peu pour fonction de commémorer (et en ce sens d'actualiser pour la foi d'Israël) les hauts faits qui la composent. Le *sabbat devient un mémorial de la création (Gn 2,2s; Ex 31,12ss) ; la *Pâque, un mémorial de l'exode (Ex 12,26s) ; la *Pentecôte, un mémorial de l'alliance au Sinaï (dans le judaïsme post-biblique) ; les Tabernacles, un mémorial du séjour au désert (Lv 23,42s). Et puisque, d'autre part, ces événements passés étaient des présages du salut final, leur commémoraison cultuelle est porteuse d'espérance : Israël ne se souvient des bienfaits historiques de Dieu que pour attendre avec plus de foi le bienfait eschatologique dont ils sont les annonces voilées, inscrites dans la trame de l'histoire.

III. Exemplarisme moral

Enfin l'AT connaît un exemplarisme moral où les hommes-types du passé sont des modèles disposés par Dieu en vue de l'instruction de son peuple. C'est ainsi qu'Hénoch fut un exemple (*hypodeigma*) en vue de la pénitence (Si 44,16). Un exemplarisme de ce genre est fréquemment exploité dans les livres sapientiaux. Il prend une force particulière quand il s'appuie sur le symbolisme eschatologique de l'histoire sainte, tel qu'on vient de le définir (cf Sg 10—19).

On voit que la doctrine des préfigurations est déjà bien vivante dans l'AT. Découlant d'une conception de l'histoire sainte qui appartient en propre à la révélation biblique, elle diffère profondément du simple symbolisme exemplariste, que l'AT connaît pourtant et qu'il exploite à l'occasion. Elle fournit aux oracles prophétiques le langage grâce auquel ils peuvent évoquer par avance le mystère du salut. Elle est ainsi liée à la dialectique même de la révélation. Le NT achèvera de le montrer.

NT

I. Les attitudes de Jésus

Jésus a conscience d'amener à leur terme les temps préparatoires (Mc 1,15) et d'inaugurer ici-bas l'état de choses annoncé par les oracles prophétiques (cf Mt 11,4ss; Lc 4,17ss). Dès lors, toute l'histoire sainte écoulée sous le régime de la première alliance acquiert sa signification définitive dans les actes qu'il accomplit, les institutions qu'il établit, le drame qu'il vit. Aussi, pour définir son œuvre et la rendre intelligible, la rapproche-t-il intentionnellement des éléments figuratifs contenus dans cette histoire. La communauté qu'il crée s'appellera une *Église (Mt 16,18), c'est-à-dire une assemblée cultuelle analogue à celle d'Israël au désert (cf Ac 7,38) ; elle reposera sur douze *Apôtres, dont le *nombre rappelle celui des tribus, structure fondamentale du peuple d'*Israël (cf Mt 19,28). De même la Cène, qui explique le sens de sa croix et en rend la réalité présente sous des *signes sacramentels, se comprend en

fonction de la *Pâque (Lc 22,16 p) et de l'*alliance sinaïtique (Lc 22,20) ; le pain de vie promis, qui est son corps, surpasse par ses effets la *manne qui en était l'image imparfaite (Jn 6,58). Ces exemples montrent comment Jésus, recueillant les symbolismes eschatologiques de l'histoire sainte, les exploite pour évoquer concrètement le mystère du salut advenu à la fin des temps, inauguré dans sa personne et dans sa vie, appelé à s'actualiser dans l'histoire de son Église et à se consommer dans l'éternité quand le temps humain aura pris fin. Il fait comprendre par là comment, en lui, les événements et les institutions de l'AT prennent leur plein sens, voilé jusque-là en partie, mais maintenant révélé en plénitude par l'Événement vers lequel ils tendaient.

II. L'exploitation des figures bibliques

A la suite de Jésus, l'ensemble des auteurs sacrés du NT fait sans cesse appel au principe figuratif, tantôt pour montrer que le mystère du salut se déroule « conformément aux Écritures », tantôt pour le définir dans un langage chargé de portée religieuse. C'est ainsi que Matthieu transfère à Jésus ce qu'Osée disait d'Israël, « fils de Dieu » (Mt 2,15; cf Os 11,1), tandis que Jean applique au Christ en croix la description de l'*agneau pascal (Jn 19,36). Dans les deux cas, l'*accomplissement des Écritures a pour fondement l'accomplissement des préfigurations bibliques. En nombre d'endroits, le langage doctrinal du NT prend ainsi un point de départ dans l'expérience historique du peuple d'Israël, soit que déjà les oracles prophétiques en aient transposé les données en les reportant dans l'eschatologie (ainsi Ap 21 reprenant Is 62), soit que ce transfert des textes appartienne en propre aux auteurs du NT (ainsi 1 P 2,9 reprenant Ex 19, 5s). Cependant, il faut attendre saint Paul et l'épître aux Hébreux pour voir définir avec netteté le principe théologique des préfigurations.

III. Saint Paul

Pour Paul, les personnages et les faits de l'histoire sainte renferment les figures annonciatrices (c'est le sens qu'il donne au mot *typos*) du mystère du Christ et des réalités chrétiennes. Dès les origines, *Adam était une figure de l'Adam à venir (Rm 5,14). Plus tard, les événements de l'*Exode sont advenus figurativement (1 Co 10, 6) ; ce sont « des figures qui nous concernent, nous qui touchons à la fin des temps » (1 Co 10, 11) ; la réalité préfigurée par ces types est notre participation effective au mystère du Christ assurée par les sacrements chrétiens. Aussi, dans 1 P 3,21, le baptême est-il appelé un « antitype » du *déluge. L'exemplarisme moral découle aisément de cette interprétation figurative de l'histoire sainte : les *châtiments de nos Pères au désert sont une leçon pour nous (cf 1 Co 10,7ss) et annoncent la condamnation définitive des chrétiens infidèles ; la destruction de Sodome et la préservation de Lot sont un exemple (*hypodeigma*) pour les impies à venir (2 P 2,6) ; à l'inverse, la foi d'*Abraham « nous visait également » (Rm 4,24), de sorte que « ceux qui se réclament de la foi sont les fils d'Abraham » (Ga 3,7).

En prolongeant les lignes d'une telle typologie, Paul se permet d'allégoriser certaines pages de l'Écriture où il trouve les symboles des réalités chrétiennes. Il le dit explicitement en Ga 4,24, quand il transfère aux chrétiens ce que la Genèse disait d'Isaac, enfant de la promesse. Cette allégorisation ne se confond pas purement et simplement avec la typologie qui la fonde ; elle demeure une méthode pratique, utilisée pour adapter les textes bibliques à un autre objet que celui qu'ils visaient primitivement, quitte à superposer une signification secondaire à tous les détails qu'ils contiennent. Paul, du reste, a conscience que les figures bibliques n'étaient que des images déficientes par rapport aux réalités maintenant dévoilées. Ainsi le culte juif ne contenait que « l'ombre des choses à venir » (*skia*), la réalité (*sôma*) étant le Christ (Col 2,17).

IV. L'Épître aux Hébreux

Chez saint Paul, c'était le symbolisme eschatologique, déjà exploité par les oracles prophétiques, qui venait se couler dans les couples de mots *typos/antitypos* et *skia/sôma*. Dans l'épître aux Hébreux, ce symbolisme eschatologique s'entrecroise avec un symbolisme exemplariste commun aux religions orientales, au platonisme et à l'AT lui-même. C'est que le *mystère du Christ, le sacrifice qui l'accomplit, le salut qu'il apporte, sont à la fois les choses célestes (He 8,5; 9,23; 12,22), éternelles par nature (5,9; 9,12; 13,20), et les « choses à venir » (6,5; 10,1), advenues à la fin des âges (9,26). Telles sont les réalités véritables (8,2; 9,24), auxquelles nos Pères dans la foi, les

hommes de l'AT ne pouvaient qu'aspirer (11,16. 20), tandis que nous, chrétiens, y avons déjà goûté par l'initiation baptismale (6,4). En effet, la première *alliance n'en contenait que des reproductions anticipées (*hypodeigma* : 8,5; 9,23), des ombres (*skia*, 8,5), répliques (*antitypos* : 9,24) d'un modèle qui existait dès lors dans le ciel quoiqu'il ne dût être révélé ici-bas que par le Christ. Ce modèle (*typos*), qui fut montré à Moïse sur la montagne lorsqu'il construisit le tabernacle (8, 5 = Ex 25,40; cf Ac 7,44), c'est le *sacrifice du Christ, qui est entré dans le céleste sanctuaire comme Grand Prêtre des biens à venir pour accomplir la nouvelle alliance (9,11s). Or les réalités ecclésiales ne renferment plus seulement une ombre (*skia*) des biens à venir, mais une *image (*eikôn*) qui en contient toute la substance et permet d'y participer mystérieusement. Ainsi se trouve définie l'économie sacramentelle de la nouvelle alliance, par opposition à l'économie ancienne et à son culte figuratif.

Dans ce langage technique, le mot *typos* revêt un sens inverse de celui qu'il avait chez saint Paul, puisqu'il ne désigne plus les préfigurations du NT dans l'AT, mais l'acte du Christ qui, au terme des temps, réalise l'Événement du salut. Il y a là une trace nette de symbolisme exemplariste, le rapport de l'AT au mystère du Christ étant le même que celui des choses cultuelles de la terre à leur archétype céleste. Cependant, puisque cet archétype est en même temps le terme de l'histoire sacrée, c'est bien en vertu d'un symbolisme eschatologique que les choses de l'AT en sont les répliques (*antitypos*) : dans le Christ, qui appartient à la fois au temps et à l'éternité, le rapport de la terre au ciel et celui de l'histoire figurative à son terme se recoupent, ou plutôt s'identifient.

De fait, on constate en d'autres endroits que l'auteur de l'épître est aussi attentif que Paul à la dimension horizontale de la typologie, même si son langage en suggère surtout la dimension verticale. Il découvre en effet dans les événements de l'AT les préfigurations de l'événement du salut : Isaac au bûcher est un symbole (*parabolè*) du Christ mort et ressuscité (11,19) ; le *repos de la terre promise où entrèrent nos Pères symbolise le repos divin où l'économie chrétienne nous introduit (4,9s; cf 12,23). De ce symbolisme eschatologique découle naturellement un exemplarisme moral : les Hébreux au *désert sont pour nous un exemple (*hypodeigma* : 4,11) de désobéissance, et leur châtiment présage celui qui nous attend si, à leur suite, nous sommes infidèles ; au contraire, les saints de l'AT sont pour nous un exemple de foi (11,1-40).

Le principe des préfigurations, esquissé dès l'AT, exploité constamment dans le NT, défini explicitement (avec des nuances appréciables) par saint Paul et l'épître aux Hébreux, est donc essentiel à la révélation biblique, dont il permet de comprendre le développement. De l'un à l'autre Testament, il met en lumière la continuité d'une vie de foi menée par le peuple de Dieu à des niveaux différents, dont le premier annonçait, « par mode de figures », celui qui devait le suivre. *PG*

→ accomplir — Adam II 2 — image — Révélation AT II 1 a — signe.

FILIATION → fils de Dieu — pères & Père.

FILS DE DAVID → David 3 — Messie AT I 1.

FILS DE DIEU

En hébreu, le mot « fils » n'exprime pas seulement les relations de parenté en ligne directe. Il signifie aussi soit l'appartenance à un groupe : « fils d'Israël », « fils de Babylone » (Ez 23,17), « fils de Sion » (Ps 149,2), « fils des Prophètes » (2 R 2,5), « fils d'homme » (Ez 2,1...; Dn 8,17) ; soit la possession d'une qualité : « fils de paix » (Lc 10,6), « fils de lumière » (Lc 16,8; Jn 12,36). Seule importe ici l'utilisation du mot pour traduire les rapports entre les hommes et Dieu.

AT

Dans l'AT, l'expression « fils de Dieu » désigne sporadiquement les *anges qui forment la cour divine (Dt 32,8; Ps 29,1; 89,7; Jb 1,6). Il est probable que cet emploi reflète lointainement la mythologie de Canaan, où l'expression s'entendait au sens fort. Dans la Bible, comme Yahweh n'a pas d'épouse, elle n'a plus qu'une signification atténuée : elle souligne seulement la participation des anges à la vie céleste de Dieu.

I. Israël, fils de Dieu

Appliquée à *Israël, l'expression traduit en termes de parenté humaine les rapports entre Yahweh et son peuple. C'est à travers les événements de

l'*Exode qu'Israël a expérimenté la réalité de cette filiation adoptive (Ex 4,22; Os 11,1; Jr 3,19; Sg 18,13) ; Jérémie la rappelle quand il annonce comme un nouvel exode la délivrance eschatologique (Jr 31,9.20). A partir de cette expérience, le titre de « fils » peut être attribué (au pluriel) à tous les membres du peuple de Dieu, soit pour insister sur leur consécration religieuse à celui qui est leur *Père (Dt 14,1s; cf Ps 73,15), soit pour leur reprocher avec plus de vigueur leur infidélité (Os 2,1; Is 1,2; 30,1.9; Jr 3,14). Finalement, la conscience de la filiation adoptive devient un des éléments essentiels de la *piété juive. Elle fonde l'espérance des restaurations futures (Is 63,8; cf 63,16; 64,7), comme celle de la rétribution d'outre-tombe (Sg 2,13.18) : les justes, fils de Dieu, seront associés pour toujours aux anges, fils de Dieu (Sg 5,5).

II. Le roi, fils de Dieu

Quand l'ancien Orient célébrait la filiation divine des rois, c'était toujours dans une perspective mythique où la personne du monarque était proprement divinisée. L'AT exclut cette possibilité. Le *roi n'y est plus qu'un homme parmi les autres, soumis à la même loi divine et justiciable du même jugement. Cependant, *David et sa race ont fait l'objet d'une *élection particulière qui les associe définitivement au destin du peuple de Dieu. C'est pour traduire la relation ainsi créée entre Yahweh et le lignage royal que Dieu dit par le prophète Nathan : « Je serai pour lui un père, et lui sera pour moi un fils » (2 S 7,14; cf Ps 89,27s). Désormais, le titre de « fils de Yahweh » est un titre royal, qui deviendra tout naturellement un titre messianique (Ps 2,7) quand l'eschatologie prophétique visera la future naissance du *roi par excellence (cf Is 7,14; 9,1...).

NT

I. Jésus, Fils unique de Dieu

1. *Dans les Synoptiques*, le titre de Fils de Dieu, facilement associé à celui de Christ (Mt 16,16; Mc 14,61 p), apparaît d'abord comme un titre messianique. Par là, il est exposé à des équivoques que Jésus devra dissiper. Dès l'ouverture, la scène de la tentation accuse l'opposition entre deux interprétations. Pour Satan, être fils de Dieu, c'est s'assurer une *puissance prodigieuse et une protection invulnérable (Mt 4,3.6) ; pour Jésus, c'est ne trouver d'aliment et de soutien que dans la *volonté de Dieu (Mt 4,4.7). En rejetant toute suggestion de messianisme terrestre, Jésus fait déjà paraître le lien indissoluble qui l'unit au *Père. Il agit de même devant les déclarations des possédés (Mc 3,11 p; 5,7 p) : celles-ci montrent chez les démons une reconnaissance involontaire de sa personne (Mc 1,34) ; mais elles sont ambiguës, et c'est pourquoi Jésus impose le silence. La confession de foi de Pierre : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant », provient d'une adhésion de foi authentique (Mt 16,16s), et l'évangéliste qui la rapporte peut lui donner sans difficulté tout son sens chrétien. Néanmoins, Jésus prévient aussitôt une équivoque : son titre ne lui assure pas un destin de gloire terrestre ; le Fils de l'Homme mourra pour accéder à sa gloire (16,21).

Lorsque enfin Caïphe pose solennellement la question essentielle : « Es-tu le Christ, le Fils du Béni ? » (Mt 26,63; Mc 14,61), Jésus sent que l'expression pourrait encore être entendue au sens d'un messianisme temporel. Aussi répond-il indirectement en ouvrant une autre perspective : il annonce sa venue comme souverain juge sous les traits du Fils de l'Homme. Aux titres de *Messie et de *Fils de l'Homme, il donne ainsi une portée proprement divine, bien soulignée dans l'évangile de Luc : « Tu es donc le Fils de Dieu ? — Tu dis bien, je le suis » (Lc 22,70). Révélation paradoxale : dépouillé de tout et apparemment abandonné de Dieu (cf Mt 27,46 p), Jésus garde intactes ses revendications ; jusqu'à la mort il restera sûr de son Père (Lc 23,46). Cette mort achève d'ailleurs de dissiper toute équivoque : en rapportant la confession du centurion (Mc 15,39 p), les évangélistes soulignent que la croix est à l'origine de la foi chrétienne.

Alors s'éclaire rétrospectivement plus d'une mystérieuse parole où Jésus avait révélé la nature de ses rapports avec Dieu. Vis-à-vis de Dieu, il est « le Fils » (Mt 11,27 p; 21,37 p; cf 24,36 p) ; formule familière, qui lui permet de s'adresser à Dieu en le nommant « Abba ! Père ! » (Mc 14,36; cf Lc 23, 46). Entre Dieu et lui règne cette profonde intimité qui suppose une parfaite connaissance mutuelle et une communication de tout (Mt 11, 25ss p). Ainsi Jésus donne-t-il tout leur sens aux proclamations divines : « Tu es mon Fils » (Mc 1,11 p; 9,7 p).

2. C'est par la *résurrection de Jésus que *les Apôtres* ont compris finalement le mystère de sa filiation divine : la résurrection accomplissait le Ps 2,7 (cf Ac 13,33) ; elle apportait la confirmation

de Dieu aux revendications de Jésus devant Caïphe et sur la Croix. Dès le lendemain de la Pentecôte, le *témoignage apostolique et la confession de foi chrétienne ont donc pour objet « Jésus, Fils de Dieu » (Ac 8,37; 9,20). En présentant l'enfance de Jésus, Matthieu et Luc soulignent discrètement ce thème (Mt 2,15; Lc 1,35). Chez Paul, il devient le point de départ d'une réflexion théologique beaucoup plus poussée. Dieu a envoyé ici-bas son Fils (Ga 4,4; Rm 8,3) afin que nous soyons réconciliés par sa mort (Rm 5,10). Actuellement, il l'a établi dans sa *puissance (Rm 1,4) et il nous appelle à la *communion avec lui (1 Co 1,9), car il nous a transférés dans son royaume (Col 1,13). La vie chrétienne est une vie « dans la foi au Fils de Dieu qui nous a aimés et s'est livré pour nous » (Ga 2,20), et une attente du *jour où il reviendra des cieux pour « nous délivrer de la *Colère » (1 Th 1,10). Les mêmes certitudes traversent l'épître aux Hébreux (He 1,2.5.8; *passim*).

3. *Chez saint Jean*, la théologie de la filiation divine devient un thème dominant. Quelques confessions de foi des personnages de l'évangile peuvent encore comporter un sens restreint (Jn 1,34; 1,51; surtout 11,27). Mais Jésus parle en termes clairs des rapports entre le Fils et le Père : il y a entre eux unité d'opération et de gloire (Jn 5,19.23; cf 1 Jn 2,22s) ; le Père communique tout au Fils parce qu'il l'aime (Jn 5,20) : pouvoir de vivifier (5,21.25s) et pouvoir de juger (5,22.27) ; lorsque Jésus retourne à Dieu, le Père glorifie le Fils pour que le Fils le glorifie (Jn 17,1; cf 14, 13). Ainsi se précise la doctrine de l'Incarnation : Dieu a envoyé dans le monde son Fils unique pour sauver le monde (1 Jn 4,9s.14) ; ce Fils unique est le révélateur de Dieu (Jn 1,18), il communique aux hommes la vie éternelle qui vient de Dieu (1 Jn 5,11s). L'*œuvre à accomplir, c'est donc de croire en lui (Jn 6,29; 20,31; 1 Jn 3,23; 5,5.10) : qui croit au Fils a la vie éternelle (Jn 6,40), qui ne croit pas est condamné (Jn 3,18).

II. Les hommes, fils adoptifs de Dieu

1. *Dans les Synoptiques*, la filiation adoptive dont parlait déjà l'AT est affirmée à plusieurs reprises : non seulement Jésus apprend aux siens à appeler Dieu « notre Père » (Mt 6,9), mais il donne le titre de « fils de Dieu » aux pacifiques (5,9), aux charitables (Lc 6,35), aux justes ressuscités (20,36).

2. Le fondement de ce titre est précisé *dans la théologie paulinienne*. L'adoption filiale était déjà l'un des privilèges d'Israël (Rm 9,4), mais c'est en un sens beaucoup plus fort que tous les chrétiens sont maintenant fils de Dieu par la foi au Christ (Ga 3,26; Ep 1,5). Ils ont en eux l'*Esprit qui les fait fils adoptifs (Ga 4,5ss; Rm 8,14-17) ; ils sont *prédestinés à reproduire en eux l'*image du Fils unique (Rm 8,29) ; ils sont institués *cohéritiers avec lui (Rm 8,17). Cela suppose chez eux une véritable régénération (Tt 3,5; cf 1 P 1,3; 2,2) qui les fait participer à la vie du Fils ; tel est en effet le sens du *baptême, qui fait vivre l'homme d'une vie nouvelle (Rm 6,4). Ainsi nous sommes fils d'adoption dans le Fils, et Dieu nous traite comme tels, même lorsqu'il lui arrive de nous envoyer ses corrections (He 12, 5-12).

3. La doctrine des *écrits johanniques* rend exactement le même son. Il faut *renaître, dit Jésus à Nicodème (Jn 3,3.5), de l'eau et de l'Esprit. C'est qu'en effet, à ceux qui croient au Christ, Dieu donne pouvoir de devenir enfants de Dieu (Jn 1, 12). Cette vie de fils de Dieu est pour nous une réalité actuelle, bien que le monde l'ignore (1 Jn 3,1). Un jour viendra où elle sera manifestée ouvertement, et alors nous serons semblables à Dieu parce que nous le *verrons tel qu'il est (1 Jn 3,2). Il ne s'agit donc plus seulement d'un titre qui montre l'amour de Dieu pour ses créatures : l'homme participe à la nature de Celui qui l'a adopté pour son fils (2 P 1,4). *HR & PG*

→ amour I NT — baptême III 2, IV 2.4 — Dieu NT — disciple AT 1 — éducation — enfant — esclave II — Esprit de Dieu — Fils de l'Homme NT I — grâce II 3 — héritage NT — homme I, III 4 — image IV — Jésus-Christ I 2, II — Messie NT II 2 — naissance (nouvelle) — pères & Père III, IV, V — Révélation NT I 1 c, II 2.3, III — saint NT I — Seigneur — Transfiguration 2.3.

FILS DE L'HOMME

Dans les évangiles, Jésus se désigne lui-même habituellement par le titre de Fils de l'Homme, expression énigmatique qui suggérait tout en le voilant l'aspect le plus transcendant de sa physionomie. Pour en comprendre la portée, il faut se référer à ses emplois dans l'AT et dans le judaïsme.

AT

I. Le langage courant de la Bible

L'expression hébraïque et araméenne « fils d'homme » (*ben-'adam*, *bar-'ènâš*) apparaît très souvent comme un synonyme d' « *homme » (cf Ps 80,18). Elle désigne un membre de la race humaine (« *fils d'humanité »). En songeant à celui qui est le père de toute la race et en porte le nom, on pourrait traduire « fils d'*Adam ». L'usage de l'expression souligne la précarité de l'homme (Is 51,12; Jb 25,6), sa petitesse devant Dieu (Ps 11,4), parfois sa condition pécheresse (Ps 14,2s; 31,20), vouée à la mort (Ps 89,48; 90,3). Lorsque Ézéchiel, homme de l'adoration muette prostré devant la gloire divine, est interpellé par Yahweh comme « fils d'homme » (Ez 2,1.3 etc.), le terme marque les distances et rappelle le prophète à sa condition mortelle. La bonté de Dieu pour les « fils d'Adam » n'en est que plus admirable : il multiplie pour eux ses merveilles (Ps 107,8) et sa *Sagesse se plaît à demeurer avec eux (Pr 8,31). On s'étonne qu'un être aussi faible ait été couronné par lui comme le roi de toute la création : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui, le fils d'homme pour que tu en aies souci ? » (Ps 8,5; cf Gn 1). Toute l'anthropologie religieuse de l'AT est là : l'homme devant Dieu n'est qu'un souffle, et pourtant Dieu l'a comblé de ses dons.

II. Le langage des apocalypses

1. *Le Livre de Daniel.* — Pour représenter concrètement la succession des empires humains qui vont s'écrouler et laisser place au *Royaume de Dieu, l'apocalypse de Daniel 7 use d'une imagerie saisissante. Les empires sont des *Bêtes qui montent de la *Mer. Elles sont dépouillées de leur puissance lorsqu'elles comparaissent au tribunal de Dieu, qui est représenté sous les traits d'un vieillard. Alors arrive sur (ou avec) les *nuées du ciel « comme un Fils d'Homme » ; il s'avance jusqu'au tribunal de Dieu et reçoit la royauté universelle (7,13s). L'origine de cette conception est incertaine. Le « fils de l'homme » des Psaumes ou d'Ézéchiel ne suffit pas à l'expliquer. Certains invoquent le mythe iranien de l'homme primordial revenant comme sauveur à la fin des temps. Peut-être faut-il chercher du côté des traditions que supposent la *Sagesse divine personnifiée ou l'*Adam de Gn 1 et Ps 8, créé à l'image de Dieu et « de peu inférieur à Dieu ». En Dn 7, Fils d'Homme et Bêtes s'opposent comme le divin au satanique. Dans l'interprétation qui suit la vision, la royauté échoit au « peuple des *Saints du Très-Haut » (7,18.22.27) ; c'est donc apparemment lui que le Fils d'Homme représente, non certes dans sa condition persécutée (7,25), mais dans sa gloire finale. Cependant les Bêtes figuraient aussi bien les empires que leurs chefs. On ne peut donc pas exclure complètement qu'il y ait allusion au chef du peuple saint à qui sera remis l'empire, en participation au Règne de Dieu. De toute façon, les attributions du Fils d'homme dépassent celles du *Messie, fils de David : tout le contexte le met en rapport avec le monde divin et accentue sa transcendance.

2. *La tradition juive.* — L'apocalyptique juive postérieure au Livre de Daniel a volontiers repris le symbole du Fils d'Homme, mais en l'interprétant de façon individuelle et en accentuant ses attributs transcendants. Dans les Paraboles d'Hénoch (la partie la plus récente du livre), c'est un être mystérieux, séjournant auprès de Dieu, possédant la justice et révélateur des biens du salut tenus en réserve pour la fin des temps ; alors il siégera sur son trône de gloire, juge universel, sauveur et vengeur des justes, qui vivront auprès de lui après leur résurrection. On lui attribue quelques-uns des traits du *Messie royal et du *Serviteur de Yahweh (il est l'Élu de justice, cf Is 42,1), mais il n'est pas question pour lui de souffrance et il n'a pas une origine terrestre. Bien que la date des Paraboles d'Hénoch soit discutée, elles représentent un développement doctrinal qui devait être acquis dans certains milieux juifs avant le ministère de Jésus. L'interprétation de Dn 7 a d'ailleurs laissé des traces dans le IVe Livre d'Esdras et dans la littérature rabbinique. La croyance à ce Sauveur céleste prêt à se révéler prépare l'usage évangélique de l'expression « Fils de l'Homme ».

NT

I. Les évangiles

Dans les évangiles, l'expression « Fils de l'Homme » (décalque grec d'un araméen qu'on aurait dû traduire « Fils d'homme ») se trouve à soixante-dix reprises. Elle n'est parfois qu'un équivalent du pronom personnel « moi » (cf Mt 5,11 et Lc 6,22; Mt 16,13-21 et Mc 8,27-31). Le cri d'Étienne voyant « le Fils de l'homme debout

à la droite de Dieu » (Ac 7,56) peut indiquer que cette conception était vivante en certains milieux de l'Église naissante. Mais leur influence ne saurait expliquer tous les emplois évangéliques de l'expression. Le fait qu'elle apparaisse exclusivement sur les lèvres de Jésus suppose qu'on l'a retenue comme une de ses expressions typiques, alors que la foi postpascale le désignait de préférence sous d'autres titres. Il arrive que Jésus ne s'identifie pas explicitement au Fils de l'Homme (Mt 16,27; 24,30 p) ; mais ailleurs il est clair qu'il le fait (Mt 8,20 p; 11,19; 16,13; Jn 3,13s; 12,34). Il est possible qu'il ait choisi l'expression en raison de son ambiguïté : susceptible d'un sens banal (« l'homme que je suis »), elle renfermait aussi une allusion nette à l'apocalyptique juive.

1. *Les Synoptiques*

a) Les tableaux eschatologiques de Jésus se rattachent à l'apocalyptique ; le Fils de l'Homme viendra sur les nuées du ciel (Mt 24,30 p), siégera sur son trône de gloire (19,28), jugera tous les hommes (16,27 p). Or au cours de son procès, interrogé par le Grand Prêtre pour savoir s'il est « le *Messie, *Fils du Béni », Jésus répond indirectement à la question en s'identifiant à celui qui siège à la droite de Dieu (cf Ps 110,1) et vient sur les nuées du ciel (cf Dn 7,13; Mt 26,64 p). Cette affirmation le fait condamner pour blasphème. En fait, écartant toute conception terrestre du *Messie, Jésus a laissé apparaître sa transcendance. Le titre de Fils de l'Homme, d'après ses antécédents, était apte à cette révélation.

b) Par contre, Jésus a rattaché aussi à ce titre un contenu que la tradition apocalyptique ne prévoyait pas directement. Il vient réaliser dans sa vie terrestre la vocation du *Serviteur de Yahweh, rejeté et mis à mort pour être finalement glorifié et sauver les multitudes. Or c'est en qualité de Fils de l'Homme qu'il doit subir ce destin (Mc 8,31 p; Mt 17,9 p.22s p; 20,18 p; 26,2.24 p. 45 p). Avant de paraître en gloire au dernier jour, le Fils de l'Homme aura mené une existence terrestre où sa gloire était voilée dans l'humiliation et la souffrance, de même que, dans le Livre de Daniel, la gloire des saints du Très-Haut présupposait leur persécution. Aussi, pour définir l'ensemble de sa carrière, Jésus préfère-t-il le titre de Fils de l'Homme à celui de Messie (cf Mc 8,29ss), trop engagé dans les perspectives temporelles de l'espérance juive.

c) Dans l'abaissement de cette condition cachée (cf Mt 8,20 p; 11,19) qui peut excuser les *blasphèmes qu'on profère contre lui (Mt 12,32 p), Jésus n'en commence pas moins à exercer certains des pouvoirs du Fils de l'Homme : pardon des *péchés (Mt 9,6 p), maîtrise du *sabbat (Mt 12, 8 p), annonce de la *Parole (Mt 13,37). Cette manifestation de sa dignité secrète annonce en quelque mesure celle du dernier *jour.

2. *Le quatrième évangile.* — Les textes johanniques sur le Fils de l'Homme retrouvent à leur manière tous les aspects du thème qu'on a notés dans les Synoptiques. L'aspect glorieux : c'est comme Fils de l'Homme que le *Fils de Dieu exercera au dernier jour le pouvoir de juger (Jn 5,26-29). Alors on verra les anges monter et descendre sur lui (1,51), et cette glorification finale manifestera son origine céleste (3,13), puisqu' « il remontera là où il était auparavant » (6,62). Mais avant cela, il aura dû passer par un état d'humiliation où les hommes auront peine à le découvrir pour croire en lui (9,35). Pour qu'ils puissent « manger sa chair et boire son sang » (6,53), il faudra que sa chair soit « donnée pour la vie du monde » en sacrifice (cf 6,51). Cependant, dans la perspective johannique, la croix se confond avec le retour au ciel du Fils de l'Homme pour constituer son élévation : « Il faut que soit élevé le Fils de l'Homme » (3,14s; 12,34); c'est là paradoxalement sa glorification (12,23; 13,31), et c'est par elle que se fait la révélation complète de son mystère : « Alors vous saurez que Je Suis » (8,28). On comprend que, par anticipation de cette gloire finale, le Fils de l'Homme exerce dès maintenant certains de ses pouvoirs : notamment juger et vivifier les hommes (5,21s.25ss) par le don de sa chair (6,53), nourriture que lui seul peut donner parce que le Père l'a marqué de son sceau (6,27).

II. Les écrits apostoliques

Le recours à ce même symbole est très rare dans le reste du NT, à l'exception de quelques passages apocalyptiques. Étienne voit Jésus en gloire, à la droite de Dieu (cf Ps 110,1), dans la situation du Fils de l'Homme (Ac 7,55s). De même le voyant de l'Apocalypse (Ap 1,12-16), qui contemple par avance sa parousie pour la *moisson eschatologique (Ap 14,14ss). Peut-être saint Paul se souvient-il également de ce thème quand il décrit Jésus comme l'*Adam céleste dont les hommes ressuscités revêtiront l'image (1 Co 15, 45-49). Enfin, en appliquant à Jésus le Ps 8,5ss, l'épître aux Hébreux voit en Jésus « l'homme »,

le « fils d'homme », abaissé avant d'être appelé à la gloire (He 2,5-9). Parvenue à ce point, la réflexion chrétienne fait le lien entre le « fils d'Adam » des psaumes, le Fils d'homme des apocalypses et le nouvel Adam de saint Paul. Comme fils d'Adam, Jésus a partagé notre condition humiliée et souffrante. Mais, parce qu'il était dès ce moment le Fils d'Homme d'origine céleste, appelé à revenir pour le *jugement, sa passion et sa mort le conduisaient à sa *gloire de Ressuscité, en qualité de nouvel Adam, chef de l'humanité régénérée. En lui s'accomplissent les deux figures d'Adam contrastées en Gn 1 et 3. Aussi, quand il sera manifesté au dernier Jour, serons-nous étonnés de l'avoir déjà rencontré, mystérieusement caché dans le plus petit de ses *frères nécessiteux (cf Mt 25,31ss). *JDel*

→ Adam I 2 b, II — ciel V 2.4 — dessein de Dieu NT I 2 — fils de Dieu O; NT I 1 — homme — Jésus-Christ I 3; II 2 b — Jour du Seigneur NT I 1 — jugement AT II 2; NT I — médiateur I 2 — Messie AT II 3; NT I 2, II 2 — nuée 4 — royaume AT III; NT III 1 — Seigneur — souffrance NT II — victoire AT 3 a.

FIN DU MONDE → Jour du Seigneur — monde AT III; NT III 3 — temps AT III; NT III.

FLÉAU → bêtes & Bête 3 a — calamité.

FOI

Pour la Bible, la foi est la source et le centre de toute la vie religieuse. Au dessein que Dieu réalise dans le temps, l'homme doit répondre par la foi. Sur les traces d'Abraham, « père de tous ceux qui croient » (Rm 4,11), les personnages exemplaires de l'AT ont vécu et sont morts dans la foi (He 11) que Jésus « mène à sa perfection » (He 12,2). Les disciples du Christ sont « ceux qui ont cru » (Ac 2,44) et « qui croient » (1 Th 1,7).

La variété du vocabulaire hébreu de la foi reflète la complexité de l'attitude spirituelle du croyant. Deux racines sont néanmoins dominantes : ***aman*** (cf *amen) évoque la solidité et la sûreté ; ***baṭaḥ***, la sécurité et la *confiance. Le vocabulaire grec est encore plus divers. La religion grecque en effet n'accordait pratiquement pas de place à la foi ; les LXX, ne disposant donc pas de mots appropriés pour rendre l'hébreu, ont tâtonné. A la racine *batah* correspondent surtout : *elpis, elpizô, pepoitha* (Vulg. : *spes, sperare, confido*) ; à la racine *aman* : *pistis, pisteuô, alètheia* (Vulg. : *fides, credere, veritas*). Dans le NT, les derniers mots grecs, relatifs au domaine de la connaissance, deviennent nettement prédominants. L'étude du vocabulaire révèle déjà que la foi selon la Bible a deux pôles : la confiance qui s'adresse à une personne « fidèle » et engage l'homme tout entier ; et, d'autre part, une démarche de l'intelligence à qui une parole ou des *signes permettent d'accéder à des réalités qu'on ne voit pas (He 11,1).

Abraham, père des croyants. — Yahweh appelle *Abraham, dont le père « servait d'autres dieux » en Chaldée (Jos 24,2; cf Jdt 5,6ss), et lui promet une *terre et une nombreuse descendance (Gn 12, 1s). Contre toute vraisemblance (Rm 4,19), Abraham « croit en Dieu » (Gn 15,6) et en sa parole, il obéit à cette *vocation et engage son existence sur cette *promesse. Au jour de l'*épreuve, sa foi sera capable de sacrifier le fils en qui se réalise déjà la promesse (Gn 22) ; pour cette foi en effet, la *Parole de Dieu est plus vraie encore que ses fruits : Dieu est *fidèle (cf He 11,11) et tout-puissant (Rm 4,21).

Abraham est désormais le type même du croyant (Si 44,20). Il annonce ceux qui découvriront le vrai Dieu (Ps 47,10; cf Ga 3,8) ou son Fils (Jn 8, 31-41.56), ceux qui s'en remettront pour leur salut à Dieu seul et à sa Parole (1 M 2,52-64; He 11, 8-19). Un jour, la promesse s'accomplira dans la résurrection de Jésus, descendance d'Abraham (Ga 3,16; Rm 4,18-25). Abraham sera alors le « père d'une multitude de peuples » (Rm 4,17s; Gn 17,5) : tous ceux que la foi unira à Jésus.

AT

I. La foi, exigence de l'Alliance

Le Dieu d'Abraham *visite en Égypte son peuple malheureux (Ex 3,16). Il appelle Moïse, se révèle à lui et lui promet « d'être avec lui » pour mener Israël dans sa *Terre (Ex 3,1-15). « Comme s'il *voyait l'invisible », Moïse répond à cette démarche divine par une foi qui « tiendra ferme » (He 11, 23-29) malgré d'éventuelles faiblesses (Nb 20,1-12; Ps 106,32s). *Médiateur, il communique au peuple le dessein de Dieu, tandis que ses *miracles indiquent l'origine de sa *mission. Israël est ainsi appelé à « croire en Dieu et en Moïse, son serviteur » (Ex 14,31; He 11,29) avec une absolue confiance (Nb 14,11; Ex 19,9).

L'*Alliance consacre cet engagement de Dieu

dans l'histoire d'Israël. En retour, elle demande à Israël d'*obéir à la *Parole de Dieu (Ex 19, 3-9). Or « *écouter Yahweh », c'est d'abord « croire en lui » (Dt 9,23; Ps 106,24s) ; l'Alliance exige donc la foi (cf Ps 78,37). La vie et la mort d'Israël dépendront désormais de sa libre *fidélité (Dt 30, 15-20; 28; He 11,33) à maintenir l'Amen de la foi (cf Dt 27,9-26) qui a fait de lui le *peuple de Dieu. Malgré les innombrables infidélités qui tissent l'histoire de la traversée du désert, de la conquête de la Terre promise et de l'installation en Canaan, cette épopée a pu être ainsi résumée : « Par la foi, les murs de Jéricho tombèrent... ; et le temps me manque pour parler de Gédéon, Baraq, Samson, Jephté, David » (He 11,30ss).

Selon les promesses de l'Alliance (Dt 7,17-24; 31,3-8), la toute-puissante fidélité de Yahweh s'était toujours manifestée au service d'Israël, quand Israël avait eu foi en elle. Dès lors proclamer ces merveilles du passé, et tout spécialement de l'Exode, comme la geste du Dieu invisible, c'était pour Israël *confesser une foi (Dt 26,5-9; cf Ps 78; 105) qui se transmettait de génération en génération, en particulier lors des grandes *fêtes annuelles (Ex 12,26; 13,8; Dt 6,20). C'est ainsi que le peuple gardait *mémoire de l'amour de Yahweh son Dieu (Ps 136).

II. Les prophètes et la foi d'Israël en péril

Les difficultés de l'existence d'Israël jusqu'à l'*exil furent une rude *tentation pour sa foi. Les prophètes dénoncèrent l'*idolâtrie (Os 2,7-15; Jr 2,5-13) qui supprimait la foi en Yahweh seul, le formalisme cultuel (Am 5,21; Jr 7,22s) qui en limitait mortellement les exigences, la recherche du salut par la *force des armes (Os 1,7; Is 31, 1ss).

Isaïe fut le plus marquant de ces hérauts de la foi (Is 30,15). Il appelle Achaz de la *crainte à la *confiance paisible en Yahweh (7,4-9; 8,5-8) qui tiendra ses promesses à la maison de David (2 S 7; Ps 89,21-38). Il insuffle à Ézéchias la foi qui permettra à Yahweh de sauver Jérusalem (2 R 18—20). Et c'est dans la foi qu'il découvre la paradoxale *sagesse de Dieu (Is 19,11-15; 29,13—30, 6; cf 1 Co 1,19s).

La foi d'Israël fut spécialement menacée lors de la prise de Jérusalem et de l'*exil. « Misérable et pauvre » (Is 41,17), Israël risquait d'attribuer son sort à l'impuissance de Yahweh et de se tourner vers les dieux de Babylone victorieuse. Les prophètes proclament alors la toute-puissance du Dieu d'Israël (Jr 32,27; Ez 37,14), Créateur du monde (Is 40,28s; cf Gn 1), Seigneur de l'histoire (Is 41,1-7; 44,24s), *Rocher de son peuple (44, 8; 50,10). Les *idoles ne sont rien (44,9-20). Yahweh « excepté, il n'y a pas de dieu » (44,6ss; 43, 8-12; cf Ps 115,7-11) : au rebours de toute apparence, il mérite toujours une confiance totale (Is 40,31; 49,23).

III. Les prophètes et la foi de l'Israël futur

1. *La foi, réalité à venir.* — Dans son ensemble, Israël n'écouta pas l'appel à la foi lancé par les prophètes (Jr 29,19). Pour l'entendre, il aurait d'abord fallu croire aux prophètes (Tb 14,4) comme autrefois en Moïse (Ex 14,31). Mais Israël rencontrait ici un double obstacle. Tout d'abord l'existence des faux prophètes (Jr 28,15; 29,31) : comment les discerner des prophètes authentiques (23,9-32; Dt 13,2-6; 18,9-22) ? Ensuite la foi elle-même, en raison de ses perspectives paradoxales et de ses exigences pratiques difficiles.

Le Dieu *fidèle ne pouvait manquer d'accomplir ses *promesses. Mais, dans le cadre de l'Alliance, cet accomplissement dépendait de la foi ; et cette foi était absente de l'Israël historique. Pour les prophètes, la foi devint donc une réalité à venir qui serait accordée par Dieu à l'Israël de la Nouvelle Alliance. Un jour, Dieu renouvellera les *cœurs (Jr 32,39s; Ez 36,26) qui pourront ainsi passer de l'*endurcissement (Is 6,9s) à la foi (Rm 10,9s; cf Jn 12,37-43) ; il y mettra la *connaissance (Jr 31,33s) et l'*obéissance (Ez 36,27) dont la source est la foi.

2. *La foi, lien de l'Israël futur.* — A l'exemple d'*Abraham et de *Moïse, les prophètes, pour leur part, plaçaient à la base de leur vie la foi en Yahweh, en leur *vocation et en leur *mission (cf He 11,33-40). Cette foi était souvent, d'emblée, inébranlable (Is 6; 8,17; 12,2; 30,18). Parfois elle hésitait à s'affirmer devant l'*épreuve d'un appel trop exigeant (Jr 1; cf Ex 3,10ss; 4, 1-17) ou d'une apparente absence de Dieu (1 R 19; Jr 15,10-21; 20,7-18), avant de parvenir à une définitive fermeté (Jr 26; 37—38).

Cette foi des prophètes rayonnait en tout cas dans un groupe plus ou moins large de disciples (cf Is 8,16; Jr 45) et d'auditeurs. Elle apparaissait ainsi de plus en plus comme un engagement et une attitude personnels qui rassemblaient déjà le *Reste annoncé par les prophètes.

Ceux-ci voient l'Israël futur à l'image de ces petites communautés. Réuni par sa foi en la *pierre mystérieuse de Sion (Is 28,16; cf 1 P 2, 6s), il sera un peuple de *pauvres que rapproche leur foi en Dieu (Mi 5,6s; So 3,12-18). Seul « le juste vivra, par sa fidélité (LXX : par sa foi) » (Ha 2,4). Les prophètes entrevoient donc, non plus une nation sauvée comme telle, mais déjà une *église, une communauté de pauvres dont le lien est la foi personnelle. Pour ce peuple de la foi, le *Serviteur de Yahweh sera une figure exemplaire. Aux prises avec une *épreuve qui va jusqu'à la *mort (Is 50,6; 53), il « durcit son visage » dans une foi absolue en Dieu (Is 50,7ss; cf Lc 9, 51) que l'avenir justifiera (53,10ss; cf Ps 22).

3. *La foi des nations.* — La mission du Serviteur s'étend aux *nations (Is 42,4; 49,6). Aussi bien, puisque l'Israël à venir sera rassemblé avant tout par la foi, il pourra ouvrir ses rangs aux nations. Elles aussi, dans la foi, découvriront le Dieu unique (43,10), le confesseront comme tel (45,14; 52,15; cf Rm 10,16; 56,1-8) et attendront le salut de sa seule puissance (51,5s).

IV. Vers le rassemblement des croyants

Dans les siècles qui suivirent l'exil, l'Israël historique tendit à se configurer à l'Israël futur entr'aperçu par les prophètes, sans toutefois arriver à cesser d'être une nation pour devenir une véritable « *assemblée de croyants » (1 M 3,13).

1. *La foi des sages, des pauvres et des martyrs.* — Comme les prophètes, les sages d'Israël savaient depuis longtemps qu'ils ne devaient compter que sur Yahweh pour être « sauvés » (Pr 20,22). Lorsque tout salut se dérobe sur le plan visible, la *sagesse requiert une totale confiance en Dieu (Jb 19, 25s), dans une foi qui « sait » que Dieu demeure tout-puissant (Jb 42,2). Les sages sont ici tout proches des *pauvres qui ont chanté leur confiance dans les psaumes.

Le psautier tout entier proclame la foi d'Israël en Yahweh, Dieu unique (Ps 18,32; 115), Créateur (8; 104) tout-puissant (29), Seigneur fidèle (89) et miséricordieux (136) pour son peuple (105), Roi universel de l'avenir (47; 96—99). Bien des psaumes expriment la confiance d'Israël en Yahweh (44; 74; 125). Mais les plus hauts témoignages de foi sont des *prières où la foi d'Israël s'épanouit dans une confiance individuelle d'une qualité rare. Foi du juste persécuté en Dieu qui le sauvera tôt ou tard (7; 11; 27; 31; 62) ; confiance du pécheur en la miséricorde de Dieu (40,13-18; 51; 130) ; assurance paisible en Dieu (4; 23; 121; 131) plus forte que la mort (16; 49; 73) : telle est la prière des pauvres, rassemblés par la certitude qu'au-delà de toute épreuve (22) Dieu leur réserve la bonne nouvelle (Is 61,1; cf Lc 4,18) et la possession de la terre (Ps 37,11; cf Mt 5,4).

Pour la première fois sans doute de son histoire (cf Dn 3), Israël est en butte, après l'exil, à une *persécution religieuse sanglante (1 M 1,62ss; 2, 29-38; cf He 11,37s). Les *martyrs ne meurent pas seulement malgré leur foi, mais à cause d'elle. Affrontant cette suprême absence de Dieu, la foi des martyrs ne faiblit pourtant pas (1 M 1,62) ; elle s'approfondit même jusqu'à espérer, de par la fidélité de Dieu, la *résurrection (2 M 7; Dn 12, 2s) et l'immortalité (Sg 2,19s; 3,1-9). Ainsi, s'affirmant toujours davantage, la foi personnelle rassemble déjà peu à peu le *Reste bénéficiaire des promesses (Rm 11,5).

2. *La foi des païens convertis.* — A la même époque, un courant missionnaire passe en Israël. Comme jadis Naaman (2 R 5), nombre de païens croient au Dieu d'Abraham (cf Ps 47,10). C'est alors qu'on écrit l'histoire des Ninivites que la prédication d'un seul prophète — à la honte d'Israël — amène à « croire en Dieu » (Jon 3,4s; cf Mt 12,41) ; celle de la conversion de Nabuchodonosor (Dn 3—4) ou d'Achior qui « croit et entre dans la maison d'Israël » (Jdt 14,10; cf 5,5-21) : Dieu laisse aux *nations le temps de « croire en lui » (Sg 12,2; cf Si 36,4).

3. *Les imperfections de la foi d'Israël.* — La persécution suscita certes des martyrs, mais aussi des combattants qui refusaient de mourir sans lutter (1 M 2,39ss) pour libérer Israël (2,11). C'est sur Dieu qu'ils comptaient pour assurer leur *victoire dans une lutte inégale (2,49-70; cf Jdt 9,11-14). Admirable en elle-même (cf He 11,34. 39), leur foi coexistait cependant avec une certaine confiance en la *force humaine.

Une autre imperfection menaçait la foi d'Israël. Martyrs et combattants étaient morts par fidélité à Dieu et à la *Loi (1 M 1,52-64). Israël en effet avait fini par comprendre que la foi comportait l'*obéissance aux exigences de l'Alliance. Dans cette ligne, elle était menacée par le danger auquel succomberont bien des *pharisiens : formalisme qui s'attachait plus aux exigences rituelles qu'aux appels religieux et moraux de l'*Écriture (Mt 23,

13-30), *orgueil comptant plus sur l'homme et ses *œuvres que sur Dieu seul pour être *justifié (Lc 18,9-14).

La confiance d'Israël en Dieu n'était donc pas pure, en partie parce qu'un voile subsistait entre sa foi et le dessein de Dieu annoncé par l'Écriture (2 Co 3,14). La véritable foi n'avait d'ailleurs été promise qu'à l'Israël futur. Les païens de leur côté pouvaient difficilement partager une foi qui débouchait d'abord sur une *espérance nationale ou sur des exigences rituelles très lourdes. Qu'auraient-ils d'ailleurs gagné à le faire (Mt 23,23) ? Accéder à la foi des pauvres enfin ne pouvait pas faire participer les païens à un salut qui n'était encore qu'une espérance. Israël — et les nations — ne pouvait donc qu'attendre celui qui mènerait la foi à sa perfection (He 12,2; cf 11,39s) et recevrait l'Esprit « objet de la promesse » (Ac 2,33).

NT

I. La foi dans la pensée et la vie de Jésus

1. *Les préparations.* — C'est la foi des *pauvres (cf Lc 1,46-55) qui accueille la première annonce du salut. Imparfaite chez Zacharie (1,18ss; cf Gn 15,8), exemplaire chez Marie (Lc 1,35ss.45; cf Gn 18,14), partagée peu à peu par d'autres (Lc 1—2 p), l'humilité des apparences ne lui voile pas l'initiative divine. Ceux qui croient en Jean-Baptiste sont aussi des pauvres conscients de leur péché et non des *pharisiens orgueilleux (Mt 21, 23-32). Cette foi les rassemble déjà à leur insu autour de Jésus, venu parmi eux (3,11-17 p), et les oriente vers la foi en lui (Ac 19,4; cf Jn 1,7).

2. *La foi en Jésus et en sa parole.* — Tous pouvaient « entendre et voir » (Mt 13,13 p) la *parole et les *miracles de Jésus qui proclamaient la venue du Royaume (11,3-6 p; 13,16-17 p). Mais « *écouter la parole » (11,15 p; 13,19-23 p) et la « faire » (7,24-27 p; cf Dt 5,27), *voir vraiment, en un mot : croire (Mc 1,15; Lc 8,12; cf Dt 9,23), ce fut le propre des *disciples (Lc 8,20 p). Parole et miracles posaient d'autre part la question : « Qui est celui-ci ? » (Mc 4,41; 6,1-6.14ss p). Cette question fut une *épreuve pour *Jean-Baptiste (Mt 11,2s) et un *scandale pour les Pharisiens (12, 22-28 p; 21,23 p). La foi demandée pour les miracles (Lc 7,50; 8,48) ne lui répondait que partiellement en reconnaissant la toute-puissance de Jésus (Mt 8,2; Mc 9,22s). Pierre donna la vraie réponse : « Tu es le Christ » (Mt 16,13-16 p). Cette foi en Jésus unit désormais les disciples avec lui et entre eux en leur faisant partager le secret de sa personne (16,18-20 p).

Autour de Jésus qui est un *pauvre (Mt 11,29) et s'est adressé aux pauvres (5,2-10 p; 11,5 p), une communauté de pauvres, de « petits » (10,42) s'est ainsi constituée, dont le lien, plus précieux que tout, est la foi en Lui et en sa parole (18,6-10 p). Cette foi vient de Dieu (11,25 p; 16,17) et sera partagée un jour par les *nations (8,5-13 p; 12,38-42 p). Les prophéties s'accomplissent.

3. *La perfection de la foi.* — Quand Jésus, le *Serviteur, prend la route de Jérusalem pour *obéir jusqu'à la *mort (Ph 2,7s), il « durcit sa face » (Lc 9,51; cf Is 50,7). En présence de la mort, il « mène à la *perfection la foi » (He 12,2) des pauvres (Lc 23,46 = Ps 31,6; Mt 27,46 p = Ps 22), montrant une confiance absolue en « Celui qui pouvait », par la résurrection, « le sauver de la mort » (He 5,7).

Malgré leur connaissance des *mystères du Royaume (Mt 13,11 p), les disciples s'engagèrent difficilement sur le chemin où, dans la foi, ils devaient *suivre le *Fils de l'homme (16,21-23 p). La confiance qui exclut tout *souci et toute *crainte (Lc 12,22-32 p) ne leur était pas habituelle (Mc 4, 35-41; Mt 16,5-12 p). Dès lors, l'*épreuve de la Passion (Mt 26,41) sera pour eux un *scandale (26,33). Ce qu'ils voient alors demande beaucoup à la foi (cf Mc 15,31s). La foi de Pierre lui-même, sans disparaître — car Jésus avait prié pour elle (Lc 22,32) — n'eut pas le courage de s'affirmer (22,54-62 p). La foi des disciples avait encore un pas décisif à franchir pour devenir la foi de l'Église.

II. La foi de l'Église

1. *La foi pascale.* — Ce pas fut franchi quand les disciples, après bien des hésitations lors des *apparitions de Jésus (Mt 28,17; Mc 16,11-14; Lc 24,11), crurent à sa *Résurrection. *Témoins de tout ce que Jésus a dit et fait (Ac 10,39), ils le proclament « Seigneur et Christ » en qui sont accomplies invisiblement les promesses (2,33-36). Leur foi est maintenant capable d'aller « jusqu'au sang » (cf He 12,4). Ils appellent leurs auditeurs à la partager pour bénéficier de la promesse en obtenant la rémission de leurs péchés (Ac 2,38s; 10,43). La foi de l'Église est née.

2. *La foi à la Parole.* — Croire, c'est tout d'abord accueillir cette *prédication des témoins, l'*Évangile (Ac 15,7; 1 Co 15,2), la *Parole (Ac 2,41; Rm 10,17; 1 P 2,8), en *confessant Jésus comme *Seigneur (1 Co 12,3; Rm 10,9; cf 1 Jn 2,22). Ce message initial, transmis comme une *tradition (1 Co 15,1-3), pourra s'enrichir et se préciser en un *enseignement (1 Tm 4,6; 2 Tm 4,1-5) : cette parole humaine sera toujours, pour la foi, la Parole même de Dieu (1 Th 2,13). La recevoir, c'est pour le païen abandonner les *idoles et se tourner vers le *Dieu vivant et vrai (1 Th 1,8ss), c'est pour tous reconnaître que le *Seigneur Jésus accomplit le dessein de Dieu (Ac 3,21-26, 13,27-37 ; cf 1 Jn 2, 24). C'est, en recevant le *baptême, *confesser le Père, le Fils et le Saint-Esprit (Mt 28,19).

Cette foi, comme Paul le verra, ouvre à l'intelligence « les trésors de *sagesse et de *connaissance » qui sont dans le Christ (Col 2,3) : la sagesse même de Dieu révélée par l'Esprit (1 Co 2), si différente de la sagesse humaine (1 Co 1, 17-31; cf Jc 2,1-5; 3,13-18; cf Is 29,14) et la connaissance du Christ et de son amour (Ph 3,8; Ep 3,19; cf 1 Jn 3,16).

3. *La foi et la vie du baptisé.* — Conduit par la foi jusqu'au *baptême et à l'*imposition des mains qui le font pleinement entrer dans l'Église, celui qui a cru à la Parole participe à l'enseignement, à l'esprit, à la « liturgie » de cette Église (Ac 2, 41-46). Car c'est en elle que Dieu réalise son *dessein en opérant le salut de ceux qui croient (2, 47; 1 Co 1,18) : la foi s'épanouit dans l'*obéissance à ce dessein (Ac 6,7; 2 Th 1,8). Elle se déploie dans l'activité (1 Th 1,3; Jc 1,21s) d'une vie morale fidèle à la *loi du Christ (Ga 6,2; Rm 8,2; Jc 1, 25; 2,12) ; elle agit par l'*amour fraternel (Ga 5, 6; Jc 2,14-26). Elle se maintient dans une *fidélité capable d'affronter la mort à l'exemple de Jésus (He 12; Ac 7,55-60), dans une *confiance absolue en Celui « en qui elle a cru » (2 Tm 1,12; 4,17s). Foi en la parole, obéissance dans la confiance, telle est la foi de l'Église, qui sépare ceux qui se perdent — l'*hérétique, par exemple (Tt 3,10) — de ceux qui sont sauvés (2 Th 1,3-10; 1 P 2,7s; Mc 16,16).

III. Saint Paul et le salut par la foi

Pour l'Église naissante comme pour Jésus, la foi était un don de Dieu (Ac 11,21ss; 16,14; cf 1 Co 12,3). Quand des païens se convertirent, c'était donc Dieu lui-même qui « purifiait leur cœur par la foi » (Ac 11,18; 14,27; 15,7ss). « Pour avoir cru », ils recevaient le même Esprit que les Juifs croyants (11,17). Ils furent donc accueillis dans l'Église.

1. *La foi et la Loi juive.* — Mais rapidement un problème fut soulevé : fallait-il les soumettre à la *circoncision et à la *Loi juive (Ac 15,5; Ga 2, 4) ? D'accord avec les responsables (Ac 15; Ga 2, 3-6), Paul estime absurde de forcer les païens à « judaïser », car c'est la foi au Christ qui a sauvé les Juifs eux-mêmes (Ac 15,11; Ga 2,15s). Quand on voulut imposer la circoncision à ses chrétiens de Galatie (5,2; 6,12), Paul perçut donc facilement que c'était annoncer un autre *Évangile (1,6-9). Cette nouvelle crise fut pour lui l'occasion d'une réflexion en profondeur sur le rôle de la *Loi et de la foi dans l'histoire du salut.

Depuis Adam (Rm 5,12-21), tous les hommes, païens ou juifs, sont coupables devant Dieu (1, 18—3,20). Faite pour la vie, la Loi elle-même n'a engendré que le *péché et la *mort (7,7-10; Ga 3,10-14.19-22). La venue (Ga 4,4s) et la mort du Christ mettent fin à cette situation en manifestant la *justice de Dieu (Rm 3,21-26; Ga 2,19ss) qui s'obtient par la foi (Ga 2,16; Rm 3,22; 5,2). Le rôle de la Loi est donc terminé (Ga 3,23—4, 11). C'est le régime de la *promesse — maintenant accomplie en Jésus — qui reprend (Ga 3,15-18) : comme Abraham, les chrétiens sont justifiés par la foi, sans la Loi (Rm 4; Ga 3,6-9; cf Gn 15,6; 17,11). Selon les prophètes d'ailleurs, le juste devait vivre par la foi (Ha 2,4 = Ga 3,11; Rm 1,17), et le *reste d'Israël (Rm 11,1-6) être sauvé par sa seule foi en la *pierre posée par Dieu (Is 28,16 = Rm 9,33; 10,11), ce qui lui permettait de s'ouvrir aux *nations (Rm 10,14-21; 1 P 2, 4-10).

2. *La foi et la grâce.* — « L'homme est justifié par la foi sans les *œuvres de la Loi » (Rm 3, 28; Ga 2,16). Cette affirmation de Paul proclame l'inutilité des pratiques de la Loi sous le régime de la foi ; mais, plus profondément encore, elle signifie que le salut n'est jamais un dû, mais une *grâce de Dieu accueillie par la foi (Rm 4,4-8). Paul n'ignore certes pas que la foi doit « œuvrer » (Ga 5,6; cf Jc 2,14-26) dans la docilité à l'Esprit reçu lors du Baptême (Ga 5,13-26; Rm 6; 8,1-13). Mais il souligne fortement que, le croyant ne peut ni « se glorifier » (*fierté)de « sa justice à lui » ni prendre appui sur ses œuvres, comme le fai-

sait Saul le pharisien (Ph 3,4-9; 2 Co 11,16—12,4). Même si « sa conscience ne lui reproche rien » devant Dieu (1 Co 4,4), il compte sur Dieu seul qui « opère en lui le vouloir et le faire » (Ph 2, 13). Il accomplit donc son salut « avec crainte et tremblement » (Ph 2,12), mais aussi avec une joyeuse espérance (Rm 5,1-11; 8,14-39) : sa foi l'assure « de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus » (Rm 8,38s; Ep 3,19). Grâce à Paul la foi pascale, vécue par la communauté primitive, a pris une claire conscience d'elle-même. Elle s'est affranchie des impuretés et des limites qui affectaient la foi d'Israël. Elle est pleinement la foi de l'Église.

IV. La foi au Verbe fait chair

Au terme du NT, la foi de l'Église, avec saint Jean, médite sur ses origines. Comme pour mieux affronter l'avenir, elle revient à Celui qui lui a donné sa perfection. La foi dont parle Jean est la même que celle des Synoptiques. Elle groupe la communauté des disciples autour de Jésus (Jn 10,26s; cf 17,8). Orientée par Jean-Baptiste (1,34s; 5, 33s), elle découvre la gloire de Jésus à Cana (2, 11). Elle « reçoit ses paroles » (12,46s) et « écoute sa voix » (10,26s; cf Dt 4,30). Elle s'affirme, par la bouche de Pierre, à Capharnaüm (6,68). La Passion est pour elle une épreuve (14,1.28s; cf 3,14s) et la Résurrection son objet décisif (20,8. 25-29).

Mais le quatrième évangile est, beaucoup plus encore que les Synoptiques, l'évangile de la foi. Tout d'abord la foi y est explicitement centrée sur Jésus et sa *Gloire divine. Il faut croire en Jésus (4,39; 6,35) et en son *Nom (1,12; 2,23). Croire en Dieu et en Jésus, c'est tout un (12,44; 14,1; cf 8,24 = Ex 3,14). Car Jésus et le Père sont un (10, 30; 17,21) ; cette *unité même est objet de foi (14,10s). La foi devrait accéder à la réalité invisible de la gloire de Jésus sans avoir besoin de *voir les nombreux *signes qui la manifestent (2, 11s; 4,48; 20,29). Mais si, en fait, elle a besoin de voir (2,23; 11,45) et de toucher (20,27), elle n'en est pas moins appelée à s'épanouir dans la *connaissance (6,69; 8,28) et la contemplation (1,14; 11,40) de l'invisible.

Jean insiste en outre sur le caractère actuel des conséquences invisibles de la foi. Pour celui qui croit, il n'y aura pas de *jugement (5,24). Il est déjà ressuscité (11,25s; cf 6,40), marche dans la lumière (12,46) et possède la vie éternelle (3,16; 6, 47). Par contre, « celui qui ne croit pas est déjà condamné » (3,18). La foi revêt ainsi la grandeur tragique d'une option urgente entre la mort et la vie, la *lumière et les ténèbres ; et d'une option d'autant plus difficile qu'elle dépend de la conduite morale de celui à qui elle est proposée (3, 19-21).

Cette insistance de Jean sur la foi, sur son objet propre, sur son importance s'explique par le but même de son évangile : amener ses lecteurs à partager sa foi en croyant « que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu » (20,31), à devenir enfants de Dieu par la foi au Verbe fait chair (1,9-14). L'option de la foi demeure possible à travers le *témoignage actuel de Jean (1 Jn 1,2s). Cette foi est la foi traditionnelle de l'Église : elle confesse Jésus comme *Fils dans la fidélité à l'enseignement reçu (1 Jn 2,23-27; 5,1) et doit s'épanouir dans une vie sans péché (3,9s) animée par l'amour fraternel (4,10ss; 5,1-5). Comme Paul (Rm 8,31-39; Ep 3, 19), Jean estime qu'elle amène à reconnaître l'amour de Dieu pour les hommes (1 Jn 4,16).

Face aux combats qui viennent, l'Apocalypse enfin exhorte les croyants à « la *patience et à la fidélité des saints » (Ap 13,10) jusqu'à la mort. A la source de cette fidélité, il y a toujours la foi pascale en Celui qui peut dire : « J'ai été mort et me voici vivant pour les siècles des siècles » (1,18), le Verbe de Dieu qui établit irrésistiblement son *règne (19,11-16; cf Ac 4,24-30).

Le *Jour où, la foi prenant fin, « nous verrons Dieu tel qu'il est » (1 Jn 3,2), c'est donc la foi de Pâques qui sera encore proclamée : « Telle est la victoire qui a triomphé du monde : notre foi » (5,4).

JDu

→ Abraham I 1.2, II 3.4 — amen — apparitions du Christ — baptême IV 3 — chercher II — cœur II 2 b — confession AT 1 ; NT 1 — confiance — connaître NT 3 — conscience 2 a — crainte de Dieu II — écouter o. 1 — épreuve/tentation AT I 1 — espérance — Évangile IV 3 — fécondité III 2 — fidélité AT 2 ; NT 2 — fierté NT 2.3 — hérésie — hospitalité 2 — incrédulité — Jésus (nom de) III — Jésus-Christ I 2.3 — joie NT II 1 — justice *B* I — justification I, III — libération/liberté III 1 — Loi *C* III 1.3 — Marie IV — Messie NT II — miracle I 3, II 3, III 1. 2 b. 3 b — naissance (nouvelle) 3 a — Noé 3 — nom NT 3 a — obéissance II, IV — œuvres NT II 1.2 — onction III 6 — Parole de Dieu AT III 2 ; NT I 2, II 2, III 2 — pauvres AT III — pénitence/conversion NT III 1 — Pierre (saint) 3 b — promesses — rétribution II 3 c — sagesse AT I 3 — salut AT II 1 ; NT I 1 a. 2 a, II 2 — schisme AT 2 — signe — soucis 2 — suivre 1. 2 c — témoignage NT III — vérité NT 2 a. 3 — voir AT II ; NT I 2.

FOLIE

La folie, dans la Bible, s'oppose à la *sagesse (vg Pr 10,1.14) et se définit, comme elle, par rapport à la conduite de la *vie et à la *connaissance de Dieu. Le fou, c'est le sot et l'imprudent, c'est aussi l'*impie (Pr 1,22-32; Si 22,9-18) qui ne reconnaît pas la Loi (AT) ni le Christ (NT).

1. *Les Sages* mettent le jeune homme sans expérience en garde contre les séductions qui l'induiraient à une conduite folle : celle des femmes perverses (Pr 7,5-27), celle de dame Folie, personnification de l'*impiété (Pr 9,13-18). Ils tracent le portrait des fous pour montrer à leurs disciples ce qu'ils deviendraient faute de discipline (Si 21, 14-20) ; n'en viendraient-ils pas à penser que le Seigneur ne fait pas justice, ou qu'il ne voit rien (Si 16,17-23), ou même qu'il n'est pas (Ps 14, 1) ? Par suite, ils tiendraient les justes pour des fous (Sg 5,4) et leur mort pour un malheur irréparable (Sg 3,2).

2. *Face au Royaume de Dieu*, présent dans la personne du Christ, la folie consiste, non seulement dans l'impiété qui rejette la Loi de Dieu, mais dans une sagesse qui se ferme à sa grâce. Une conversion radicale est nécessaire à tous pour accueillir les paroles du Christ et les mettre en pratique, faute de quoi on est insensé (Mt 7,26). Folie que de s'appuyer, tel le *cupide insouciant, sur sa *richesse (Lc 12,20) ; folie que de ne pas répondre aux exigences de Dieu, comme les vierges folles (Mt 25,1-13), ou d'essayer de les tourner, comme les *pharisiens (Mt 23,17). Aux yeux de celui qui admet un lien entre maladie, péché et démons, la folie qui devient amour pourrait être symbolisée par l'histoire du possédé de Gérasa, ce fou furieux qui, après avoir terrorisé la contrée, veut suivre Jésus son sauveur (Mc 5, 1-20 p). Pour Paul la vraie folie consiste à ne pas croire à la Sagesse de Dieu qui se révèle dans le Christ *crucifié et la folie de sa *prédication (1 Co 1,18-29). Mais le croyant doit accepter de passer, comme le Christ lui-même (Mc 3,21), pour un insensé aux yeux du monde (1 Co 3,18ss) ; Paul a passé ainsi pour un fou (1 Co 4,10; Ac 26, 24) ; et tout apôtre du Christ crucifié aura le même sort, car il annonce un *salut qui est l'œuvre de la folie de Dieu, folie d'amour qui est suprême sagesse (1 Co 1,25). *JA*

→ Croix I 1 — cupidité NT 2 — éducation I — impie AT 2 — rire 1 — sagesse — scandale I 4 — simple 1.

FONDATIONS/FONDEMENTS → Apôtres I 1 — édifier II, III 2 — Église III 2 — rocher 1.

FORCE

La Bible entière parle et rêve de force, en même temps qu'elle annonce la chute finale des *violents et la promotion des petits. Ce paradoxe se développe jusqu'à la prédication de la *croix, où ce qui paraît « faiblesse de Dieu » est proclamé plus fort que l'homme (1 Co 1,25). Ainsi le géant Goliath, « homme de guerre depuis sa jeunesse », qui se dresse avec son épée, sa lance et son javelot, est vaincu par David, jeune homme blond, muni d'une fronde et de cinq cailloux, mais s'avançant au *nom de Yahweh (1 S 17,45). Et Paul de caractériser la méthode divine : « Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les forts » (1 Co 1,27).

Ce n'est pas là apologie de la faiblesse, mais glorification de la « force de Dieu pour le salut du croyant » (Rm 1,16). Par ces mots, Paul ne veut pas, comme plus tard l'Islam, exalter une *puissance divine par-delà le néant des mortels ; il oppose la force que l'homme trouve en Dieu à l'impuissance où il demeure sans Dieu ; avec Dieu, on se battra victorieusement un contre mille (Jos 23,10; Lv 26,8) ; sans Dieu, on sera réduit à fuir au bruit d'une feuille morte (Lv 26,36). « Avec Dieu nous ferons des prouesses », chante le psalmiste (Ps 60,14). « Je puis tout en Celui qui me rend fort », s'écrie Paul (Ph 4,13).

I. La force des élus de Dieu

1. *La force qui en impose.* — L'Israélite rêve de force, parce qu'il rêve de s'imposer durablement au monde qui l'entoure : « Deviens fort en Éphrata, souhaite-t-on à Booz ; fais-toi un *nom en Bethléem » (Rt 4,11). La force qui permet de s'imposer, c'est d'abord la force des *bras (Ps 76,6) et des *reins (Ps 93,1), celle des *genoux qui ne fléchissent pas, du *cœur qui tient ferme dans la lutte (Ps 57,8) ; c'est aussi la force que représente la puissance vitale d'un être, sa santé et sa *fécon-

dité (Gn 49,3) ; ou encore sa puissance économique, celle qu'Israël épuise en payant tribut ou en s'achetant des alliés (Os 7,9; Is 30,6). Enfin si la force que les méchants tirent de leurs *richesses est scandaleuse (Jb; Ps 49,73), la vertu au contraire, vg celle de la « femme forte » (Pr 31,10-31), est digne de louange.

Puisqu'il s'agit de s'imposer à l'extérieur, être fort signifie en fait « être plus fort que ». Le fort oppose à l'ennemi la résistance de la *pierre, du diamant (Ez 3,9), de l'airain (Jb 6,12), la résistance du *rocher que laisse inébranlé l'assaut furieux des mers (Ps 46,3s), la résistance de la citadelle imprenable (Is 26,5), du repaire juché sur d'inaccessibles hauteurs (Ab 3). Le fort tient debout, tandis que le faible chancelle et tombe, étendu comme mort : « Yahweh est mon roc, mon rempart... Ma citadelle, mon refuge... Un Dieu qui me ceint de force... et me tient debout sur les hauteurs » (Ps 18; 62,3).

Cette force d'affrontement ne saurait demeurer purement défensive. Dans la lutte pour la vie on est vainqueur ou vaincu : pas de solution intermédiaire. L'*oint de Yahweh que la force divine fait tenir debout en face du monde coalisé, finira par voir rouler tous ses ennemis sous ses pieds (Ps 18,48), sans qu'aucun d'eux puisse lui échapper (Ps 21,9). A en juger par l'insistance des psaumes royaux, la vérité s'impose : point de *paix sans une *victoire totale et définitive.

2. *La force au service de Dieu.* — Si Israël rêve ainsi d'être fort, c'est en vue de réaliser le plan de Dieu. Sinon, Josué eût-il pu conquérir la terre de Canaan (Jos 1,6), le peuple élu accéder au salut (Is 35,3s) ?

Il ne faut pas moins de force, et même de violence, pour entrer dans le Royaume de Dieu (Lc 16,16). « Animés d'une puissante énergie par la vigueur de sa gloire, vous acquerrez une parfaite constance et endurance » (Col 1,11). La force nécessaire au chrétien apparaît, elle aussi, comme un potentiel de vie et un affrontement victorieux. Participation de la force même du Christ ressuscité, qui siège à la *droite du Père (Ep 1,19s), elle en fait un vainqueur du monde (1 Jn 5,5), lui donnant barre sur toute puissance du mal (Mc 16,17s), en lui-même d'abord (1 Jn 2,14; 5,18) (ce sur quoi n'insistait guère l'AT) et autour de lui. L'*Esprit du Seigneur est puissance de *résurrection pour nous aussi (Ph 3,10s), il fortifie en nous l'homme intérieur (Ep 3,16), jusqu'à nous permettre d'entrer par notre *plénitude dans la plénitude même de Dieu (3,19).

II. La force dans la faiblesse

L'homme ne possède pas en lui-même la force qui lui donnerait le *salut : « Le roi n'est pas sauvé par une grande force... Mensonge qu'un cheval pour sauver » (Ps 33,16s). Cet aveu d'impuissance est certes un lieu commun de toute *prière. Désarmés en face d'un monde plus fort qu'eux, les mortels cherchent à mettre de leur côté la *puissance des dieux. Mais la Bible se garde bien de fournir ainsi à l'homme des recettes efficaces pour compenser son impuissance naturelle. C'est Dieu qui nous engage à son service ; s'il rend l'homme fort, c'est pour qu'il accomplisse sa volonté et réalise son dessein (Ps 41,10; 2 Co 13,8).

Or, qu'il s'agisse de la force ou des autres dons de Yahweh, Israël finit par en oublier l'origine, pour se les approprier et se rendre indépendant de Celui dont il a tout reçu : « Garde-toi de dire : c'est ma force, c'est la vigueur de mon bras, qui m'ont procuré ce pouvoir » (Dt 8,17). Maintenir l'équivoque, ce serait ouvrir la voie au reniement. Aussi, pour bien faire comprendre qu'on n'est fort que par lui et en lui, Yahweh se choisit des hommes d'apparence modeste mais dont le *cœur est sûr (1 S 16,7), de préférence à des gens qui, comme Saül, dépassent tous les autres de la tête (1 S 10,23). Il veut agir avec des moyens humains de plus en plus humbles : « Le peuple qui est avec toi est trop nombreux pour que je leur livre Madian entre les mains. Israël pourrait en tirer gloire à mes dépens et dire : c'est ma propre main qui m'a délivré » (Jg 7,2; Is 30,15ss). Le Seigneur révèle ainsi à Paul : « Ma grâce te suffit : car ma force se déploie dans la faiblesse » (2 Co 12,9).

Sa *gloire, en effet, ne saurait éclater autrement. Quand l'homme ne peut plus rien, Dieu intervient (Is 41,12ss), de telle manière qu'il soit bien clair que Lui seul a agi. Il ne tient aucun compte de l'ordre de grandeur des réalités naturelles : déversant son mépris sur les princes (Ps 107,40), il fait donc à ses côtés asseoir le *pauvre, qu'il a relevé de la poussière (Ps 113,7). Sa gloire, il la trouve dans l'exaltation de son Serviteur qui, rejeté par la société, refuse de se défendre par ses propres forces et n'attend le salut que de Dieu ; il la manifeste en plénitude dans la *Résurrection de Jésus crucifié, mystère dont la *prédication constitue le message même de la puissance de Dieu (1 Co 1,18).

L'*humilité chrétienne est celle de Marie dans le Magnificat. Elle ne se réduit pas au sentiment

de la faiblesse de créature, ou de pécheur, elle est en même temps prise de conscience d'une force qui procède entièrement de Dieu : « Ce trésor nous le portons en des vases d'argile, pour qu'on voit bien que cette extraordinaire puissance appartient à Dieu et ne vient pas de nous » (2 Co 4,7).

EB

→ démons NT 1 — droite 1 — Égypte 1 — Esprit de Dieu — femme AT 3 — pain I 2 — puissance — reins 1 — rocher 1 — violence.

FORMALISME → hypocrite — pharisiens — pur NT I 1.

FOULE → pasteur & troupeau — peuple.

FRACTION DU PAIN → communion NT 1 — eucharistie II 3 — pain I 1 — Pâque III 1 — repas III.

FRÈRE

Le mot « frère », au sens le plus fort, désigne les hommes qui sont issus du même sein maternel (Gn 4,2). Mais en hébreu comme en beaucoup d'autres langues, il s'applique par extension aux membres d'une même famille (Gn 13,8; Lv 10, 4; cf Mc 6,3), d'une même tribu (2 S 19,13), d'un même peuple (Dt 25,3; Jg 1,3), par opposition aux *étrangers (Dt 1,16; 15,2s) ; il désigne enfin les peuples descendant d'un même ancêtre, comme Édom et Israël (Dt 2,4; Am 1,11). A côté de cette fraternité fondée sur la chair, la Bible en connaît une autre, dont le lien est l'ordre spirituel : fraternité par la foi (Ac 2,29), la sympathie (2 S 1, 26), la fonction semblable (2 Ch 31,15; 2 R 9,2), l'alliance contractée (Am 1,9; 1 R 20,32; 1 M 12,10)...

Cet usage métaphorique du mot montre que la fraternité humaine, comme réalité vécue, ne se limite pas à la simple parenté du sang, bien que celle-ci en constitue le fondement naturel. La révélation ne part pas d'une réflexion sur le fait que tous les hommes sont naturellement des frères. Non qu'elle repousse l'idéal de fraternité universelle ; mais elle le sait irréalisable et elle tient sa poursuite pour décevante, tant qu'il n'est pas cherché dans le Christ. Car par ailleurs, tel est bien l'idéal que vise déjà l'AT, à travers des communautés fraternelles élémentaires, fondées sur la race, le sang ou la religion ; et c'est lui que finalement le NT commence à réaliser dans la communauté de l'Église.

AT

VERS LA FRATERNITÉ UNIVERSELLE

1. *Aux origines.* — En créant le genre humain « d'un seul principe » (Ac 17,26; cf Gn 1—2), Dieu a déposé au cœur des hommes le rêve d'une fraternité en Adam* ; mais ce rêve ne deviendra réalité qu'après un long cheminement. Car, pour commencer, l'histoire des fils d'Adam est celle d'une fraternité brisée : jaloux d'*Abel, Caïn le tue ; il ne veut même pas savoir où est son frère (Gn 4,9). Depuis Adam, l'humanité était pécheresse. Avec Caïn se démasque en elle un visage de *haine, qu'elle chercherait vainement à voiler derrière le mythe d'une bonté humaine originelle. L'homme doit reconnaître que le péché est tapi à la porte de son cœur (Gn 4,7) : il lui faudra en triompher s'il ne veut pas être dominé par lui.

2. *La fraternité dans l'Alliance.* — Avant que le Christ assure ce triomphe, le peuple élu va faire un long apprentissage de la fraternité. Non point d'emblée la fraternité avec tous les hommes ; mais la fraternité entre fils d'*Abraham, par la foi au même Dieu et par la même *alliance. Tel est l'idéal que définit la Loi de sainteté : « Tu ne haïras pas ton frère..., tu aimeras ton *prochain » (Lv 19,17s). Point de disputes, de rancunes, de vengeances ! Une assistance positive, comme celle qu'exige la loi du lévirat à propos du devoir essentiel de *fécondité : quand un homme meurt sans enfant, le parent le plus proche doit « susciter une postérité à son frère » (Dt 25,5-10; Gn 38,8.26). Les traditions patriarcales rapportent de beaux exemples de cette fraternité : Abraham et Lot échappent aux discordes (Gn 13,8), Jacob se réconcilie avec Ésaü (33,4), Joseph pardonne à ses frères (45,1-8).

Mais la mise en pratique d'un tel idéal se heurte sans cesse à la dureté des cœurs humains. La société israélite, telle que la voient les prophètes, en demeure fort éloignée. Nul amour fraternel (Os 4,2) ; « personne n'épargne son frère » (Is 9,18ss) ; l'injustice est universelle, plus aucune confiance possible (Mi 7,2-6) ; on ne peut « se fier à aucun frère, car tout frère veut supplanter l'autre » (Jr 9,3), et Jérémie est lui-même persécuté par ses propres frères (Jr 11,18; 12,6; cf Ps 69,9; Jb 6,15). A ce monde dur, les prophètes rappellent les exigences de la *justice, de la bonté, de la compassion (Za 7,9s). Le fait d'avoir leur créateur pour *Père commun (Ml 2,10) ne confère-t-il

pas à tous les membres de l'Alliance une fraternité plus réelle encore que leur commune descendance d'Abraham (cf Is 63,16) ? Pareillement les sages vantent la fraternité véritable. Rien de plus douloureux que l'abandon des frères (Pr 19,7; Jb 19,13) ; mais un vrai frère aime toujours, fût-ce dans l'adversité (Pr 17,17) ; on ne peut l'échanger contre de l'or (Si 7,18), car « un frère aidé par son frère est une place forte » (Pr 18,19 LXX). Dieu hait les querelles (Pr 6,19), aime la concorde (Si 25,1). « Ah ! qu'il est doux pour des frères d'habiter ensemble ! » (Ps 133,1).

3. *Vers la réconciliation des frères ennemis.* — Le don de la Loi divine ne suffit pourtant pas pour refaire un monde fraternel. C'est à tous les niveaux que la fraternité humaine y fait défaut. Au-delà des querelles individuelles, Israël voit se dissoudre le lien de ses tribus (cf 1 R 12,24), et le *schisme a pour conséquence des guerres fratricides (vg Is 7,1-9). A l'extérieur, il se heurte aux peuples-frères les plus proches, tel Édom, qu'il a le devoir d'aimer (Dt 23,8), mais qui de son côté ne l'épargne guère (Am 1,11; cf Nb 20,14-21). Que dire des nations plus éloignées, qu'oppose entre elles une *haine rigoureuse ? En présence de ce péché collectif, les prophètes se tournent vers Dieu. Lui seul pourra restaurer la fraternité humaine quand il réalisera le *salut eschatologique. Alors il réunira Juda et Israël en un seul peuple (Os 2,2s.25), car Juda et Éphraïm ne se jalouseront plus (Is 11,13s) ; il rassemblera Jacob tout entier (Mi 2,12), il sera le Dieu de tous les clans (Jr 31,1) ; les « deux peuples » marcheront d'accord (Jr 3,18) grâce au *Roi de justice (23, 5s) et il n'y aura plus qu'un seul royaume (Ez 37,22). Cette fraternité s'étendra finalement à toutes les *nations : réconciliées entre elles, elles retrouveront la *paix et l'*unité (Is 2,1-4; 66, 18ss).

NT

TOUS FRÈRES EN JÉSUS-CHRIST

Le rêve prophétique de fraternité universelle devient réalité dans le Christ, nouvel *Adam. Sa réalisation terrestre dans l'Église, pour imparfaite qu'elle soit encore, est le signe tangible de son accomplissement final.

1. *Le premier-né d'une multitude de frères.* — Par sa mort sur la *croix, Jésus est devenu « le premier-né d'une multitude de frères » (Rm 8,29) ; il a *réconcilié avec Dieu et entre elles les deux fractions de l'humanité : le peuple *juif et les *nations (Ep 2,11-18). Ensemble elles ont maintenant accès au *Royaume, et le frère aîné — le peuple juif — ne doit plus jalouser le prodigue enfin revenu à la maison du Père (Lc 15,25-32). Après sa résurrection, le Christ peut appeler ses disciples des frères (Jn 20,17; Mt 28,10). Telle est maintenant la réalité : tous ceux qui le reçoivent deviennent des enfants de Dieu (Jn 1,12), des frères, non pas en raison de la filiation d'Abraham selon la chair, mais par la *foi au Christ et l'accomplissement de la *volonté du Père (Mt 12,46-50 p; cf 21, 28-32). Les hommes deviennent ainsi frères du Christ non pas en un sens figuré, mais par une *naissance nouvelle (Jn 3,3). Ils sont nés de Dieu (1,13), ayant la même origine que le Christ qui les a sanctifiés et qui « ne rougit pas de les nommer frères » (He 2,11). Le Christ en effet est devenu en tout semblable à nous, pour nous faire devenir fils avec lui (2,10-17). Fils de Dieu au sens plein, capables de lui dire « Abba », nous sommes aussi co-héritiers du Christ, parce que devenus ses frères (Rm 8,14-17), bien plus liés à lui que nous ne pourrions l'être à des frères selon la chair.

2. *La communauté des frères dans le Christ.* — De son vivant, Jésus a lui-même jeté les bases et énoncé la loi de la nouvelle communauté fraternelle : il a repris et perfectionné les commandements qui concernaient les relations entre frères (Mt 5,21-26), faisant une place notable au devoir de correction fraternelle (Mt 18,15ss). Si ce dernier texte laisse entrevoir une communauté limitée dont le frère infidèle peut être exclu, on voit ailleurs qu'elle est ouverte à tous (Mt 5,47) : chacun doit exercer son amour envers le plus petit de ses frères malheureux, car en eux, c'est toujours le Christ qu'il rencontre (Mt 25,40). Après la Résurrection, quand Pierre a « affermi ses frères » (Lc 22,31s), les disciples constituent donc entre eux une « fraternité » (1 P 5,9). Certes, au début, ils continuent de donner le nom de « frères » aux Juifs, leurs compagnons de race (Ac 2,29; 3,17...). Mais Paul ne voit déjà plus en ceux-ci que ses frères « selon la chair » (Rm 9,3). Car une nouvelle race a pris naissance à partir des Juifs et des nations (Ac 14,1s), réconciliés dans la foi au Christ. Plus rien ne divise entre eux ses membres, pas même la différence de condition sociale entre maîtres et esclaves (Phm 16) ; ils sont tous *un dans le Christ, tous frères, fidèles bien-aimés de Dieu (vg Col 1,2). Tels sont les vrais fils d'Abraham (Ga 3,7-29) : constituant le

*Corps du Christ (1 Co 12,12-27), ils ont trouvé dans le nouvel *Adam le fondement et la source de leur fraternité.

3. *L'amour fraternel.* — C'est au sein de la communauté croyante que s'exerce d'abord l'*amour fraternel. Cette « philadelphie sincère » n'est pas une simple philanthropie naturelle : elle ne peut venir que de la « nouvelle *naissance » (1 P 1, 22s). Elle n'a rien de platonique, car, si elle cherche a atteindre tous les hommes, c'est à l'intérieur de la petite communauté qu'elle s'exerce : fuite des dissensions (Ga 5,15), soutien mutuel (Rm 15,1), *aumône (2 Co 8—9; 1 Jn 3,17), délicatesse (1 Co 8,12). C'est elle qui réconforte Paul lorsqu'il arrive à Rome (Ac 28,15). Dans son épître, Jean semble maintenir au mot « frère » son sens restreint, celui de membre de la communauté croyante. L'amour fraternel est l'inverse de l'attitude de Caïn (1 Jn 3,12-16) ; il est le signe indispensable de l'amour envers Dieu (1 Jn 2,9-12).

4. *Vers la fraternité parfaite.* — La communauté des croyants n'est cependant jamais réalisée en perfection dès ici-bas : des indignes peuvent s'y trouver (1 Co 5,11), de faux frères s'y introduire (Ga 2,4s; 2 Co 11,26). Mais elle sait qu'un jour, le Diable, l'accusateur de tous les frères devant Dieu, sera jeté bas (Ap 12,10). En attendant cette victoire finale qui lui permettra de se réaliser en plénitude, elle témoigne déjà que la fraternité humaine est en marche vers l'*Homme nouveau rêvé depuis les origines. *AN & XLD*

→ Abel 1 — ami — amour II — aumône — communion AT 5 ; NT I — éducation III 2 — ennemi — esclave I — étranger I — honte II 2 — hospitalité — Marie II 5 — miséricorde O ; AT II ; NT II — pères & Père — prochain — tendresse 3 — unité I — vengeance 2 a.

FRUIT

Qu'il signifie au sens propre la *fécondité (vg le fruit du sein : Lc 1,42) ou au sens figuré le résultat obtenu (vg le fruit des actions : Jr 17, 10), le mot fruit désigne ce qui est produit par un être vivant — plus précisément par une créature, car si Dieu plante et sème, tel un homme, on ne dit pas qu'il porte des fruits : il récolte les fruits qui doivent manifester sa gloire.

I. Le devoir de fructifier

L'acte créateur qui a mis en tout être une *semence de vie est une triomphante *bénédiction. La terre doit produire des arbres fruitiers faisant du fruit selon leur espèce (Gn 1,11s) ; les animaux et l'homme reçoivent le commandement : « Fructifiez et multipliez-vous ! » (Gn 1,22.28). Semée en terre, la *vie est fécondité surabondante. Or un des signes de la vie, c'est que celui qui plante récolte les fruits (Is 37,30; 1 Co 9,7; 2 Tm 2,6). Dieu réclame donc des fruits de sa *vigne : toute inertie est condamnable (Jude 12), les sarments improductifs sont jetés au feu, et ils brûlent (Jn 15,6; cf Mt 3,10) ; la vigne sera confiée à d'autres vignerons (Mt 21,41ss). Le figuier stérile n'a plus le droit d'occuper le sol (Lc 13,6-9). Enfin, selon une vieille institution orientale concernant les affaires commerciales, le propriétaire a le droit de punir celui qui n'a pas tenu le contrat : « Faites fructifier (mes talents) jusqu'à ce que je revienne » (Lc 19,13).

II. Coopération de l'homme avec Dieu

1. *Dieu, maître de la vie.* — Mais Dieu n'exige pas de ses créatures des fruits sans leur en fournir le moyen. En coopérant à la fructification par son labeur, l'homme doit reconnaître qu'elle est d'abord l'*œuvre de Dieu. Adam est chargé de cultiver et de recueillir les fruits des arbres du jardin d'Éden où Dieu l'a placé. Mais il lui est interdit de porter la main sur le fruit de l'*arbre de vie (Gn 3,22), comme s'il lui était signifié, entre autres, que Dieu seul est à la source de la vie. Au long de son histoire, Éphraïm (dont le nom signifie « qui fit fructifier » Joseph : Gn 41, 52) devra comprendre que, s'il porte du fruit, c'est grâce à Yahweh, cyprès verdoyant, véritable arbre de vie (Os 14,9). Israël doit donc offrir les *prémices de ses fruits en signe de reconnaissance (Dt 26,2) ; il doit surtout recourir à la *Sagesse divine dont les fleurs annoncent des fruits merveilleux (Si 24,17).

2. *L'eau vivifiante.* — Dans ce même jardin d'Éden, pour que vînt la végétation, il fallait aussi que Dieu ait fait pleuvoir et qu'il ait façonné

un homme pour cultiver le sol (Gn 2,5). Selon la symbolique biblique, la terre ne peut, sous l'action de l'homme, produire son fruit que si l'eau fait germer la semence. Sans *eau, la terre reste *stérile ; c'est le *désert, comme à Sodome où « les arbustes donnent des fruits qui ne mûrissent pas » (Sg 10,7). Sans Yahweh, le seul Rocher fidèle, l'homme ne peut porter de fruit, « ses raisins sont vénéneux » (Dt 32,32) ; il doit donc prier, comme Élie, pour que, grâce à la pluie, « la terre donne son fruit » (Jc 5,17s). Alors celle-ci accueille la bénédiction de Dieu et produit des plantes utiles (He 6,7s), et le juste, tel « un arbre planté au bord de l'eau » (Jr 17,8; Ps 1,3), « porte encore du fruit dans sa vieillesse » (Ps 92,14s).

3. *Le rôle de l'homme.* — Si l'eau dépend avant tout de Dieu, le choix et l'entretien du terrain sont confiés à l'homme. Semé dans les épines, le grain n'arrive pas à maturité (Lc 8,14) ; et il porte plus ou moins de fruits selon la qualité du terrain où il est tombé (Mt 13,8). Mais, de toute manière, la *croissance ne dépend pas d'abord des efforts de l'homme : « d'elle-même » (gr. *automatè*) la terre produit son fruit (Mc 4,26-29). Sans doute il a fallu peiner pour cultiver la sagesse, mais on peut compter sur ses fruits excellents (Si 6,19). A la fois, leçon de travail dans le labour, et leçon de *patience dans l'attente du fruit.

III. Bons et mauvais fruits

N'ayant pas voulu recevoir de Dieu seul le fruit de vie qui lui était destiné, Adam se voit obligé de cultiver un sol maudit qui, au lieu des arbres du jardin « agréables à voir et bons à manger » (Gn 2,9), fera pousser épines et chardons (Gn 3,18). Ayant goûté au fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, Adam prétend déterminer lui-même ce qui est bien et ce qui est mal ; ses actes deviennent ambigus, même à ses propres yeux. Mais Dieu qui sonde les reins et les cœurs, juge sa vigne Israël aux fruits qu'elle porte ; il en attendait du raisin, il n'y trouve que du verjus (Is 5,1-7). Le fruit manifeste la qualité du verger, ainsi la parole révèle les pensées du cœur (Si 27,6). Jean-Baptiste dénonce aussi l'illusion de ceux qui se targuent d'être fils d'Abraham et qui ne portent pas de bons fruits (Mt 3,8ss). Jésus proclame : « C'est au fruit qu'on reconnaît l'arbre » et révèle derrière l'écorce pharisaïque une sève maligne (Mt 12,33ss) ; il apprend à ses disciples à distinguer les faux prophètes : « C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez. Cueille-t-on des raisins sur des épines ? ou des figues sur des chardons ? » (Mt 7,16). Plus généralement donc, une ambiguïté est au cœur de l'homme qui peut « fructifier pour la mort » alors qu'il doit « fructifier pour la vie » (Rm 7,4s).

IV. La sève du Christ et le fruit de l'Esprit

Mais le Christ a levé cette ambiguïté. Il s'est soumis à la loi de la fructification qu'il énonçait à la face du monde : « Si le grain de blé jeté en terre ne meurt pas, il reste seul ; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (Jn 12,24) ; il a accueilli l'*heure du sacrifice et a été glorifié par le Père. La loi de nature est devenue, par la médiation du Christ, la loi de l'existence chrétienne. « C'est moi le vrai cep, et mon Père est le vigneron. Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il le coupe » (Jn 15,1s), car pour fructifier, il faut *demeurer sur le cep (15,4), c'est-à-dire être *fidèle au Christ. L'union à Jésus doit être féconde, généreuse : « Tout sarment qui porte du fruit, le Père l'émonde afin qu'il porte plus de fruit » (15,2) : telle est la manière divine, la surabondance, qui suppose la purification continuelle du disciple, et sa *patience (Lc 8,15). Alors parviendra « à pleine maturité le fruit de justice que nous portons par Jésus-Christ pour la gloire et louange de Dieu » (Ph 1,11; cf Jn 15,8).

La prophétie eschatologique est alors accomplie. La vigne d'Israël, jadis magnifique (Ez 17, 8), puis desséchée (19,10-14; cf Os 10,1; Jr 2,21) donne de nouveau son fruit, et la terre son produit (Za 8,12) ; on peut s'enivrer de la Sagesse (Si 1,16), et même devenir source de vie : « Du fruit de la justice naît un arbre de vie » (Pr 11, 30). Le NT permet de préciser en quoi consiste exactement le fruit de l'Esprit, porté par la sève du Christ ; il n'est pas multiple, mais il se multiplie, c'est la charité, s'épanouissant en toutes sortes de vertus (Ga 5,22s). Et l'amour n'est pas seulement un « fruit doux au palais » de l'Épouse (Ct 2,3) ; le Bien-aimé lui-même peut « entrer dans son jardin et en *goûter les fruits délicieux » (Ct 4,16). A la fin des temps, le prophète avait entrevu que la régularité des saisons (Gn 8,22; Ac 14,17) serait renouvelée : chaque mois, ils donneraient leurs fruits, les arbres situés au bord du torrent qui jaillit du côté du Temple (Ez 47,12) ; reliant

cette vision à celle du *paradis, l'Apocalypse ne contemple plus qu'un seul *arbre de vie, celui qu'est devenu l'arbre de la *croix, capable de guérir les païens eux-mêmes (Ap 22,2).

CS & XLD

→ arbre — croissance — fécondité — moisson — œuvres I — prémices I — semer — stérilité — travail III, IV 2 — vendange — vertus & vices 2 — vigne.

FUITE → désert — Exode — Égypte 1.

G

GALILÉE → apparitions du Christ 3 — cité NT 1 — Jérusalem NT I 1.2.

GÉHENNE → enfers & enfer AT II — feu AT III ; NT I 1.

GÉNÉALOGIE → fécondité — génération.

GÉNÉRATION

A partir du sens d'engendrement, de procréation, le mot génération tend à exprimer la solidarité qui unit des hommes entre eux. Comme en français, le mot biblique peut désigner ceux qui vivent à une même époque (les contemporains) ; mais l'hébreu ajoute à cette signification sociologique une nuance d'histoire : c'est la solidarité de ceux qui descendent d'une même famille ou d'une même race (descendance, lignage). Par ce mot et par l'usage des « généalogies », la Bible veut souligner la solidarité des hommes dans la bénédiction ou dans le péché, et cela d'Adam au Christ et jusqu'à la fin des temps.

1. *Communauté de race.* — Tout homme naît dans une génération ; c'est ce que marquent les *toledoth* (de la racine *yalad*, engendrer), ou listes généalogiques (Gn 5,1; 11,10; 1 Ch 1—9). Il hérite des *bénédictions et des *promesses divines accordées aux ancêtres. Quand il s'agit de Jésus-Christ, fils d'Abraham et fils d'Adam, promesses et bénédictions trouvent en lui leur accomplissement (Mt 1,1-17 p). Ces générations portent la réalisation d'une histoire de salut qui ne se limite pas à une banale agitation des hommes. Elles en comprennent le sens et chantent Dieu et ses œuvres (Ps 145,4) ou proclament bienheureuse la mère de Jésus (Lc 1,48).

2. *Solidarité libre.* — L'homme hérite de la bénédiction mais aussi du péché des générations précédentes (Mt 23,35s) ; il existe une « génération perverse et dévoyée » (Dt 32,5) que Jésus reconnaît en celle de ses contemporains (Mt 12,39; 17, 17), et spécialement dans les *Pharisiens qu'il qualifie d'engeance de vipères (Mt 12,34; 23,33) ; elle a le diable pour père (Jn 8,44-47), son *endurcissement provoque le dégoût et la *colère de Dieu (He 3,7-19; Ps 95,8-11). Mais l'appartenance à cette génération perverse n'est plus fatale depuis que le Christ a envoyé l'Esprit pour la rémission des péchés : on peut « s'en sauver » (Ac 2,40) et appartenir à la génération d'*Abraham le royant (Rm 4,11s), être la « génération élue » (1 P 2,9 ; cf Is 43,20) de ceux qui croient au Fils de Dieu et sont nés de Dieu (Jn 1,12s; 1 Jn 5,1). Il y a donc deux générations ou deux « *mondes », qui ne sont pas sans rapport, et c'est le devoir des chrétiens de se « rendre irréprochables et purs, enfants de Dieu au sein d'une génération dévoyée et pervertie, d'un monde où ils brillent comme des foyers de lumière, en lui présentant la Parole de vie » (Ph 2,15; cf Lc 16,8). *AB*

→ fécondité — pères & Père I 2, II, V 2 — semer II 1.

GÉNÉROSITÉ → amour — aumône — bénédiction I, II 1 — don — grâce — richesse.

GENOU

1. *Fléchir le genou* devant quelqu'un, c'est exprimer symboliquement qu'on n'est pas de plain-pied avec lui, confesser son infériorité, marquer sa soumission. Ainsi, au passage d'Aman, tous doivent ployer le genou et se prosterner (Est 3,2). Ce geste peut se nuancer d'une teinte religieuse,

vg devant Élie, homme de Dieu (2 R 1,13). Les premiers chrétiens ont dû reconnaître un vrai geste d'adoration (Mt 8,2) dans l'attitude du lépreux qui « fléchit le genou » (Mc 1,40) ou « tombe sur sa face » (Lc 5,12), et une parodie sacrilège dans les moqueries des soldats (Mt 27, 29 p). Ce geste signifie explicitement une *adoration aux yeux de « ceux qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal » (1 R 19,18 = Rm 11,4), ou quand Yahweh veut qu'on le réserve à lui seul (Is 45,23; cf Mt 4,9). Enfin le chrétien sait qu'au *nom de Jésus tout genou doit fléchir (Ph 2,10), afin de reconnaître que Jésus est *Seigneur.

2. *L'agenouillement dans la prière* — forme plus simple de la prostration complète — caractérise une attitude d'âme différente de celle qu'on a dans la position assise ou debout. La *prière qu'on fait alors n'a rien du discours, de l'exhortation ou de la bénédiction : c'est une imploration parfois muette, une supplication profonde. Quatre cas d'une telle prière, officielle ou privée, sont rapportés dans l'AT. A la fin de la Dédicace du Temple, Salomon se tourne vers l'assemblée qui est debout, la bénit et lui adresse un petit discours (1 R 8,14-21) ; puis il se retourne vers l'autel et, pendant sa longue prière (8,22-53), demeure « agenouillé, les mains étendues vers le ciel » (8,54) ; enfin il se relève, se tient debout et bénit le peuple en l'exhortant (8,55-61). Élie, après sa victoire sur les prêtres de Baal, a pressenti la fin de la sécheresse par laquelle était châtiée l'apostasie d'Israël. « Il monta au sommet du Carmel, se courba vers la terre et mit son visage entre ses genoux » (1 R 18,42) ; et la pluie tomba. Plusieurs siècles après, à la nouvelle des mariages contractés par les Juifs avec des étrangères, Esdras demeure « assis, accablé jusqu'à l'oblation du soir » ; alors « je sortis de ma prostration, tombai à genoux, étendant les mains vers le ciel, et je dis... » (Esd 9,4s) une prière à laquelle se joint le peuple en larmes (10,1). Enfin, Daniel, seul dans sa chambre haute, « trois fois par jour se mettait à genoux, priant et confessant Dieu : c'est ainsi qu'il avait toujours fait » (Dn 6,11).

On ne voit Jésus lui-même agenouillé que pour la prière de l'agonie (Lc 22,41), « jeté au sol » (Mc 14,35), « la face contre terre » (Mt 26,39). Mais l'agenouillement est volontiers signalé par Luc dans les circonstances solennelles : Étienne, au moment de pardonner à ses bourreaux (Ac 7, 60), Pierre avant de ressusciter Tabitha (9,40), Paul après son long discours d'adieux aux anciens d'Éphèse (20,36), et tous les chrétiens en chœur sur la grève au moment de la séparation (21,5). S'agenouiller est une posture normale dans la prière pour exprimer la supplication dans l'adoration (Ep 3,14). *XLD*

→ adoration — bénédiction II o — Jésus (nom de) IV.

GENTILS → Apôtres II 2 — nations.

GERME → promesses II 4 — roi AT II 1.2 — semer II 1 — Serviteur de Dieu II 2.

GLOIRE

I. La gloire en général

Dans la Bible hébraïque, le mot qui signifie gloire, *kabôd*, implique l'idée de poids. Le poids d'un être dans l'existence définit son importance, le respect qu'il inspire, sa gloire. Pour l'hébreu donc, à la différence du grec et du français, la gloire ne désigne pas tant la renommée que la valeur réelle, estimée à son poids.

Les bases de la gloire peuvent être les *richesses. Abraham est dit « très glorieux », parce qu'il possède « bétail, argent et or » (Gn 13,2). La gloire désigne aussi la haute position sociale occupée par un homme, et l'autorité qu'elle lui confère. Joseph dit à ses frères : « Racontez à mon père toute la gloire que j'ai en Égypte » (Gn 45,13). Job, ruiné et humilié, s'écrie : « Il m'a dépouillé de ma gloire ! » (Jb 19,9; 29,1-20). Avec la *puissance (Is 8,7; 16,14; 17,3s; 21,16; Jr 48,18), la gloire implique le rayonnement. Elle désigne l'éclat de la beauté. On parle de la gloire du vêtement d'Aaron (Ex 28,2.40), de la gloire du Temple (Ag 2,3.7.9) ou de Jérusalem (Is 62,2), de la « gloire du Liban » (Is 35,1s; 60,13).

La gloire est, par excellence, l'apanage du roi. Elle dit, avec sa richesse et sa puissance, l'éclat de son règne (1 Ch 29,28; 2 Ch 17,5). Salomon reçoit de Dieu « richesse et gloire comme nul parmi les rois » (1 R 3,9-14; cf Mt 6,29). L'homme, roi dans la création, est par Dieu « couronné de gloire » (Ps 8,6).

II. Critique de la gloire humaine

L'AT a vu la fragilité de la gloire humaine : « Ne crains pas, quand l'homme s'enrichit, quand

s'accroît la gloire de sa maison. A sa mort, il n'en peut rien emporter, avec lui ne descend pas sa gloire » (Ps 49,17s). La Bible a su lier la gloire à des valeurs morales et religieuses (Pr 3,35; 20, 3; 29,23). L'obéissance à Dieu prime toute gloire humaine (Nb 22,17s). En Dieu est le seul fondement solide de la gloire (Ps 62,6.8). Le sage qui a médité sur la gloire éphémère des impies ne veut plus « avoir » que Dieu pour sa gloire : « Dans ta gloire tu me prendras » (Ps 73,24s). Cette attitude sera, en sa perfection, celle du Christ. Quand Satan lui offrira « tous les royaumes du monde avec leur gloire », Jésus répondra : « C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras ; à lui seul tu rendras un culte » (Mt 4,8ss).

III. La gloire de Yahweh

L'expression « la gloire de *Yahweh » désigne *Dieu même, en tant qu'il se révèle en sa majesté, sa puissance, l'éclat de sa sainteté, le dynamisme de son Être. La gloire de Yahweh est donc épiphanique. L'AT connaît deux types de manifestations ou d'épiphanies de la gloire divine : les hauts faits de Dieu et ses apparitions.

1. *Les hauts faits de Dieu.* — Dieu manifeste sa gloire par ses interventions éclatantes, ses *jugements, ses « *signes » (Nb 14,22). Tel est, par excellence, le *miracle de la mer Rouge (Ex 14,18) ; tel, celui de la *manne et des cailles : « Au matin vous verrez la gloire de Yahweh » (Ex 16,7). Dieu vient au secours des siens. La gloire est alors presque synonyme de *salut (Is 35,1-4; 44,23; comp. Is 40,5 et Lc 3,6). Le Dieu de l'*Alliance met sa gloire à sauver et à relever son peuple ; sa gloire est sa puissance au service de son *amour et de sa *fidélité : « Quand Yahweh rebâtira Sion, on le verra dans sa gloire » (Ps 102,17; cf Ez 39,21-29). L'œuvre *créatrice manifeste, elle aussi, la gloire de Dieu. « La gloire de Yahweh remplit toute la terre » (Nb 14,21) ; parmi les phénomènes naturels, l'*orage est l'un des plus expressifs de la gloire (Ps 29,3-9; cf 97,1-6).

2. *Les apparitions de « la gloire de Yahweh ».* — Dans le second type de manifestations divines, la gloire, réalité visible (Ex 16,10), est le rayonnement fulgurant de l'Être divin. D'où la prière de Moïse : « Fais-moi, de grâce, *voir ta gloire ! » (Ex 33,18). Au Sinaï, la gloire de Yahweh prenait l'aspect d'une flamme couronnant la *montagne (Ex 24,15ss; Dt 5,22ss). De l'avoir approchée dans la *nuée, Moïse revient, « la peau du visage rayonnant » (Ex 34,29), « d'une telle gloire, dira Paul, que les enfants d'Israël ne pouvaient le regarder fixement » (2 Co 3,7). Après le Sinaï, la gloire investit le sanctuaire : « Il sera consacré par ma gloire » (Ex 29,43; 40,34). La gloire de Yahweh y trône sur l'*arche d'Alliance. Dès lors Israël est au service de cette gloire (Lv 9,6.23s), il vit, marche et triomphe sous son rayonnement (Ex 40,36ss; Nb 16,1—17,15; 20,1-13). L'arche et la gloire sont étroitement liées. Pour Israël, perdre l'une, c'est perdre l'autre (1 S 4,21s). Plus tard la gloire remplira le *Temple (1 R 8,10ss) et c'est de là qu'en signe de réprobation elle se retirera au temps de l'exil (Ez 9—11). Entre cette conception locale et cultuelle de la gloire et la conception active et dynamique, le rapport demeure étroit. Dans l'un et l'autre cas, Dieu se révèle *présent à son *peuple pour le sauver, le sanctifier et le régir. Le lien entre les deux notions apparaît clairement, lors de la consécration du sanctuaire. Dieu dit alors : « Ils sauront que c'est moi Yahweh, leur Dieu, qui les ai fait sortir du pays d'Égypte pour demeurer parmi eux » (Ex29,46).

C'est sous l'aspect d'une gloire royale, qu'Isaïe contemple la gloire de Yahweh. Le prophète voit le *Seigneur, son trône élevé, sa traîne emplissant le sanctuaire, sa cour de Séraphins clamant sa gloire (Is 6,1ss). Celle-ci est un *feu dévorant, *sainteté qui met à nu la souillure de la créature, son néant, sa radicale fragilité. Elle ne triomphe pourtant pas à détruire, mais à purifier et à régénérer et veut envahir toute la terre. Les visions d'Ézéchiel disent la liberté transcendante de la gloire, qui déserte le Temple (Ez 11,22s), puis rayonne sur une communauté rénovée par l'*Esprit (36,23ss; 39,21-29).

La dernière partie du Livre d'Isaïe unit les deux aspects de la gloire : Dieu règne dans la cité sainte, à la fois régénérée par sa *puissance et illuminée par sa *présence : « Debout ! Rayonne ! car voici ta *lumière, et sur toi se lève la gloire de Yahweh » (Is 60,1). *Jérusalem se voit « érigée en Gloire au milieu de la terre » (62,7; cf Ba 5,3). D'elle la gloire de Dieu rayonne sur toutes les *nations, qui viennent à elle, éblouies (Is 60,3). Chez les prophètes de l'exil, dans les psaumes du règne, dans les apocalypses, la gloire atteint à cette dimension universelle, de caractère eschatologique : « Je viens rassembler les nations de toutes langues. Elles viendront voir ma gloire » (66,18s; cf Ps 97,6; Ha 2,14).

Sur ce fond lumineux se détache la figure « sans beauté, sans éclat » (Is 52,14) du personnage

chargé pourtant de faire rayonner la gloire divine jusqu'aux extrémités de la terre : « Tu es mon *serviteur, en toi je révélerai ma gloire » (49,3).

IV. La gloire du Christ

La révélation essentielle du NT est le lien de la gloire avec la personne de Jésus. La gloire de Dieu est tout entière présente en lui. *Fils de Dieu, il est « le resplendissement de sa gloire, l'effigie de sa substance » (He 1,3). La gloire de Dieu est « sur sa face » (2 Co 4,6) ; de lui elle rayonne sur les hommes (3,18). Il est « le Seigneur de la gloire » (1 Co 2,8). C'était déjà sa gloire qu'Isaïe contemplait et « c'était de lui qu'il parlait » (Jn 12,41).

1. *Gloire eschatologique.* — La manifestation plénière de la gloire divine de Jésus aura lieu à la parousie. « Le *Fils de l'Homme viendra dans la gloire de son Père avec ses *anges » (Mc 8,38; cf Mt 24,30; 25,31) et manifestera sa gloire par la consommation de son *œuvre, à la fois *jugement et *salut. Le NT est tendu vers cette « apparition de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ Jésus » (Tt 2,13s), vers la « gloire éternelle dans le Christ » (1 P 5,10), à laquelle Dieu nous a appelés (1 Th 2,12) et qui « va être révélée » (1 P 5,1) ; « la légère tribulation d'un moment nous prépare, bien au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire » (2 Co 4,17). La *création entière aspire à la révélation de cette gloire (Rm 8,19). Jean voit la nouvelle *Jérusalem descendre du *ciel, ruisselante de clarté : « La gloire de Dieu l'a illuminée et l'*Agneau lui tient lieu de flambeau » (Ap 21,23).

2. *Gloire pascale.* — Par la *Résurrection et l'*Ascension, le Christ est déjà « entré » (Lc 24,26) dans la gloire divine, que le Père, dans son amour, lui a « donnée avant la création du monde » (Jn 17,24) et qui lui appartient comme Fils à l'égal du Père. L'Homme-Dieu a été pris dans la *nuée divine, « enlevé » (Ac 1,9.11), « emporté dans la gloire » (1 Tm 3,16). « Dieu l'a ressuscité... et lui a donné la gloire » (1 P 1,21). Il a « glorifié son serviteur Jésus » (Ac 3,13). Cette gloire, comme la « gloire de Yahweh » dans l'AT, est sphère de pureté transcendante, de sainteté, de lumière, de puissance, de vie. Jésus ressuscité rayonne cette gloire en tout son être. Étienne mourant voit « la gloire de Dieu et Jésus debout à la *droite de Dieu » (7,55). Saul est aveuglé par sa « gloire lumineuse » (22,11). En comparaison, la gloire du Sinaï n'est rien (2 Co 3,10). La gloire du Christ ressuscité éblouit Paul comme la *lumière d'une nouvelle *création : « Le Dieu qui a dit : ' Du sein des ténèbres brillera la lumière ! ' est celui qui a brillé dans nos *cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu, qui est sur la *face du Christ » (4,6).

3. *La gloire dans le ministère terrestre et la Passion du Christ.* — La gloire de Dieu s'est manifestée non seulement dans la résurrection, mais dans la vie, le ministère et la mort de Jésus. Les évangiles en témoignent, surtout celui de Luc, parmi les synoptiques. Dans la scène de l'Annonciation, la venue de l'*Esprit-Saint sur *Marie évoque la descente de la gloire dans le sanctuaire de l'AT (Lc 1,35). A la nativité, « la gloire du Seigneur » enveloppe les bergers de sa clarté (2,9s). Cette gloire transparaît au baptême de Jésus et à sa *transfiguration (9,32.35; 2 P 1,17s), dans ses *miracles, sa *parole, la sainteté éminente de sa vie, sa mort. Celle-ci n'est pas seulement le porche qui introduit le *Messie à sa « gloire » (Lc 24,26) ; les signes qui l'accompagnent révèlent dans le crucifié même « le *Seigneur de la gloire » (1 Co 2,8).

Chez Jean, la révélation de la gloire dans la vie et la mort de Jésus apparaît plus explicite encore. Jésus est le Verbe incarné. En sa *chair habite et se révèle la gloire du Fils unique de Dieu (Jn 1,14.18). Celle-ci se manifeste dès le premier « *signe » (2,11). Elle apparaît dans l'union transcendante de Jésus avec le Père qui l'envoie, mieux encore dans leur *unité (10,30). Les *œuvres de Jésus sont les œuvres du Père, qui, dans le Fils, les « accomplit » (14,10) et y révèle sa gloire (11,40), *lumière et *vie pour le *monde. Cette gloire resplendit par-dessus tout dans la Passion. Celle-ci est l'*heure de Jésus ,la plus haute des théophanies. Jésus se « consacre » à sa mort (17,19) en toute lucidité (13,1.3; 18,4; 19,28) par obéissance au Père (14,31), et pour la gloire de son *Nom (12,28). Il fait libre don de sa vie (10,18) par amour pour les siens (13,1). La *croix, transfigurée, devient le signe de « l'élévation » du Fils de l'Homme (12,23.31). Le Calvaire offre aux regards de tous (19,37) le mystère du JE SUIS divin de Jésus (8,27). L'*eau et le *sang, jaillis du côté du Christ, symbolisent la *fécondité de sa *mort, source de *vie : telle est sa gloire (7, 37ss; 19,34-36).

4. *La gloire ecclésiale.* — La glorification du Christ s'achève dans les chrétiens (Jn 17,10). En eux, le

sacrifice de Jésus porte son *fruit à la gloire du Père et du Fils (12,24; 15,8). L'*Esprit-Saint, envoyé par le Père et le Fils est, avec l'eau et le sang sacramentels (1 Jn 5,7), l'artisan de cette glorification. Les chrétiens entrent par lui dans la *connaissance et la possession des *richesses du Christ (Jn 16,14s; 2 Co 1,22; 5,5). Déjà la gloire du Christ ressuscité se reflète en eux, les transformant à son *image « de gloire en gloire » (3, 18; Col 1,10s; 2 Th 1,12). Par l'Esprit, la *souffrance même est transfigurée (1 P 4,14).

5. *L'honneur chrétien.* — La conscience de cette gloire engendre le sentiment de la dignité chrétienne et de l'honneur chrétien. C'est déjà, dans l'AT, la grandeur d'Israël d'être le peuple à qui Dieu a révélé sa gloire. A *Israël « appartient la gloire » (Rm 9,4). Dieu est « sa gloire » (Ps 106, 20). Déjà, la *fidélité à Dieu se teinte en Israël d'un sens religieux de l'honneur. Le commandement divin est la gloire d'Israël (Ps 119,5s); l'*idolâtrie, sa suprême déchéance, comme son suprême péché : Israël « échange » alors « sa gloire contre l'idole » (Ps 106,20). Au milieu d'un monde qui s'est perdu pour n'avoir pas voulu rendre à Dieu la gloire qui lui est due (Rm 1,21s), les chrétiens se savent, eux, « citoyens des cieux » (Ph 3,20) ; « *ressuscités avec le Christ » (Col 3, 1), « ils brillent comme des foyers de *lumière » (Ph 2,15s). C'est leur honneur que « les hommes, en voyant leurs bonnes *œuvres, rendent gloire à [leur] Père qui est dans les cieux » (Mt 5,16). Devant la gloire du *nom chrétien, tout sentiment d'infériorité sociale disparaît : « Le *frère d'humble condition se glorifiera de son exaltation et le riche de son humiliation » (Jc 1,9), car il n'y a plus place pour des « considérations de personnes » (Jc 2, 1ss). Le sentiment de la *fierté chrétienne s'étend jusqu'au *corps, dans lequel les chrétiens doivent « glorifier Dieu » (1 Co 6,15.19s). Enfin, pâtir pour le *nom chrétien est une gloire (1 P 4,15s). C'est la recherche de l'honneur mondain qui, selon Jean, a fermé à plus d'un l'accès à la *foi (Jn 5, 44; 12,43). Jésus, a ouvert lui-même la voie au sens chrétien de l'honneur. Indifférent à la gloire des hommes (5,41), il « méprisa l'infamie de la *croix » (He 12,2). Son unique honneur fut d'accomplir sa *mission, « ne cherchant pas sa gloire », mais « la gloire de celui qui l'a envoyé » (Jn 7, 18), s'en remettant pour son honneur à son Père seul (8,50.54).

V. La louange de la gloire

Le devoir de l'homme est de reconnaître et de célébrer la gloire divine. L'AT chante la gloire du *Créateur, *Roi, Sauveur et *Saint d'Israël (Ps 147,1). Il déplore le *péché qui la voile (Is 52, 5; Ez 36,20ss; Rm 2,24). Il brûle du désir de la voir reconnue par tout l'univers (Ps 145,10s; 57, 6.12).

Dans le NT, la doxologie a le Christ pour centre. « C'est par lui que nous disons notre *Amen à la gloire de Dieu » (2 Co 1,20). Par lui monte « à Dieu, seul sage,... la gloire aux siècles des siècles » (Rm 16,27; He 13,15). A Dieu gloire est rendue pour sa naissance (Lc 2,20), pour ses miracles (Mc 2,12...) et pour sa mort (Lc 23,47). Les doxologies scandent les progrès de son message (Ac 11, 18; 13,48; 21,20), comme elles ponctuent les exposés dogmatiques de Paul (Ga 1,3s; etc). Les doxologies de l'Apocalypse récapitulent en une liturgie solennelle tout le drame rédempteur (Ap 15,3s). Enfin comme l'*Église est « le *peuple que Dieu s'est acquis pour la *louange de sa gloire » (Ep 1, 14), au Père est rendue « gloire dans l'Église et le Christ Jésus pour tous les âges et tous les siècles ! » (3,21).

A la doxologie liturgique, le *martyr ajoute la doxologie du sang. « Méprisant sa vie jusqu'à mourir » (Ap 12,11), le croyant professe ainsi que la *fidélité à Dieu prime toute gloire et toute valeur humaine. Au prix de son *sang, comme Pierre, il « glorifie Dieu » (Jn 21,19).

L'ultime doxologie, au terme de l'histoire, est le chant des « noces de l'*Agneau ! » (Ap 19,7). L'*Épouse apparaît revêtue d' « une robe de lin d'une blancheur éclatante » (19,8). Dans le feu de la « grande tribulation », l'Église s'est parée, pour les noces éternelles, de la seule gloire digne de son Époux, des vertus, des offrandes, des sacrifices des *saints.

Toutefois la gloire de l'Épouse lui vient tout entière de l'Époux. C'est dans son *sang que les robes des élus ont été « *blanchies » (7,14; 15,2) et si l'Épouse porte cette parure éclatante, c'est qu' « on lui a donné » de le faire (19,8). Elle s'est laissé revêtir jour après jour des « bonnes *œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions » (Ep 2,10). L'amour du Christ est à l'origine de cette gloire ; car « le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle... : il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante de gloire, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée » (5,25.27). Dans ce

mystère d'*amour et de *sainteté se consomme la révélation de la gloire de Dieu. *DM*

→ action de grâces O ; AT 2 ; NT 1 — anges — apparitions du Christ 1 — arche d'Alliance III — Ascension — béatitude AT I 1 — bénédiction IV 1 — blanc — ciel III — Croix I 4, II 1.3 — Dieu NT III — droite 2 — espérance NT III, IV — Esprit de Dieu NT V 1 — face 5 — feu AT I — fierté NT 3 — Fils de l'Homme — force II — humilité IV — image V — Jésus-Christ II 1 a b ; II 2 d — Jour du Seigneur NT I 1, III 2 — lumière & ténèbres AT I 2 ; NT I 3 — Moïse 4 — nom AT 4 ; NT 1 — nuée 2.4 — œuvres AT II 3 — orage 2 — présence de Dieu AT II ; NT III — puissance — Résurrection NT I 2.4 — rétribution II 4 — souffrance NT III 2 — Transfiguration — vêtement II — victoire NT 2 — voir.

GNOSE → connaître NT 3 — Jésus-Christ II 2 — mystère O — Révélation O.

GOËL → libération/liberté II 2 — sang AT 1 — vengeance 1.3.

GOURMANDISE → désir II — faim & soif AT 1 a.

GOÛTER

Goûter, c'est parfois absorber une nourriture (Jon 3,7; Col 2,21), mais c'est avant tout apprécier les saveurs à tous les plans de notre expérience (2 S 19,36). La Bible l'applique au discernement des valeurs morales et à la connaissance savoureuse de Dieu et du Christ, délices de notre vie ici-bas et au ciel.

1. *Le discernement.* — Le goût englobe diverses formes de la *sagesse : savoir-faire (1 S 25,33), tact (Pr 11,22), jugement rassis (Pr 26,16). Don de Dieu (Ps 119,66) qui peut le reprendre (Jb 12, 20), il est en même temps le fruit de l'âge et de l'expérience (Jb 12,11s). Il oriente la conduite de l'homme dans les domaines les plus pratiques (Pr 31,18) ; cependant sa forme supérieure, le discernement du bien et du mal, n'est pas une valeur simplement morale mais déjà religieuse, à base de foi (Ps 119,66), et elle s'achève dans l'attrait pour la *Parole de Dieu, qu'on trouve douce (Ez 3,3), et pour ses commandements (Ps 119,16; Rm 7,22).

2. *L'expérience religieuse.* — Au-delà du discernement de la sagesse, se trouve l'expérience vécue de l'amour que Dieu nous porte. Les *bénédictions temporelles font les délices du *juste de l'AT qui obéit à la loi divine (Ne 9,25; Is 55,2). Il savoure les délices indéfiniment variées de la *manne (Sg 16,20s), il expérimente combien le Seigneur est bon (Ps 34,9) et s'attache à lui comme à son seul trésor (Jb 22,26).

Dans le NT, toute la vie du baptisé est union au Christ ressuscité, mais la réception du baptême comporte l'expérience savoureuse d'avoir définitivement accédé aux biens célestes du salut : la participation à l'Esprit-Saint, la parole de l'Évangile assimilée par la foi, les manifestations de la puissance de Dieu qui déjà crée le monde nouveau (He 6,4s). Tout cela est le gage suréminent de la bonté de Dieu (1 P 2,3). Cette *douceur nous vient de l'amertume de la mort que Jésus a goûtée (He 2,9) pour nous épargner le goût de la mort éternelle (Jn 8,52). Elle est un avant-goût de la *béatitude (Ap 2,17). *PS*

→ béatitude — chercher I — connaître — douceur 1 — fruit III, IV — joie — manne 2 — repos — sagesse.

GOUVERNER → autorité — ministère II — roi.

GRÂCE

I. Le sens du mot

Le mot qui désigne la grâce (gr. *charis*) n'est pas une pure création du christianisme ; il figure dans l'AT. Mais c'est le NT qui a fixé son sens et lui a donné toute son extension. Il l'a précisément utilisé pour caractériser le régime nouveau instauré par Jésus-Christ et l'opposer à l'économie ancienne : celle-ci était gouvernée par la *Loi, celui-là l'est par la Grâce (Rm 6,14s; Jn 1,17).

La grâce, c'est le *don de Dieu qui contient tous les autres, celui de son *Fils (Rm 8,32), mais pas simplement l'objet de ce don. C'est le don rayonnant de la générosité du donateur et enveloppant de cette générosité la créature qui le reçoit. C'est par grâce que Dieu donne, et celui qui reçoit son don trouve devant lui grâce et complaisance.

Par une rencontre significative, le mot hébreu et le mot grec, traduits en latin par *gratia* et en français par *grâce*, se prêtent l'un et l'autre à désigner à la fois la source du don chez celui qui donne et l'effet du don en celui qui reçoit. C'est que le don suprême de Dieu n'est pas totalement

étranger aux échanges par lesquels les hommes s'unissent entre eux et qu'il existe entre lui et nous des liens qui révèlent en nous son *image. Tandis que l'hébreu *ḥén* désigne d'abord la faveur, la bienveillance gratuite d'un personnage haut placé, puis le témoignage concret de cette faveur, démontrée par celui qui donne et *fait grâce*, recueillie par celui qui reçoit et *trouve grâce*, enfin le charme qui attire le regard et retient la faveur, — le grec *charis*, par une démarche à peu près inverse, désigne d'abord la séduction rayonnante de la beauté, puis le rayonnement plus intérieur de la bonté, enfin les dons qui témoignent de cette générosité.

II. La grâce dans l'ancienne Alliance

Révélée et donnée par Dieu en Jésus-Christ, la grâce est présente dans l'AT, comme une *promesse et comme une *espérance. Sous diverses formes, sous des noms variés, mais unissant toujours le Dieu qui donne à l'homme qui reçoit, la grâce apparaît partout dans l'AT. La lecture chrétienne de l'AT, telle que S. Paul la propose aux Galates, consiste à reconnaître, dans l'ancienne économie, les gestes et les traits du Dieu de la grâce.

1. *La grâce en Dieu.* — Dieu se définit lui-même : « Yahweh, Dieu de tendresse et de grâce, lent à la colère et riche en miséricorde et fidélité » (Ex 34,6). La grâce en Dieu est à la fois *miséricorde penchée sur la misère (*ḥén*), *fidélité généreuse aux siens (*ḥèsèd*), solidité inébranlable en ses engagements (*èmèt*), *tendresse du cœur et attachement de tout l'être envers ceux qu'il *aime (*raḥamim*), *justice inépuisable (*ṣèdèq*), capable d'assurer à toutes ses créatures la plénitude de leurs droits et de combler toutes leurs aspirations. Que Dieu puisse être la *paix et la *joie des siens, c'est l'effet de sa grâce : « Que précieuse est ta grâce (*ḥèsèd*), Dieu ! Les hommes se réfugient à l'ombre de tes ailes, ils se rassasient de la surabondance de ta maison et tu les abreuves du torrent de tes délices » (Ps 36,8ss), « car ta grâce (*ḥèsèd*) est meilleure que la vie » (63,4). La *vie, le plus précieux de tous les biens, pâlit devant l'expérience de la générosité divine, cette source intarissable. La grâce de Dieu, ce peut donc être une vie, plus riche et plus pleine que toutes nos expériences.

2. *Les manifestations de la grâce divine.* — La générosité de Dieu se répand sur toute chair (Si 1,10), sa grâce ne demeure pas un trésor jalousement gardé. Mais le signe éclatant de cette générosité est l'*élection d'Israël. C'est une initiative totalement gratuite, que ne justifie dans le peuple élu aucun mérite, aucune valeur préalable, ni le nombre (Dt 7,7), ni la bonne conduite (9,4), ni « la vigueur de (sa) main » (8,17), mais seulement « l'amour pour vous et la fidélité au serment juré à vos pères » (7,8; cf 4,37). Au point de départ d'Israël il n'y a qu'une explication, la grâce du Dieu fidèle qui garde son *alliance et son *amour (7,9). Le symbole de cette grâce est la *terre que Dieu donne à son peuple, « pays de torrents et de sources » (8,7), « de montagnes et de vallées arrosées de la pluie du ciel » (11,11), « villes que tu n'as pas bâties... maisons que tu n'as pas remplies, puits que tu n'as pas creusés » (6,10s).

Cette gratuité n'est pas sans but, déversant en aveugle des *richesses dont elle ne sait que faire. L'élection a pour but l'alliance ; la grâce qui choisit et qui donne est un geste de *connaissance, elle s'attache à celui qu'elle choisit, et elle attend de lui une réponse, la reconnaissance et l'amour : telle est la prédication du Deutéronome (Dt 6,5. 12s; 10,12s; 11,1). La grâce de Dieu veut des partenaires, un échange, une *communion.

3. *La grâce de Dieu sur ses élus.* — Le mot qui traduit sans doute le mieux l'effet produit sur l'homme par la générosité de Dieu est celui de *bénédiction. La bénédiction est beaucoup plus qu'une protection extérieure, elle entretient chez celui qui la reçoit la *vie, la *joie, la *plénitude de la *force, elle établit entre Dieu et sa créature une rencontre personnelle, elle fait poser sur l'homme le regard et le sourire de Dieu, le rayonnement de sa *face et de sa grâce (*ḥén* : Nb 6,25), et ce lien a quelque chose de vital, il touche à la puissance créatrice. Au *père il revient de bénir, et si l'histoire d'Israël est celle d'une bénédiction destinée à toutes les nations (Gn 12,3), c'est que Dieu est père et qu'il façonne le destin de ses enfants (Is 45,10ss). La grâce de Dieu est l'amour d'un père, elle crée des *fils. Parce que cette bénédiction est celle du Dieu *saint, le lien qu'elle établit avec ses élus est celui d'une consécration. L'élection est appel à la sainteté et promesse de vie consacrée (Ex 19,6; Is 6,7; Lv 19,2).

A cette réponse filiale, à cette consécration de la vie et du cœur, Israël se refuse (cf Os 4,1s; Is 1,4; Jr 9,4s). « Comme un puits qui fait sourdre son eau, ainsi (Jérusalem) fait sourdre sa méchan-

cecté » (Jr 6,7; cf Ez 16; 20). Alors Dieu invente de faire en l'homme ce dont l'homme est radicalement incapable, et de faire que l'homme lui-même en soit l'auteur. D'une Jérusalem corrompue, il fera une cité juste (Is 1,21-26), de *cœurs incurablement rebelles (Jr 5,1ss), il fera des cœurs *nouveaux, capables de le *connaître (Os 2,21; Jr 31,31). Ce sera l'œuvre de son *Esprit (Ez 36, 27) ; ce sera l'avènement dans le monde de sa propre *justice (Is 45,8.24; 51,6).

III. La grâce de Dieu s'est révélée en Jésus-Christ

La venue de *Jésus-Christ montre jusqu'où peut aller la générosité divine : jusqu'à nous donner son propre *Fils (Rm 8,32). La source de ce geste inouï est ce mélange de tendresse, de fidélité et de miséricorde par lequel Yahweh se définissait, et auquel le NT donnera le nom spécifique de grâce, *charis*. Le souhait de la grâce de Dieu (presque toujours accompagnée de sa *paix, le grand souhait sémitique étant ainsi associé à l'idéal typiquement grec de la *charis*) introduit presque toutes les lettres apostoliques et montre que, pour les chrétiens, elle est le *don par excellence, celui qui résume toute l'action de Dieu et tout ce que nous pouvons souhaiter à nos frères.

En la personne du Christ « nous sont venues la grâce et la vérité » (Jn 1,17), nous les avons *vues (1,14), et, du coup, nous avons connu *Dieu dans son Fils unique (1,18). De même que nous avons connu que « Dieu est *amour » (1 Jn 4, 8s), ainsi, à voir Jésus-Christ, connaissons-nous que son action est grâce (Tt 2,11; cf 3,4).

Bien que la tradition évangélique commune aux Synoptiques ne connaisse pas le mot, elle est pleinement consciente de la réalité. Pour elle aussi, Jésus est le don suprême du Père (Mt 21,37 p), livré pour nous (26,28). La sensibilité de Jésus à la misère humaine, son émotion devant la souffrance, traduisent d'ailleurs la tendresse et la miséricorde par lesquelles se définissait le Dieu de l'AT. Et saint Paul, pour encourager les Corinthiens à la générosité, leur rappelle « la libéralité (*charis*) de Jésus-Christ, ... comment de riche, il s'est fait pauvre pour vous » (2 Co 8,9).

IV. Gratuité de la grâce

Si la grâce de Dieu est le secret de la *Rédemption, elle est aussi le secret de la façon concrète dont chaque chrétien (Rm 12,6; Ep 6,7) et chaque Église la reçoivent et la vivent. Les Églises de Macédoine ont reçu la grâce de la générosité (2 Co 8,1s), les Philippiens ont reçu leur part de la grâce de l'apostolat (Ph 1,7; cf 2 Tm 2,9), qui explique toute l'activité de Paul (Rm 1,5; cf 1 Co 3,10; Ga 1,15; Ep 3,2).

A travers la variété des *charismes se révèle l'*élection, le choix venu de Dieu, antérieur à toutes les options humaines (Rm 1,5; Ga 1,15), qui introduit dans le *salut (Ga 1,6; 2 Tm 1,9), qui consacre à une *mission propre (1 Co 3,10; Ga 2,8s).

La gratuité initiale de l'élection (Rm 11,5) marquera, pour Paul, toute l'existence chrétienne. Le salut est le don de Dieu, et non le salaire mérité par un travail (Rm 4,4) ; sans quoi « la grâce n'est plus grâce » (11,6). Si le salut est dû à une observance quelconque, la grâce de Dieu n'a plus d'objet, « la foi n'a plus de sens et la promesse est sans effet » (4,14). Seule la *foi en la *promesse respecte le vrai caractère de l'œuvre de Dieu, qui est d'être d'abord une grâce.

Ce qui redouble la gratuité de l'élection, ce sont les conditions concrètes où elle intervient. C'est un *ennemi que Dieu choisit, un condamné qu'il grâcie : « Alors que nous étions encore sans force... pécheurs... ennemis de Dieu », impuissants à nous arracher au péché, « Dieu nous a réconciliés avec lui par la mort de son Fils » (Rm 5,6-10). Et la grâce de Dieu ne se contente pas de nous sauver de la mort par un geste d'acquittement (3,24; Ep 2,5) ; elle pousse la générosité au-delà de toutes les limites. Là où avait proliféré le péché, la grâce surabonde (Rm 5,15-21) ; elle ouvre sans réserve la *richesse inépuisable de la générosité divine (Ep 1,7; 2,7) et la répand sans compter (2 Co 4, 15; 9,14; cf 1 Co 1,7). Du moment que Dieu a livré pour nous son propre Fils, « comment ne nous donnerait-il pas toute grâce ? » (Rm 8,32).

V. Fécondité de la grâce

La grâce de Dieu « n'est pas stérile » (1 Co 15, 10). Elle donne à la foi de produire des *œuvres, de fournir son travail (1 Th 1,3; 2 Th 1,11), d' « opérer par la charité » (Ga 5,6) et de produire des *fruits (Col 1,10), « les bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les produisions » (Ep 2,10). La grâce est chez les Apôtres une source intarissable d'activité (Ac 14,26; 15,40) ; elle fait de Paul tout ce qu'il est,

elle fait en lui tout ce qu'il fait (1 Co 15,10), si bien que le plus personnel en lui, « ce que je suis », est précisément l'œuvre de cette grâce.

Parce que la grâce est principe de transformation et d'action, elle requiert une constante collaboration. « Investis de ce ministère, nous ne faiblissons pas » (2 Co 4,1), toujours attentifs à « obéir à la grâce » (1,12) et à lui « répondre » (Rm 15, 15; cf Ph 2,12s). Jamais la grâce ne fait défaut, elle « suffit » toujours, fût-ce dans la pire détresse, car c'est alors qu'éclate sa *puissance (2 Co 12,9).

La grâce est ainsi la *naissance à une existence nouvelle (Jn 3,3ss), celle de l'*Esprit qui anime les *fils de Dieu (Rm 8,14-17). Cette existence est souvent décrite par Paul à l'aide de catégories juridiques, qui veulent marquer la réalité du régime chrétien institué par la grâce. Le chrétien est « appelé dans la grâce » (Ga 1,6), « établi dans la grâce » (Rm 5,2), il vit sous son règne (5,21; 6, 14). Mais cette existence n'est pas seulement un état de fait, dont la dénomination juridique serait fixée par une autorité ; elle est une vie au sens le plus plein du mot, la vie de ceux qui, « revenus de la mort », vivent d'une vie nouvelle avec le Christ ressuscité (Rm 6,4.8.11.13). Partie d'un horizon différent, l'expérience paulinienne rejoint ici parfaitement l'expérience johannique : la grâce du Christ est le don de la vie (Jn 5,26; 6,33; 17,2).

Cette expérience de la vie est celle de l'*Esprit-Saint. Le régime de la grâce est celui de l'Esprit (Rm 6,14; 7,6) ; l'homme libéré du péché porte des fruits de sanctification (6,22; 7,4). L'Esprit, qui est le *don de Dieu par excellence (Ac 8,20; 11,17), « atteste à notre esprit » (Rm 8,16), par une expérience indubitable, que la grâce fait réellement de nous des fils de Dieu, capables d'invoquer Dieu comme *Père : *Abba*. Telle est la *justification opérée par la grâce (Rm 3,23s) : de pouvoir être devant Dieu exactement ce qu'il attend de nous, des fils devant leur Père (Rm 8, 14-17; 1 Jn 3,1s). Découvrant alors dans la grâce de Dieu la source de tous ses gestes, le chrétien trouve devant les hommes l'attitude exacte, la *fierté authentique, qui ne se glorifie pas de posséder quoi que ce soit, mais d'avoir tout reçu par grâce, et d'abord la justice. Fierté et grâce, Paul associe volontiers les deux mots (Rm 4,2ss; 5,2s; 2 Co 12,9; cf Ep 1,6). Dans la grâce de Dieu, l'homme réussit à être lui-même. *JG*

→ action de grâces — béatitude AT I 1 — bénédiction — bien & mal III 3 — charismes — don — foi NT III 2 — justice — justification II 3 — libération/liberté I, III 2 a c — Loi *B* III 5 ; *C* III 1 — miséricorde — œuvres NT II 1 — salut NT — tendresse.

GRAIN → fruit II — martyr 2 — moisson — semer.

GRAND PRÊTRE → Aaron — sacerdoce AT I 4.5 — vêtement I 2.

GRANDEUR → Dieu III 5 — force — gloire — puissance — saint AT I 1.

GRATUITÉ → Abraham I 1, II 3 — élection — grâce — prédestiner — rétribution III 2.

GREC → Église IV 2 — hérésie 3 — Juif — nations NT — sagesse O.

GUÉRISON → maladie/guérison.

GUERRE

La guerre n'est pas seulement un fait humain qui pose des problèmes de morale. Sa présence dans le monde biblique permet à la révélation d'exprimer, à partir d'une expérience commune, un aspect essentiel du drame où l'humanité est engagée et dont son *salut est l'enjeu : le combat spirituel entre Dieu et Satan. Il est vrai que le dessein de Dieu a pour fin la *paix ; mais cette paix suppose elle-même une *victoire acquise au prix du combat.

AT

I. Guerres humaines et combats de Dieu

1. La guerre, forme de la *violence, est un élément important de la condition humaine. Dans l'ancien Orient, c'était un fait endémique : à chaque retour d'année, les rois « se mettaient en campagne » (2 S 11,1). En vain les empires, aux périodes de grande civilisation, signaient-ils des traités de « paix perpétuelle » : l'évolution des faits rompait vite ces fragiles contrats. Insérée dans ce cadre, l'histoire d'Israël va donc comporter une expérience, tantôt exaltante et tantôt cruelle, des combats humains. Mais, introduite dans la perspective du *dessein de Dieu, cette expérience y acquiert une portée spécifiquement religieuse : la guerre s'y révèle à la fois comme une réalité permanente de ce monde et comme un mal.

2. Cependant, transférant dans le domaine religieux les résultats de son expérience sociale, l'ancien Orient n'omettait pas d'introduire aussi la

guerre dans sa représentation du monde divin. Il imaginait volontiers, au temps primordial, une guerre des dieux dont toutes les guerres humaines étaient comme les prolongements et les imitations terrestres. Israël, tout en coupant court au polythéisme supposé par de telles images, conserve pourtant celle d'un Dieu combattant (Ps 74,13ss; 89,10s) ; mais il la transforme pour l'adapter à son monothéisme et pour lui donner une place dans la réalisation terrestre du *dessein de Dieu.

II. Israël au service des guerres de Yahweh

1. Les perspectives ouvertes par l'alliance sinaïtique ne sont point de paix, mais de combat : Dieu donne une *patrie à son peuple, mais celui-ci doit la conquérir (Ex 23,27-33). Guerre offensive, qui est sacrée et qui se justifie dans la perspective de l'AT : Canaan, avec sa civilisation corrompue doublée d'un culte rendu aux forces de la nature, constitue un piège pour Israël (Dt 7,3s) ; aussi Dieu sanctionne-t-il son extermination (Dt 7,1s) ; les guerres nationales d'Israël seront donc les « guerres de *Yahweh », vouant à l'*anathème le butin conquis (Jos 6). Bien plus, en faisant naître Israël à l'histoire, c'est son propre *règne que Dieu instaure ici-bas, grâce à un peuple qui lui rend un culte et qui observe sa loi. En défendant son indépendance contre les agresseurs du dehors, Israël défend donc du même coup la cause de Dieu : tout combat défensif est encore une « guerre de Yahweh ».

2. C'est ainsi qu'au cours des siècles, Israël fait l'expérience d'une vie combattante, où le dynamisme national se met au service d'une cause religieuse. Guerres offensives contre Sihon et Og (Nb 21,21-35; Dt 2,26—3,17), puis conquête de Canaan par *Josué (Jos 6—12). Guerres défensives contre Madian (Nb 31) et contre les oppresseurs de l'époque des Juges (Jg 3—12). Guerre de libération nationale, avec Saül et David (1 S 11—17; 28—30; 2 S 5; 8; 10). Dans cet ensemble d'événements, Israël apparaît comme le héraut de Dieu ici-bas ; son roi est le lieutenant de Yahweh dans l'histoire. L'ardeur de la foi requiert des prouesses militaires, que soutiennent la certitude de l'aide divine et l'espoir d'une *victoire à la fois politique et religieuse (cf Ps 2; 45,4ss; 60,7-14; 110). Mais la tentation sera grande de confondre la cause de Dieu avec la prospérité terrestre d'Israël.

III. Les combats de Yahweh dans l'histoire

1. *Yahweh combat pour son peuple.* — Les guerres de Yahweh menées par Israël ne sont pourtant qu'un aspect des combats menés par Dieu dans l'histoire humaine. Depuis les origines, il est personnellement en lutte contre des forces mauvaises qui s'opposent à ses desseins. Le fait est mis en évidence dans l'histoire de son peuple, lorsque divers *ennemis tentent d'en enrayer l'essor. Alors, affirmant sa maîtrise des événements, Dieu intervient par son action souveraine, et Israël fait l'expérience de merveilleuses délivrances : lors de l'exode, Yahweh combat contre l'Égypte, la frappant de prodiges de toutes sortes (Ex 3,20), la frappant en ses premiers-nés (Ex 11,4...) et en son chef (Ex 14,18...) ; en Canaan, il soutient les armées d'Israël (Jg 5,4.20; Jos 5,13s; 10,10-14; 2 S 5,24) ; au cours des siècles, il assiste les rois (Ps 20; 21) et délivre sa ville sainte (Ps 48,4-8; 2 R 19,32-36)... Tous ces faits montrent que les luttes humaines n'arrivent à leur fin que par sa force à lui : les hommes combattent, mais Dieu seul donne la *victoire (Ps 118,10-14; 121,2; 124).

2. *Dieu combat contre les pécheurs.* — Or les combats de Dieu ici-bas n'ont pas pour fin dernière le triomphe temporel d'Israël. Sa *gloire est d'une autre nature ; son règne, d'un autre ordre. Ce qu'il veut, c'est l'établissement d'un *royaume de prospérité et de justice, tel que le définit sa *Loi. Israël a pour mission de le réaliser ; mais s'il y manque, Dieu se doit de combattre son peuple pécheur au même titre qu'il combat les puissances païennes. C'est pourquoi, en contrepartie de ses infidélités, Israël fait aussi l'expérience des revers militaires : au temps du désert (Nb 14,39-44), de Josué (Jos 7,2...), des Juges (1 S 4), de Saül (1 S 31). Au temps des rois, le fait revient périodiquement, et, après les ravages d'invasions multiples, Israël et Juda finiront même par connaître une ruine nationale complète. Aux yeux des prophètes, ce sont là les résultats de *jugements divins : Yahweh frappe son peuple pécheur (Is 1,4-9) ; c'est lui qui dépêche les envahisseurs chargés de le *châtier (Jr 4,5—5,17; 6; Is 5,26-30). Les armées de *Babylone sont à ses ordres (Jr 25,14-38) et Nabuchodonosor est son serviteur (Jr 27,6ss).

A travers ces événements terribles, Israël comprend maintenant que la guerre est fondamentalement un mal. Résultat de la *haine fratricide

entre les hommes (cf Gn 4), elle est liée au destin d'une race pécheresse. Fléau de Dieu, elle ne disparaîtra donc radicalement d'ici-bas qu'une fois que le *péché aura lui-même disparu (Ps 46, 10; Ez 39,9s). C'est pourquoi les promesses eschatologiques des prophètes s'achèvent toutes sur une merveilleuse vision de *paix universelle (Is 2,4; 11,6-9 etc). Tel est le *salut authentique auquel Israël doit aspirer, plutôt qu'à des guerres saintes de conquête et de destruction.

IV. Les combats eschatologiques

1. *L'assaut des forces ennemies.* — Ce salut ne viendra pourtant pas sans combat. Mais cette fois, le caractère essentiellement religieux de la lutte se dégagera de ses incidences temporelles bien mieux que par le passé. Sans doute son évocation anticipée a-t-elle encore l'allure d'un assaut militaire des païens contre Jérusalem (Ez 38; Za 14,1-3; Jdt 1—7). Mais dans l'apocalypse de Daniel, écrite durant la persécution sanglante qu'a déchaînée le roi Antiochus, il est clair que la puissance ennemie, représentée sous les traits de *bêtes monstrueuses, a pour premier dessein de « faire la guerre aux saints » et de s'attaquer à Dieu même (Dn 7,19-25; 11,40-45; cf Jdt 3,8). Derrière le combat politique se laisse ainsi discerner le combat spirituel de *Satan et de ses alliés contre Dieu.

2. *La réplique de Dieu.* — En présence de cet assaut que livre à sa foi un empire païen totalitaire, le judaïsme peut bien réagir encore par une révolte militaire qui renoue avec les traditions de la guerre sainte (1 M 2—4; 2 M 8—10). En fait, il se sait engagé dans une lutte plus haute, pour laquelle il doit compter d'abord sur le secours de Dieu (cf 2 M 15,22ss; Jdt 9) : c'est Yahweh qui, au temps marqué, décrétera la mort de la *Bête (Dn 7,11.26) et brisera son pouvoir (Dn 8,25; 11, 45). Cette perspective dépasse le plan des guerres temporelles. Elle débouche sur le combat céleste par lequel Dieu couronnera tous ceux qu'il a déjà soutenus dans l'histoire (cf Is 59,15-20; 63,1-6), tous ceux qu'il soutient actuellement pour défendre les justes contre leurs *ennemis (Ps 35,1ss). Ce combat-là aura pour cadre le *jugement final. Il mettra fin ici-bas à toute iniquité (Sg 5,17-23) et préludera ainsi directement au *règne de Dieu sur terre. C'est pourquoi il sera suivi par une *paix éternelle, à laquelle tous les justes auront part (Dn 12,1ss; Sg 4,7ss; 5,15s).

NT

Le NT accomplit ces promesses. La guerre eschatologique y est livrée sur un triple terrain : celui de la vie terrestre de Jésus, celui de l'histoire de son Église, celui de la consommation finale.

I. Jésus

En Jésus se révèle pleinement la nature profonde du combat eschatologique. Ce n'est pas un combat temporel pour un royaume de ce monde-ci (Lc 22,50s; Jn 18,38) ; aussi Jésus refuse-t-il toute violence humaine pour le défendre (Mt 26-52; Jn 18,11). C'est un combat spirituel contre *Satan, contre le *monde, contre le mal. Jésus est le *Fort qui vient terrasser le Prince de ce monde (Mt 4,1-11 p; 12,27ss p; Lc 11,18ss). Aussi bien celui-ci réagit-il en tentant contre lui un dernier assaut : la mise à mort de Jésus est son ultime tentative (Lc 22,3; Jn 13,2.27; 14,30) ; c'est lui qui suscite l'action des puissances terrestres liguées contre l'Oint du Seigneur (Ac 4,25-28; cf Ps 2). Mais, ce faisant, il précipite sa défaite. En effet, paradoxalement, la *croix de Jésus assure sa *victoire (Jn 12,31) : quand il ressuscite, les *Puissances hostiles, mauvaises, dépouillées de leur seigneurie, figurent dans son cortège triomphal (Col 2,15). Vainqueur du monde par sa mort même (Jn 16,33), il possède désormais la régence de l'histoire (Ap 5) ; mais le combat qu'il a personnellement livré va se prolonger à travers les siècles dans la vie de son Église.

II. L'Église de Jésus

1. *L'Église militante.* — L'*Église n'est pas une grandeur d'ordre temporel, comme l'était encore l'ancien *peuple d'Israël ; les guerres humaines ne sont donc plus son affaire. Mais, sur son propre plan, elle est en état militant aussi longtemps que durera l'histoire du monde présent. Ce que Jésus apporte par elle aux hommes, c'est bien, sous un certain rapport, la *paix avec Dieu et la paix entre eux (Lc 2,14; Jn 14,27; 16,33). Mais une telle paix n'est pas de ce monde. Aussi les hommes qui croient en lui seront-ils toujours en butte à la *haine du monde (Jn 15,18-21) : au plan temporel, Jésus ne leur a pas apporté la paix mais le glaive (Mt 10,34 p), car le Royaume de Dieu est en butte à la *violence (Mt 11,12 p).

Individuellement, chaque chrétien devra mener un combat, non contre des adversaires de chair et de sang, mais contre Satan et ses alliés (Ep 6, 10ss; 1 P 5,8s). Collectivement, l'Église sera livrée aux assauts des puissances de ce monde, qui se feront les alliées de Satan — telle la Rome impériale, cette nouvelle *Babylone (Ap 12,17—13, 10; 17).

2. *Les armes chrétiennes.* — Dans ce combat, l'Église et ses membres n'usent plus des armes temporelles, mais de celles que Jésus a léguées. Les vertus chrétiennes sont les armes de lumière que revêt le soldat du Christ (1 Th 5,8; Ep 6,11. 13-17) ; c'est la *foi au Christ qui vainc le Mauvais et le monde (1 Jn 2,14; 4,4; 5,4s). En apparence, le *monde peut triompher des chrétiens lorsqu'il les *persécute et les tue (Ap 11,7-10) ; victoire précaire, qui prélude à un renversement de situation, comme la croix du Christ préparait sa résurrection en gloire (Ap 11,11.15-18). L'*Agneau fut vainqueur du Diable par sa mort ; de même, ses compagnons en triomphent par leur *martyre (Ap 12,11; 14,1-5). L'héroïsme de tels combats surpasse de loin celui des anciennes guerres de Yahweh et il n'exige pas moins de vaillance.

III. Le combat final

1. *Prodromes.* — Les « derniers temps » inaugurés par Jésus prennent ainsi l'allure d'une guerre à mort entre deux camps : celui du Christ et celui de l'*Antichrist. Nul doute que la lutte ne doive croître en subtilité, en brutalité, en intensité, à mesure que l'histoire s'approchera de sa consommation. Mais le monde mauvais, le monde de péché, est sous le coup d'une condamnation divine dont sa destinée porte désormais la marque. C'est ici que les guerres humaines révèlent la plénitude de leur sens. Au cœur de l'expérience temporelle des hommes, elles inscrivent les signes du *Jugement qui vient (Mt 24,6 p; Ap 6,1-4; 9,1-11). Elles révèlent les oppositions internes auxquelles est vouée l'humanité pécheresse dans la mesure où elle n'accueille pas la paix du Christ.

2. *Images du dernier combat.* — Car le temps coule infailliblement vers sa fin. Si d'un côté le Christ rassemble peu à peu dans son Église tous les fils de Dieu dispersés (Jn 11,52), de l'autre Satan, qui le singe, s'efforce lui aussi d'unir en une seule armée les hommes qu'il a séduits. Au terme des siècles, l'Apocalypse nous les présente, réunis sous sa conduite pour livrer leur dernier combat (Ap 19,19; 20,7ss). Mais cette fois, le Christ vainqueur fera éclater visiblement sa *seigneurie, Verbe de Dieu paraissant dans sa gloire et exerçant la fonction d'Exterminateur (Ap 19, 11-16.21; cf Mt 24,30 p). Le visage temporel des faits à venir se dérobe pour nous derrière cette évocation surnaturelle, qui débouche, par-delà le temps, sur le châtiment éternel de Satan et de ses suppôts (Ap 19,20; 20,10). Après cela, toute contradiction étant surmontée, soit entre Dieu et les hommes, soit entre les divers groupes humains, la *paix parfaite de la nouvelle Jérusalem réintroduira en *paradis l'humanité sauvée (Ap 21). Vision de *victoire finale, qui fonde la constance et la confiance des saints (Ap 12,10), car alors l'Église militante se muera pour jamais en Église triomphante, réunie autour du Christ vainqueur (Ap 3,21s; 7). *HC & PG*

→ anathème AT — Antichrist — arche d'Alliance I — Babel/Babylone — bêtes & Bête — calamité — châtiments — démons — ennemi — haine I 3 — Josué 1 — Jour du Seigneur AT — paix — persécution I 4 a — roi NT II 2 — Satan — victoire — violence III 2.

GUIDE → arche d'Alliance I — chemin I, III — exemple — nuée 1 — suivre.

H

HABITER → demeurer — maison — plénitude 2 — terre AT II.

HADÈS → enfers & enfer.

HAINE

La haine est le contraire de l'amour, mais elle en est aussi très proche. Si l'amour d'Amnon pour Thamar se tourne soudain en aversion violente, c'est que sa passion était brûlante (2 S 13, 15). Bien des formules bibliques, qui opposent de façon absolue le couple amour/haine (Mt 5,43; 6, 24), supposent cette réaction naturelle de l'amour, de prendre en horreur ce à quoi il tenait le plus. C'est l'état d'âme que suppose le Deutéronome, dans le cas du mari qui répudie sa femme (Dt 22,13.16). Cette violence dans les réactions est à la base du langage sémitique, qui recourt volontiers aux couples de mots opposés, sans noter les nuances intermédiaires. Mais la réalité ne répond pas toujours à la vigueur du langage, et l'on peut dire, dans un ménage polygame, de la femme qui n'est pas préférée ou qui simplement est moins aimée, qu'elle est haïe (Dt 21,15; cf Gn 29,18.31). Ces remarques peuvent expliquer certaines formules surprenantes (Lc 14,26; cf Mt 10,37) ; elles laissent intact le problème religieux que pose la haine : Pourquoi et comment la haine se présente-t-elle dans l'humanité ? Que veut dire la Bible quand elle en applique la notion à Dieu ? Quelle attitude le Christ a-t-il pris face à la haine ?

I. La haine entre les hommes

1. *Le monde livré à la haine.* — La haine entre les hommes est un fait de toujours. La Genèse en note la présence dès la première génération humaine (Gn 4,2-8) et les sages savent l'observer d'un œil lucide (Pr 10,12; 14,20; 19,7; 26,24ss; Si 20,8). Mais, sur ce fait, la Bible porte un jugement de valeur. La haine est un mal, fruit du péché, car Dieu a fait les hommes *frères pour qu'ils vivent dans l'*amour mutuel. Le cas-type de Caïn montre bien quel est le processus de la haine : née de la jalousie, elle tend à la suppression de l'autre et conduit à l'homicide. Cela suffit à en dénoncer l'origine satanique, comme l'explique le Livre de la Sagesse : envieux du bonheur de l'homme, le Diable l'a pris en haine et a provoqué sa mort (Sg 2,24). Depuis lors le monde est livré à la haine (Tt 3,3).

2. *Le juste est objet de haine.* — Depuis ses origines lointaines, le schéma « envie-haine-homicide » s'applique toujours dans le même sens : c'est l'*impie qui hait le *juste et se conduit comme son *ennemi. Ainsi Caïn envers Abel, Ésaü envers Jacob, les fils de Jacob envers Joseph, les Égyptiens envers Israël (Ps 105,25), les rois impies envers les prophètes (1 R 22,8), les méchants envers les *pieux des psaumes, les étrangers envers l'Oint de Yahweh (Ps 18; 21), envers Sion (Ps 129), envers Jérusalem (Is 60,15). C'est donc une loi permanente : celui que Dieu aime est haï, soit que sa mise à part suscite l'envie, soit qu'il constitue un reproche vivant aux pécheurs (Sg 2,10-20). De toute façon, à travers son élu, Dieu lui-même est visé et devient objet de haine (1 S 8,7; Ez 3,7).

3. *Le juste peut-il haïr ?* — En retour de cette haine dont il est la victime, le juste peut-il haïr ? A l'intérieur du peuple de Dieu, il est prescrit d'aimer le *prochain (Lv 19,17s) ; aussi la législation ordonne-t-elle de mettre à mort le meurtrier qui a tué par haine (Dt 19,11ss), au moment même où elle s'efforce d'assouplir la pratique de la *vengeance du sang en instituant des villes de refuge (Dt 19,1-10).

Il y a cependant d'autres cas : celui des méchants

qui haïssent les justes, celui des ennemis du peuple de Dieu ; les uns et les autres se conduisent en ennemis de Dieu (Nb 10,35; Ps 83,3). La conduite que dicte ici l'amour de Dieu peut paraître surprenante. Israël haïra les ennemis de Dieu pour ne pas imiter leur conduite : c'est le sens de la *guerre sainte (cf Dt 7,1-6). Le juste malheureux, qui serait tenté d'envier les méchants et de les imiter (Pr 3,31; Ps 37; 73), pour se garder du péché haïra le parti des pécheurs (Ps 26,4s; 101, 3ss). « Aimer ceux qui haïssent Yahweh » (2 Ch 19,2) serait pactiser avec les impies et devenir infidèle (Ps 50,18-21). A l'amour jaloux de Dieu doit répondre un amour sans partage (Ps 119,113; 97,10). Il faut en tout épouser sa cause : aimer ce qu'il aime, haïr ce qu'il hait (Am 5,15; Pr 8,13; Ps 45,8). Comment dès lors ne pas haïr ceux qui le haïssent (Ps 139,21s) ?

Cette attitude n'est pas sans ambiguïté ni sans danger : n'en viendra-t-on pas facilement à voir dans tout ennemi personnel ou national un ennemi de Dieu pour confisquer égoïstement les privilèges de l'*élection divine ? Le péril n'était pas chimérique : en vouant « une haine éternelle » au parti de Bélial, les sectaires de Qumrân identifiaient en fait le « parti de Dieu » avec leur groupe fermé. « Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi » (Mt 5,43) : ce n'était pas la lettre de la Loi ancienne, mais beaucoup admettaient cette interprétation abusive, dictée par un exclusivisme étroit.

II. Y A-T-IL DE LA HAINE EN DIEU ?

Comment peut-on parler de haine à propos du Dieu d'amour ? Effectivement, Dieu ne peut haïr aucun des êtres qu'il a faits (Sg 11,24), et ce serait une injure que de l'accuser de haine pour son peuple (Dt 1,27; 9,28). Mais le Dieu d'amour est aussi le Dieu *saint, le Dieu jaloux. Son amour même implique une répulsion violente pour le *péché. Il hait l'*idolâtrie, celle des Cananéens (Dt 12,31; 16,22) ou celle d'Israël (Jr 44,4). Il hait l'*hypocrisie cultuelle (Am 5,21; Is 1,14), la rapine et le crime (Is 61,8), le faux serment (Za 8,17), la répudiation (Ml 2,16), et plus généralement cette collection de péchés qu'énumère Pr 6,16-19. Or le pécheur, d'une certaine manière, fait corps avec son péché ; il se met en position d'*ennemi (c'est-à-dire de « haïsseur » de Dieu : Ex 20,5; Dt 7,10; Ps 139,21; Rm 1,30). L'incompatibilité totale que par sa faute il dresse entre Dieu et lui est traduite aussi dans la Bible en termes de haine : Dieu hait le *violent (Ps 11,5), l'idolâtre (Ps 31,7), l'hypocrite (Si 27,24) et en général tous les malfaisants (Ps 5,6ss). Il hait Israël infidèle (Os 9,15; Jr 12, 8), comme il a haï les Cananéens à cause de leurs crimes (Sg 12,3). Le cas est un peu plus complexe lorsqu'il déclare : « J'ai aimé Jacob et haï Ésaü » (Ml 1,2s; Rm 9,13) ; ici Jacob désigne Israël, et Ésaü, Édom (Ml 1,4; cf Gn 25,30; 32,28) ; Dieu stigmatise ainsi les violences d'Édom à l'égard d'Israël (cf Ps 137,7; Ez 25,12ss; Ab 10-14) ; il montre aussi par cette expression que l'*élection implique une préférence, semblable à celle de l'homme qui « aime » une de ses épouses et « hait » l'autre (cf Gn 29,31ss; Rm 9,11ss).

Mais si cette préférence et cette répulsion sont des réalités très positives, et dans lesquelles Dieu s'affirme avec toute sa force, on ne peut pourtant leur donner le nom de haine qu'à condition de purifier ce mot de tout ce que, dans notre monde pécheur, il comporte de rancœur méchante, de volonté de nuire et de détruire. Si donc Dieu hait le péché, peut-on dire que Dieu hait vraiment le pécheur, lui qui « ne veut pas sa mort mais qu'il se *convertisse et vive » (Ez 18,23) ? Dieu, à travers l'*élection et le *châtiment poursuit un unique dessein d'amour sur tous les hommes ; c'est son *amour qui aura le dernier mot. Il est révélé pleinement en Jésus. Aussi le NT ne parle-t-il jamais de haine en Dieu.

III. JÉSUS FACE À LA HAINE

1. *La haine du monde contre Jésus.* — Paraissant dans un monde qu'agite la passion de la haine, Jésus en voit converger vers lui les différentes formes : haine de l'élu de Dieu qu'on envie (Lc 19,14; Mt 27,18; Jn 5,18), haine du juste dont la présence condamne (Jn 7,7; 15,24) ; les chefs d'Israël le haïssent aussi parce qu'ils veulent garder jalousement pour eux-mêmes l'élection divine (cf Jn 11,50). Derrière eux, c'est d'ailleurs le *monde mauvais tout entier qui le hait (Jn 15,18) : en lui, il hait la *lumière, parce que ses *œuvres sont mauvaises (Jn 3,20). Ainsi s'accomplit le mystère, annoncé dans l'Écriture, de la haine aveugle, immotivée (Jn 15,25) : au-delà de Jésus, c'est le Père lui-même qu'elle vise (Jn 15,23s). Jésus meurt donc, victime de la haine ; mais par sa mort il tue la haine (Ep 2,14.16), car cette mort est un acte d'*amour qui réintroduit l'amour dans le monde et l'y fixe définitivement.

2. *La haine du monde contre les chrétiens.* — Quiconque *suit Jésus connaîtra le même sort. Les

*disciples seront haïs « à cause de son *nom » (Mt 10,22; 24,9). Ils ne doivent pas s'en étonner (1 Jn 3,13) ; ils doivent même s'en réjouir (Lc 6, 22), car ils sont associés par là au destin de leur Maître ; le monde les hait parce qu'ils ne sont pas du monde (Jn 15,19; 17,14). Ainsi se révèle l'*ennemi qui agissait depuis l'origine (Jn 8,44) ; mais Jésus a prié pour eux, non pour qu'ils soient retirés du monde, mais pour qu'ils soient gardés du Mauvais.

3. *Haïr le mal et non les hommes.* — Comme Jésus qui ne donne aucune prise au Prince de ce monde (Jn 14,30; 8,46), comme le Dieu Saint, le Père Saint (Jn 17,11), les disciples auront la haine du mal. Ils sauront qu'il y a incompatibilité radicale entre Dieu et le monde (1 Jn 2,15; Jc 4,4), Dieu et la *chair (Rm 8,7), Dieu et l'argent (Mt 6,24). Pour supprimer en eux toute complicité avec le mal, ils renonceront à tout et iront jusqu'à se haïr eux-mêmes (Lc 14,26; Jn 12,25). Mais vis-à-vis des autres hommes, il n'y aura aucune haine dans leur cœur : « Qui hait son frère est dans les ténèbres » (1 Jn 2,9-11; 3,15). L'amour est la seule règle, même à l'égard des ennemis (Lc 6,27).

Ainsi au terme de cette histoire de la haine, la situation est claire pour le chrétien, une ligne de conduite nette est tracée : aimer tous les hommes, se haïr lui-même. L'homme sans le Christ (Ep 2, 11ss; Tt 3,3s) pouvait s'imaginer trouver dans la haine une affirmation de soi, mais le temps de Caïn est passé ; le chrétien sait que seul l'amour fait vivre et rend semblable à Dieu (1 Jn 3,11-24).

JB

→ amour — colère — ennemi — frère AT 1 — guerre NT II 1 — péché IV 2 c — persécution I 1 — vengeance — violence.

HAUT LIEU → autel 1 — montagne II 2 — pèlerinage — présence de Dieu AT III 1.

HAUTEUR → Ascension — ciel — montagne.

HÉBREU

La signification primitive du nom des Hébreux n'est pas claire. Dans la Genèse, il désigne toujours des hommes séjournant en *étrangers dans un pays qui n'est pas leur pays d'origine : Abraham (Gn 14,13), Joseph (39,14; 41,12), Jacob et ses fils (40,15; 43,32). Leur ancêtre éponyme Héber étant bien antérieur à Abraham (Gn 10,25; 11, 14), le terme pouvait s'appliquer à une large portion des populations sémitiques.

Dans le Livre de l'Exode, les Hébreux descendants de Jacob (Ex 1,15; 2,6...) sont séparés des Égyptiens par la race, l'origine et la religion (Yahweh est le « Dieu des Hébreux », 7,16; 9,1). De même les Hébreux, sémites installés en Canaan, s'opposent aux Philistins leurs oppresseurs (1 S 4, 6...; 13,3.19; 14,11; 29,3; cf Nb 24,24) ; mais il n'est pas sûr qu'ils soient tous Israélites (cf 1 S 14,21). La loi deutéronomique sur les esclaves hébreux (Dt 15,12s; Jr 34,14) montre en eux les frères des Israélites, mais cela pourrait s'entendre encore au sens large (cf Gn 24,27). Ainsi, jusqu'à la captivité, le terme n'apparaît jamais ni comme un nom de peuple, ni comme un titre de valeur religieuse.

Il en va autrement dans les textes tardifs. Dans Jon 1,9, Jonas se présente aux marins païens comme « Hébreu et serviteur du Dieu du ciel » ; dans 2 M 7,31; 11,13; 15,37, le terme « Hébreux » désigne les *Juifs installés en terre sainte. Dans ces deux cas, la résonance religieuse n'est pas absente ; mais elle se teinte d'une signification nationale.

Quand Paul se dit « Hébreu, fils d'hébreux » (Ph 3,5; 2 Co 11,22), c'est pour insister sur l'origine palestinienne et la langue hébraïque de sa famille. Les mêmes critères distinguent, chez les judéo-chrétiens, les Hébreux des Hellénistes (Ac 6, 1). Mais on voit par Jn 19,13.17 que le mot « hébreu » peut tout aussi bien s'employer pour parler de la langue araméenne. Dans ces derniers cas, le mot ne comporte pas de connotation religieuse directe. C'est pourquoi il n'a pas passé dans le vocabulaire chrétien pour désigner la postérité spirituelle d'Abraham (cf Rm 4,16).

PG

→ Israël — Juif — peuple *A* II 1.

HÉRÉSIE

1. *Schisme et hérésie.* — Les mots *schisme et hérésie désignent tous deux une division grave et durable du peuple chrétien, mais à deux niveaux de profondeur : le schisme est une rupture dans la communion hiérarchique, l'hérésie, une rupture dans la foi elle-même.

Dans l'AT, le contenu intellectuel de la foi était trop restreint et trop peu élaboré pour laisser place à l'hérésie. La tentation d'Israël n'était pas

de « choisir » (*hairein*) à sa guise dans un corps de doctrines précises, mais de « suivre d'autres dieux » (Dt 13,3) : apostasie, ou *idolâtrie, plutôt qu'hérésie. Les séducteurs et leurs adeptes, en s'égarant loin de Yahweh, unique Dieu et sauveur d'Israël, ne brisaient pas l'unité du peuple saint, mais se vouaient à en être retranchés (Dt 13,6).

Le sens fort du mot « hérésie » n'apparaît que dans certains écrits tardifs du NT (2 P 2,1; Tt 3,10). Pour Paul, les *haireseis* de 1 Co 11,19 sont à peine différentes des *schismata* du v. 18. Toutefois une certaine gradation est probable : les déchirements (*schismata*) de la communauté tendent à se cristalliser en de véritables partis ou sectes (*haireseis*) rivales ayant leurs théories particulières, comme il en existait dans le judaïsme : Sadducéens (Ac 5,17), Pharisiens (15,5; 26,5), Nazaréens (24,5.14; 28,22), ou dans le monde grec avec ses écoles de rhéteurs (appelées aussi *haireseis*).

L'Église connut donc, par rapport aux erreurs doctrinales, deux situations différentes. Son unité fut d'abord menacée par la crise judaïsante. Plus tard, certains s'écartèrent de la foi au Christ (1 Jn 4,3), « n'étant pas vraiment des nôtres » (2,19), à l'instar des disciples qui, à Capharnaüm, avaient refusé de croire en Jésus (Jn 6,36.64) et s'étaient éloignés (v. 66).

2. *La crise judaïsante.* — L'admission des païens dans l'Église posa très vite le problème de la valeur des observances juives dont les judéo-chrétiens conservaient la pratique. Les imposer aux gentils convertis au Christ eût été leur reconnaître une nécessité pour le salut. Et telle était bien la prétention des judaïsants (Ac 15,1). Mais, d'après Paul, celle-ci rendait le Christ inutile et vidait la Croix de son efficacité : chercher sa justice dans la Loi, c'était rompre avec le Christ, déchoir de la grâce (Ga 5,1-6). La division menaçait l'Église. Aussi Paul voulut-il à tout prix obtenir l'accord de l'Église judéo-chrétienne, surtout de « Jacques, Céphas et Jean » (2,9), sur la liberté des pagano-chrétiens (2,4; 5,1). Il l'obtint à l'assemblée de 49 (Ac 15; Ga 2,1-10), faute de quoi il aurait « couru pour rien » (Ga 2,2), c'est-à-dire que la révélation apostolique (cf Ep 3,3-5) se serait contredite elle-même : « Si quelqu'un vous annonce un évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème ! » (Ga 1,9).

3. *Les hérésies naissantes.* — Mais le message de Paul dut aussi affronter la sagesse grecque. L'engouement des Corinthiens pour cette sagesse n'était pas sans incidence doctrinale : on croyait pouvoir choisir entre Paul, Apollos et Céphas, comme d'autres choisissaient entre les écoles (*haireseis*) de philosophes ambulants, et l'on restait sourd au « discours de la croix » proclamé par tous les Apôtres (1 Co 1,17s). Ou bien, on contestait la résurrection des morts, vidant ainsi la prédication et la foi de leur contenu essentiel : la résurrection du Christ (15,2.11-16).

Plus tard, des spéculations judaïques se mêlèrent à des apports hellénistiques pour mettre en péril la foi des Colossiens en la primauté du Christ (Col 2,8-15; cf Ep 4,14-15) et les faire revenir au régime des ombres (Col 2,17).

Vers la fin de l'âge apostolique, le danger d'élucubrations prégnostiques empruntées au judaïsme hétérodoxe ou au paganisme (1 Tm 1,3-7.19s; 4,1-11; 6,3-5; 2 Tm 2,14-26; 3,6-9; 4,3s; Tt 1,9-16; Jude; 2 P 2; 3,3-7; Ap 2,2.6.14s.20-25), se fit plus pressant. Certains « faux prophètes » (1 Jn 4,1) nièrent même que Jésus fût le Fils de Dieu « venu dans la chair » (2,22s; 4,2s; 2 Jn 7).

Que ce soit à Corinthe (1 Co 4,18s), à Colosses (Col 2,18) ou ailleurs (1 Tm 6,4; 2 Tm 3,4), ces déviations, génératrices de disputes et de divisions (1 Tm 6,3ss; Tt 3,9; Jude 19), ont pour source l'orgueil opiniâtre de ceux qui, au lieu de se soumettre à la doctrine prêchée unanimement dans l'Église (Rm 6,17; 1 Co 15,11; 1 Tm 6,3; 2 P 2,21), l'altèrent en voulant la dépasser par des spéculations de leur crû (2 Jn 9). Aussi les plus dangereux sont-ils frappés d'excommunication (Tt 3,10; 1 Tm 1,20; Jude 23; 2 Jn 10).

Cette sévérité du NT pour les faux docteurs met en relief tout le prix d'une foi sans naufrage (1 Tm 1,19; 2 Tm 3,8) et nous attache à l'Église, toujours victorieuse de l'erreur qui menace « le dépôt des saines paroles reçues » des Apôtres (2 Tm 1,13s). *PT*

→ Église IV 3 — enseigner NT II 3 — erreur NT — foi NT III 1 — Juif I — nations NT II — schisme — unité III — vérité NT 2 c.

HÉRITAGE

La notion biblique d'héritage déborde le sens juridique du mot français. Elle désigne la possession d'un bien à un titre stable et permanent ; non pas n'importe quel bien, mais celui qui per-

met à l'homme et à sa famille d'épanouir leurs personnalités sans être à la merci d'autrui. Concrètement, dans une civilisation agricole et pastorale, ce sera un minimum de terres et de troupeaux. Quant à la façon d'entrer en possession de cet héritage, elle variera suivant les cas : conquête, don, répartition réglée par la loi, et en particulier l'héritage au sens strict (cf 1 R 21,3s). Telle est l'expérience humaine à partir de laquelle le vocabulaire religieux de l'AT et du NT exprime un aspect fondamental du don de Dieu à l'homme.

AT

I. L'origine du thème

Dès l'origine, la notion d'héritage est étroitement liée à celle d'*alliance. Elle caractérise dans le plan divin une triple relation : Israël est l'héritage de Yahweh, la terre promise est l'héritage d'Israël, et elle devient par là l'héritage de Yahweh lui-même.

1. *Israël, héritage de Yahweh.* — De ces trois relations, la première est la plus fondamentale : Israël est l'héritage de Yahweh (cf Ex 34,9; 1 S 10,1; 26,19; 2 S 20,19; 21,3). Cette expression suggère un rapport d'intimité entre Dieu et son peuple, qui est son « bien particulier » (Ex 19,5). La formule de l'Alliance, « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu » (Jr 24,7; Ez 37,27), veut dire pratiquement la même chose ; mais la notion d'héritage y ajoute l'idée d'une appartenance spéciale, qui fait passer Israël de la sphère du profane (celle des autres peuples) au monde de Dieu.

2. *La terre promise, héritage d'Israël.* — Cette seconde relation est également liée au thème de l'Alliance, comme le montre le récit de l'alliance patriarcale en Gn 15. En cet endroit, la *promesse de Dieu à Abraham a un double objet : un héritier, Isaac et sa lignée ; un héritage, la terre de Canaan. Naturellement, les héritiers d'Abraham hériteront aussi la promesse (Gn 26,3; 35,12; Ex 6,8). Notons que Canaan n'est pas encore donné en héritage à Abraham, il est seulement promis à ses héritiers. C'est cette promesse, et l'attente d'Israël qui en résulte, qui permettront l'approfondissement progressif du thème de l'héritage : les *déceptions consécutives à des espoirs trop matériels démentis par les événements permettront d'élever le niveau de l'attente d'Israël, jusqu'à lui faire désirer le véritable héritage, le seul qui puisse combler le cœur de l'homme.

3. *La terre promise, héritage de Yahweh.* — Des deux premières relations découle une troisième : la *terre promise est l'héritage de Yahweh. La formule n'exprime pas un lien de nature entre Yahweh et Canaan, et en cela Israël se distingue des peuples environnants qui voient dans les divers pays les domaines propres de certains dieux. En fait, toute la terre est à Yahweh (Ex 19,5; Dt 10,14) ; si Canaan est devenu à un titre spécial son héritage, c'est parce qu'il a donné ce pays à Israël et que, par voie de conséquence, il a choisi d'y établir sa résidence (cf Ex 15,17). De là le sens profond du partage de la terre sainte, où chaque tribu d'Israël reçoit son lot, sa part d'héritage (Jos 13—21). C'est de Dieu qu'elle la reçoit ; aussi les limites de chaque part sont-elles intangibles (cf Nb 36) ; en cas de vente forcée, l'année jubilaire permettra le retour de chaque terre à son propriétaire primitif (Lv 25,10) : « La terre ne sera pas vendue avec perte de droit, car la terre m'appartient, et vous n'êtes pour moi que des *étrangers et des *hôtes » (Lv 25,23). Israël est sur sa terre le métayer de Dieu ; c'est pour lui et non pour soi qu'il doit y vivre.

II. Développement du thème

Le développement du thème dans l'AT comporte deux aspects : son report en contexte eschatologique et sa spiritualisation.

1. *Héritage eschatologique.* — La conquête de Canaan pouvait sembler une réalisation de la promesse de Gn 15. Or à partir du VIII[e] siècle, l'héritage de Yahweh passe morceau par morceau au pouvoir des païens. Non que Dieu ait failli à sa promesse ; mais les péchés d'Israël en ont provisoirement compromis le résultat. C'est aux derniers temps seulement que le peuple de Dieu, réduit à un *Reste, possédera la terre en héritage pour toujours et y goûtera un parfait bonheur (Dt 28,62s; 30,5). Cette doctrine deutéronomique se retrouve chez les prophètes au temps de l'exil (Ez 45—48; noter en 47,14 l'allusion à Gn 15) et après l'exil (Za 8,12; Is 60,21) : seuls les justes bénéficieront finalement de l'héritage (cf Ps 37,9.11.18.22.34; 25,13; 61,6; 69,37).

Dans cette transformation de l'*espérance d'Israël, il y a lieu de mentionner la place spéciale faite au *roi, oint de Yahweh. Il est possible qu'à un premier temps, le psalmiste ait promis au monarque vivant « les *nations pour héritage,

et pour domaine les extrémités de la terre » (Ps 2,8). Mais, relue après l'exil ,la promesse a été entendue du roi futur, du *Messie (cf Ps 2,2).

Héritage de la terre, héritage des nations : cette eschatologie ne sort toujours pas des perspectives terrestres. Ce dernier stade sera franchi tardivement, lorsque la doctrine de la *rétribution d'outre-tombe aura pris corps. On placera alors après la mort, dans le « monde à venir », l'entrée en possession de l'héritage, promis par Dieu aux justes (Dn 12,13; Sg 3,14; 5,5). Mais il s'agira d'un héritage transfiguré.

2. *Héritage spiritualisé.* — Le point de départ de la spiritualisation de l'héritage est la condition des lévites qui, suivant une formule de Dt 10,9, « n'ont pas d'héritage avec leurs frères, car c'est *Yahweh qui est leur héritage ». Au début, cette formule s'entend dans un sens assez matériel : l'héritage des lévites est constitué par les offrandes des fidèles (Dt 18,1s). Mais elle acquiert progressivement une densité plus grande, et elle en vient à s'appliquer au peuple tout entier : Yahweh est sa part d'héritage (Jr 10,16; cf le nom Hilqiyah, « Yah est ma part »). Conviction qui prend tout son sens au moment où l'héritage matériel, la terre de Canaan, est retiré au peuple de Dieu (cf Lm 3,24).

C'est à partir de là que la notion d'héritage se spiritualise complètement. Quand les psalmistes disent : « Yahweh est ma part » (Ps 16,5; 73,26), ils montrent en lui le bien parfait dont la possession comble leur cœur. On comprend que cet héritage tout intérieur soit réservé au Reste fidèle : l'héritage n'est plus une récompense extrinsèque accordée à la *fidélité, c'est la *joie même qui découle de cette fidélité (cf Ps 119). Dans cette perspective nouvelle, la vieille formule « posséder la terre » devient de plus en plus une expression conventionnelle du bonheur parfait (cf Ps 25,13) qui prélude à la deuxième *béatitude évangélique (Mt 5,4; cf Ps 37,11 LXX). On comprend aussi que la possession de Dieu par le cœur croyant anticipe pour lui, en quelque sorte, l'héritage qu'il recevra dans le « monde à venir ».

NT

I. L'héritier des promesses

1. *Le Christ, héritier unique.* — L'AT avait réservé la qualité d'héritier de la promesse, d'abord au seul peuple de Dieu, puis au Reste des justes. Dans le NT, on constate d'abord que ce Reste, c'est le Christ. En lui s'est concentrée la descendance d'Abraham (Ga 3,16). Étant le *Fils, il possédait par naissance le droit d'héritage (Mt 21, 38 p), il était constitué par Dieu « héritier de toutes choses » (He 1,2), parce qu'il avait hérité un *Nom supérieur à celui des anges (1,4), le nom même de Yahweh (cf Ph 2,9).

Cependant, pour entrer en possession effective de cet héritage, Jésus a dû passer par la passion et par la mort (He 2,1-10; cf Ph 2,7-11). Il a montré par là quel obstacle s'opposait à l'accomplissement des anciennes promesses : l'état d'*esclavage où se trouvaient les hommes (Ga 4,3.8; 5,1; Jn 8,34), le régime de tutelle auquel Dieu les soumettait (Ga 3,23; 4,1ss). Par sa *croix, Jésus a mis fin à cette disposition provisoire, pour nous faire passer de l'état d'esclaves à celui de fils, et donc d'héritiers (Ga 4,5ss). Grâce à sa mort, nous pouvons maintenant recevoir l'héritage éternel promis (He 9,15).

2. *Les croyants, héritiers dans le Christ.* — Tel est en effet l'état actuel des chrétiens : fils adoptifs de Dieu parce que l'Esprit de Dieu les anime, ils sont à ce titre héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ (Rm 8,14-17). La promesse faite aux patriarches, ils en héritent (He 6,12.17), comme jadis Isaac et Jacob (11,9), parce qu'ils sont la vraie descendance d'Abraham (Ga 3,29). La soumission à la Loi mosaïque n'y est pour rien, ni l'appartenance à *Israël selon la *chair ; mais seulement l'adhésion au Christ par la foi (Rm 4, 13s). Il en résulte que, dans le *mystère du Christ, « les païens sont admis au même héritage, bénéficiaires de la même promesse » (Ep 3,6; cf Ga 3, 28s). Autour du Christ, héritier unique, se construit un *peuple nouveau à qui le droit d'héritage est donné par *grâce (Rm 4,16).

II. L'héritage promis

L'héritage que « Dieu procure aux hommes avec les sanctifiés » (Ac 20,32), « l'héritage parmi les saints » dans la lumière (Ep 1,18), révèle du même coup sa vraie nature. La terre de Canaan n'était pas l'objet adéquat des promesses ; elle n'était qu'une *figure de la cité céleste (He 11, 8ss). L'héritage « préparé » par le Père à ses élus « depuis le commencement du monde » (Mt 25, 34), c'est la *grâce (1 P 3,7), c'est le *salut (He 1, 14), c'est le *Royaume de Dieu (Mt 25,34; 1 Co 6,9; 15,50; Jc 2,5), c'est la *vie éternelle (Mt 19, 29; Ti 3,7).

Ces expressions soulignent le caractère transcendant de l'héritage. Il n'est pas à la portée « de la *chair et du sang », il exige un être qui soit transformé à l'*image du Christ (1 Co 15,49s). En tant que *Royaume, il est une participation à sa royauté universelle (cf Mt 5,4; 25,34; Rm 4,13, rapproché de Gn 15 et Ps 2,8). En tant que *vie éternelle, il est participation à la vie du Christ ressuscité (cf 1 Co 15,45-50), et par là à la vie de Dieu lui-même. Nous y accéderons parfaitement au-delà de la mort, quand nous rejoindrons le Christ dans sa gloire. Actuellement, nous ne le tenons qu'en *espérance (Ti 3,7) ; cependant l'*Esprit-Saint qui nous a été donné en constitue déjà les arrhes (Ep 1,14), en attendant qu'à la Parousie, le Christ nous en assure la possession parfaite.

FD & PG

→ Abraham II 4 — corps II 1 — don NT 1 — espérance — fécondité III 1 a — fils de Dieu NT II 2 — patrie AT 1 ; NT 2 — peuple *A* II 4 — promesses II 1, IV — rétribution III 2 — royaume NT II 2.3, III 3 — salut NT II 3 — terre AT II 1.2.4 ; NT I 2 — vigne 2.

HEURE

Dans la Bible, l'histoire se divise sans doute en époques, en mois, en jours, en heures ; mais temps, jour et heure débordent souvent cette acception chronologique et offrent une signification religieuse. Comme le *temps de la *visite de Yahweh ou le *Jour du salut, l'heure marque les étapes décisives du *dessein de Dieu.

1. *L'heure eschatologique.* — L'apocalyptique juive, convaincue de la proximité des derniers temps, ceux de la *plénitude, décompose le temps prévu pour l'intervention divine en jours et en heures ; tous les instants comptent quand arrive la fin. Daniel apprend que sa vision concerne « l'heure du temps » et que la *colère agira « pour les heures du temps de la fin » (Dn 8,17.19), « car le temps court vers des heures » (11,35). En fait, il y aura une heure définitive, celle de la consommation qui verra la ruine de l'*Ennemi (11,40.45; cf Ap 18,10.17.19). De même, le livre apocryphe d'Hénoch compte les heures où se succèdent les pasteurs de Juda.

C'est dans un tel climat que Jésus annonce l'heure du triomphe final du Fils de l'homme. Heure parfaitement inconnue des humains, c'est celle du *jugement (Mt 24,36.44.50 p; Jn 5,25.28), celle de la *moisson (Ap 14,15ss). Également imprévue sera l'heure des *visites diverses qui annonceront l'heure dernière : épreuves générales (Ap 3,10) ou particulières (9,15). Le croyant doit se tenir prêt pour cette heure précise quoique indéterminée (Mt 25,13). Il sait d'ailleurs que l'heure est proche, et, en un sens, déjà venue (Jn 4,23), elle est en marche (5,25.28) : c'est la « dernière heure » (1 Jn 2,18), celle de la *vigilance active (Rm 13,11), mais aussi du *culte parfait, dans l'intimité du Père, par l'Esprit (Jn 4,23).

2. *L'heure messianique.* — En fait, d'une façon moins spectaculaire, l'heure vient avec Jésus : l'heure de l'annonce du Royaume (peut-être Jn 2,4), surtout celle de sa passion et de sa gloire qui mène à son achèvement le déroulement du plan sauveur de Dieu.

Les Synoptiques la désignent d'une formule simple et solennelle : « Voici venue l'heure, etc... » (Mt 26,45 p). Moins qu'un moment précis du temps, c'est l'ensemble de la phase suprême de son activité qu'elle couronne, comme le fait l'heure de la femme dont les douleurs marquent l'apparition d'une nouvelle vie (Jn 16,21). C'est une heure de souffrance dont l'approche déclenche un rude combat intérieur (Mc 14,35). Car c'est aussi l'heure de l'*ennemi et du triomphe apparent des ténèbres (Lc 22,53). Mais c'est plus encore l'heure de Dieu, fixée par lui seul, et vécue par Jésus selon la volonté du Père. Venu pour faire cette *volonté, il accepte cette heure, malgré l'*angoisse qu'il en ressent (Jn 12,27) : n'est-elle pas aussi celle de sa *gloire (12,23) et de sa pleine activité salvifique (12,24) ?

D'après Jean, Jésus lui-même l'appelle une fois « mon heure » (2,4), tant il fait sienne cette *volonté de Dieu. Nul ne peut, pas même la mère de Jésus, déroger au plan divin et solliciter un miracle, sans que Jésus n'évoque la venue de son heure (pour l'affirmer ou la nier, selon les opinions divergentes des critiques). C'est en fonction d'elle qu'il ordonne toute son activité de thaumaturge et de prophète. L'évangéliste généralise en parlant de « son heure ». Tout essai d'arrestation ou de lapidation est vain, tant que son heure n'est pas venue (7,30; 8,20) : les velléités humaines se brisent contre cette détermination divine. Mais, lorsque vient « l'heure de passer de ce monde au Père » (13,1), heure de l'amour poussé jusqu'à son terme, le Seigneur va à la mort librement, domi-

nant les événements, tel un pontife accomplissant les rites de sa liturgie (cf 14,29s; 17,1).

Ainsi, derrière l'apparence selon laquelle les événements se succèdent sans coordination, tout est dirigé vers un but qui sera atteint en son temps, son jour, son heure. Les heures de cette marche sont minutées, comme le seraient aujourd'hui celles d'un plan économique ou politique. Il en est de douloureuses, comme celle où Jésus est abandonné par ses disciples (Jn 16,32) ; mais toutes tendent vers la gloire, celle du retour du Seigneur glorifié ; toutes portent, dans leur précision même, témoignage du *dessein de Dieu qui mène l'histoire (Ac 1,7). *RM*

→ dessein de Dieu NT I 1 — Jour du Seigneur — temps NT I 1 — visite.

HIÉRARCHIE — charismes II 4 — ministère II — sacerdoce AT I 4.5.

HISTOIRE SAINTE → accomplir NT 1 — Alliance AT II 3 — Antichrist — création AT III 1 — dessein de Dieu — fêtes — figure AT II — génération — guerre AT III — heure — Israël — Jésus-Christ II 1 a d ; concl. — Jour du Seigneur — jugement AT I 2 — Loi *B* III 3 — mémoire — monde AT II 3 — mystère NT II — œuvres AT I 1 — Parole de Dieu AT II 1 b. 2 a — peuple — prière I — Providence o — Reste — Révélation AT I 3, II ; NT IV — signe AT I — temps AT II — volonté de Dieu AT I 1.

HOLOCAUSTE → feu AT II 1 — sacrifice AT II, NT I.

HOMICIDE → colère *A* — haine — péché IV 2 b — mensonge III — sang AT 1 — Satan I — vengeance 1 — violence II.

HOMMAGE → adoration — louange — obéissance.

HOMME

Les éléments d'une anthropologie biblique sont donnés aux divers articles *âme, *cœur, *chair, *corps, *esprit. Selon cette conception synthétique, si différente de la mentalité commune de nos jours, qui voit dans le corps et l'âme les deux composantes de l'homme, l'homme s'exprime tout entier en ses divers aspects. Il est âme en tant qu'animé par l'esprit de vie ; la chair montre en lui une créature périssable ; l'esprit signifie son ouverture à Dieu ; le corps enfin l'exprime au dehors. A cette première différence entre les deux mentalités, s'en ajoute une autre, plus profonde encore. Dans la perspective de la philosophie grecque, il s'agit d'analyser l'homme, ce microcosme qui unit deux mondes, spirituel et matériel ; la Bible, théologique, ne regarde l'homme que face à Dieu dont il est l'*image. Au lieu de s'enfermer dans un monde naturel et clos, elle ouvre la scène aux dimensions de l'histoire, d'une histoire dont le principal acteur est Dieu : Dieu qui a créé l'homme et qui, pour le racheter, est lui-même devenu homme. L'anthropologie, déjà liée à une théologie, devient inséparable d'une christologie. Ainsi les comportements variés des hommes au cours de l'histoire se synthétisent dans les deux catégories du pécheur et de l'homme nouveau. Et ces dernières actualisent les deux figures révélées à des moments privilégiés de l'histoire sainte : Adam et le Serviteur de Yahweh, et accomplies par *Jésus-Christ. Le type authentique de l'homme vivant, ce n'est donc pas Adam, mais Jésus-Christ ; ce n'est pas celui qui est issu de la terre, mais celui qui est descendu du ciel ; ou plutôt, c'est Jésus-Christ préfiguré en Adam, l'Adam céleste esquissé dans le terrestre.

I. A L'IMAGE DE DIEU

1. *L'Adam terrestre.* — Le chap. 2 de la Genèse ne concerne pas seulement l'histoire d'un homme, mais celle de l'humanité entière, comme l'indique le terme *Adam, qui signifie Homme ; selon la mentalité sémitique, l'ancêtre d'une race porte en lui la collectivité « issue de ses reins » ; en lui s'expriment, réellement, tous les descendants : ils lui sont incorporés ; c'est ce qu'on a pu appeler une « personnalité corporative ». D'après Gn 2, l'homme apparaît en Adam avec ses trois relations essentielles : avec Dieu, avec la terre, avec ses frères.

a) L'homme et son Créateur. — Adam n'est ni un dieu déchu ni une parcelle d'esprit tombée du ciel dans un corps ; il est une créature libre, en relation constante et essentielle avec Dieu. C'est ce qu'indique son origine. Issu de la terre, il ne s'y limite pas ; son existence est suspendue à l'*esprit de vie que Dieu lui insuffle. Il devient alors *âme vivante, c'est-à-dire à la fois un être personnel et un être dépendant de Dieu. La « religion » ne vient pas compléter chez lui une nature humaine, déjà consistante, elle est intégrée dès l'origine à sa structure même. Parler de l'homme sans le mettre en relation avec Dieu serait donc un non-sens.

Au souffle qui constitue l'homme vivant, Dieu joint sa Parole, et cette première parole prend la forme d'une défense : « De l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangera(i)s, tu mourras certainement » (Gn 2,16s). Au cours de son existence, l'homme continue ainsi à être relié à son créateur par l'*obéissance à sa *volonté. Ce commandement lui apparaît comme un interdit, une limite. En fait, il est nécessaire à son accomplissement ; il permet à l'homme de comprendre qu'il n'est pas dieu, qu'il dépend de Dieu dont il reçoit la vie, ce souffle qui l'anime sans qu'il s'en rende compte.

L'homme est donc uni au Créateur par une relation de dépendance vitale et première que sa *liberté doit exprimer sous forme d'obéissance. Cette *loi inscrite au cœur de l'homme, c'est la *conscience par laquelle le Dieu vivant dialogue avec sa créature.

b) L'homme devant l'univers. — Dieu place l'homme dans une création belle et bonne (Gn 2, 9) pour la cultiver et la garder, comme son intendant. Il veut qu'Adam affirme sa souveraineté sur les *animaux en les *nommant (2,19s; cf 1,28s) ; il signifie par là que la nature ne doit pas être divinisée, mais dominée, soumise. Le devoir du *travail de la terre ne prend pas la succession du devoir d'obéissance à Dieu, il s'y réfère sans cesse. Le premier récit de la création en témoigne à sa manière : le septième jour, jour de *repos, marque la mesure du travail humain, car l'*œuvre des mains de l'homme doit exprimer l'œuvre du créateur.

c) L'homme en société. — Enfin, l'homme est un être social, par sa nature même (cf *chair), et non en vertu d'un commandement qui lui demeurerait extrinsèque. La différence fondamentale des *sexes est à la fois le type et la source de la vie en société, fondée non sur la force mais sur l'amour. Dieu envisage cette relation comme une aide mutuelle ; et l'homme, reconnaissant dans la *femme que Dieu lui a présentée l'expression de soi-même, se dispose au périlleux exode hors de soi que constitue l'*amour. Toute rencontre avec le prochain trouve en cette relation première son idéal, au point que Dieu lui-même exprimera l'alliance contractée avec son peuple sous l'image des *épousailles.

Homme et femme, sans *vêtement, sont « nus sans honte l'un devant l'autre ». Trait significatif : la relation sociale est encore sans ombre, parce que la *communion avec Dieu est plénitude rayonnante de gloire. Aussi l'homme n'a-t-il pas peur de Dieu, il est en *paix avec Celui qui se promène familièrement dans son jardin, il est dialogue transparent avec sa compagne, avec les animaux, avec toute la création.

d) A l'image de Dieu. — Le récit sacerdotal (Gn 1) résume les affirmations du yahviste en montrant que la création de l'homme vient couronner celle de l'univers, et en notant le but de Dieu : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance... Soyez féconds... soumettez la terre et dominez sur tous les animaux » (Gn 1,26ss). Créé à l'*image de Dieu, l'homme peut entrer en dialogue avec lui ; il n'est pas Dieu, il vit en dépendance de Dieu, en une relation analogue à celle qu'un fils a vis-à-vis de son père (cf Gn 5,3) ; avec toutefois cette différence que l'image ne peut subsister indépendamment de celui qu'elle doit exprimer, comme le dit le terme « souffle » dans le récit de la création. L'homme exerce son rôle d'image en deux activités majeures : image de la *paternité divine, il doit se multiplier pour remplir la terre ; image de la *seigneurie divine, il doit soumettre la terre à sa domination. L'homme est le seigneur de la terre, il est présence de Dieu sur terre.

2. *L'Adam céleste.* — Tel est le projet de Dieu. Mais ce projet ne se réalise parfaitement qu'en Jésus-Christ, le Fils de Dieu. Le Christ hérite des attributs de la *Sagesse, « reflet de la lumière éternelle, miroir sans tache de l'activité de Dieu, image de son excellence » (Sg 7,26). Adam a été créé à l'image de Dieu, mais c'est le Christ seul qui est « l'image de Dieu » (2 Co 4,4; cf He 1,3). Paul commente : « Il est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre... tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui ; et il est aussi la tête du corps, c'est-à-dire de l'Église » (Col 1,15-18). La triple dimension d'Adam se retrouve encore, nette mais sublimée.

a) Le Fils devant le Père. — Celui qui est l'image de Dieu, c'est le Fils dont Paul vient de parler (Col 1,13). Il n'est pas simplement l'image visible du Dieu invisible, il est le *Fils toujours uni à son Père. Comme il le dit de lui-même : « Le Fils ne peut faire de lui-même rien qu'il ne voie faire au Père... Ce n'est pas ma volonté que je cherche mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (Jn 5, 19s.30; cf 4,34). Ce que devait être Adam : créature en constante relation de dépendance filiale à l'égard de Dieu, Jésus le réalise parfaitement. Qui le voit voit le Père (14,9).

b) Le Christ et l'univers. — L'homme accomplit l'œuvre de ses mains ; Jésus accomplit celle du Père : « Mon Père est sans cesse à l'œuvre, et moi aussi je suis à l'œuvre » (Jn 5,17). Or, cette *œuvre, c'est en réalité la *création elle-même : « Tout a été créé par lui » ; sous son regard, la création s'anime et devient parabole du Royaume des cieux. Et comme dans le récit de la création, ordonnée tout entière à l'homme, voici que « tout a été créé pour lui » ; de fait, sa seigneurie s'étend non sur les animaux seulement, mais sur toute créature.

c) Le Christ et l'humanité. — Il est enfin le « Chef, la tête du corps ». Cela veut dire d'abord qu'il est celui qui donne la vie, le « dernier Adam » (1 Co 15,45), cet Adam céleste dont il faut revêtir l'image (15,49). Il est le chef de la famille qu'est l'*Église, société humaine parfaite. Mieux, il est le principe d'unification de la société que constituent les hommes (Ep 1,10).

Adam ne trouve donc le sens de son être et de son existence qu'en Jésus-Christ, le Fils de Dieu qui s'est fait homme pour que nous devenions fils de Dieu (Ga 4,4s).

II. A travers l'image défigurée

L'idéal que fixa la création, auquel on doit sans cesse se référer, ne peut plus être atteint, ni même visé directement. Désormais l'homme doit passer de l'image mutilée qu'est le pécheur à l'image idéale du Serviteur de Dieu. Telles sont les nouvelles conditions dans lesquelles se déroule la vie de l'homme concret.

1. *Adam pécheur.* — L'auteur de Gn 3 n'a pas voulu brosser le tableau d'une défaite, mais annoncer la *victoire après la lutte. Avant de prononcer le changement qui va affecter l'homme en sa triple dimension, Dieu sème l'espérance en son cœur : le lignage de la femme sera sans doute atteint au talon par son adversaire, mais il écrasera la tête de l'engeance du serpent (Gn 3,15). Ce protévangile colore les sombres annonces qui suivent et assurent l'homme du triomphe final de Dieu.

a) Divisions de la famille humaine. — Ce qu'Adam pécheur découvre en premier lieu, c'est que sa nudité (Gn 3,7.11), jusqu'ici seulement symbolisée, devient séparation : questionné par Dieu, Adam accuse sa femme et se désolidarise ainsi d'elle (Gn 3,12). Dieu leur annonce alors que leur unité est déchirée : leurs relations seront commandées par la force instinctive, par la convoitise, par la domination ; le fruit de leur *amour ne leur sera donné qu'au prix des douleurs de l'enfantement (3,16). La suite des chapitres de la Genèse montre comment la scission du premier couple se répercute à travers tous les liens sociaux : entre Caïn et Abel, *frères ennemis (Gn 4), entre les hommes qui, à Babel, ne se comprennent plus (Gn 11,1-9). L'histoire sainte est un tissu de divisions, une suite de *guerres, entre le peuple et les *nations, entre les membres de ce *peuple lui-même, entre le riche et le pauvre... Mais la promesse de la victoire demeure, aurore dans la nuit, et les prophètes ne cesseront d'annoncer le prince pacifique qui réconciliera les hommes entre eux (Is 9,5s).

b) L'univers hostile à l'homme. — Par la faute d'Adam, voilà que désormais le sol est maudit ; l'homme devra manger son pain non plus comme un fruit spontané de la terre, mais à force de peines, à la sueur de son front (3,17s). La création est donc, malgré elle, assujettie à la corruption (Rm 8,20) : au lieu de se laisser volontiers soumettre, elle se révolte contre l'homme ; certes, de toute manière, la terre aurait tremblé, elle aurait poussé des épines ; mais ces ronces et ces *calamités ne signifient plus seulement que le monde est caduc, mais aussi que l'homme est pécheur. Et cependant, les prophètes annoncent un état *paradisiaque (Is 11,6-9), révélant à quel point demeure vivace en l'homme la nature telle qu'elle sortit des mains de son créateur : l'espérance n'est pas morte (Rm 8,20).

c) L'homme livré à la mort. — « Tu es glaise et tu retourneras à la glaise » (Gn 3,19). Au lieu de recevoir comme un don la vie divine, Adam a voulu disposer de sa vie et, en mangeant du fruit de l'*arbre, devenir un dieu. Par cette désobéissance, l'homme a rompu avec la source de la vie. Alors que la *mort aurait été un simple passage vers Dieu, elle n'est plus seulement un phénomène naturel : devenue fatale, elle signifie le *châtiment, la mort éternelle. C'est ce que symbolise aussi l'*exil du paradis. Ayant rejeté la loi intérieure (théo-nomie), cette présence de Dieu en lui, l'homme est livré à lui-même, à sa fallacieuse auto-nomie. L'histoire raconte les échecs répétés de celui qui, pensant s'égaler à Dieu, n'est devenu qu'un mortel. Toutefois le rêve d'une vie pleine ne s'est pas évanoui. A l'homme, Dieu ouvre à nouveau le chemin vers l'*arbre de vie (Pr 3,18; 11,30) : sa *Loi, sa *sagesse, sources de fécondité pour celui qui les met en pratique. Mais cette Loi, ayant déserté son cœur lui semble désormais extérieure (hétéro-nomie).

*d) Division de la *conscience.* — En effet la Loi qui montre où est le salut, sans pouvoir le donner, creuse en l'homme une division à la fois mortelle et salutaire. L'Adam qu'unifiait la communion avec le Créateur se fuit lui-même en fuyant Dieu. Il se cache devant Celui qui l'appelle (Gn 3,10). Cette peur, caricature de l'authentique *crainte de Dieu, est contagieuse ; elle signifie la division de la conscience.

Seul un être unifié intérieurement pouvait saisir et dominer ce divorce intime : Paul l'exprime, éclairé par l'Esprit. Dans l'épître aux Romains, il décrit le Moi livré à l'empire du Péché et existant sans l'Esprit qui lui est pourtant indispensable. Comme un décapité qui resterait vivant, il a conscience de son désarroi : « Je suis un être de chair vendu au pouvoir du péché. Ce que je fais, je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais » (Rm 7,14s). Sans cesser en son for intérieur de sympathiser avec la Loi de Dieu, l'homme qui a laissé le Péché s'installer en lui voit la *chair rendre son entendement « charnel » (Col 2,18), *endurcir son *cœur (Ep 4,18), tyranniser son *corps au point de lui faire produire des *œuvres mauvaises (Rm 8,13). Il lui semble ainsi aller à la mort, irrémédiablement. Il n'en va pourtant pas ainsi, car un acte de foi peut arracher le pécheur à la domination de la chair. Mais jusqu'à cet acte de foi, le pécheur demeure en un état d'aliénation. Il lui manque son principe d'unité et de personnalisation : l'*Esprit. Par la bouche de Paul, il appelle le Sauveur, de ce cri qui avait retenti tout au long de l'AT : « Malheureux homme que je suis ! qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ? » (Rm 7,24).

Par cet appel, le pécheur achève son itinéraire : ayant refusé de recevoir la vie comme un don, ayant constaté son échec à s'en emparer par ses propres forces, il se tourne enfin vers Celui de qui vient la *grâce. Le voilà de nouveau dans l'attitude fondamentale de la créature ; mais le dialogue qui recommence est désormais celui d'un pécheur avec son Sauveur.

2. *Le Serviteur de Dieu.* — Ce Sauveur, Paul, à la suite de la communauté primitive, l'a reconnu annoncé par Isaïe sous les traits du *Serviteur de Dieu. Lors du triomphe pascal, en effet, ce n'est pas vers quelque description grandiose du *Messie-Roi ou du glorieux *Fils de l'homme que les chrétiens se sont tournés. Ils n'avaient pas besoin d'un surhomme, mais de l'homme qui porte et emporte le péché du monde.

a) Fidèle à Dieu jusqu'à la mort. — En son Serviteur, Dieu se complaît et « a mis son esprit pour qu'il apporte avec *fidélité le *droit aux nations » (Is 42,1ss). Alors qu'il semble user ses forces et se fatiguer en vain, il sait que Dieu le glorifie sans cesse (49,4s) ; il est obéissant, tel le disciple dont chaque matin Dieu ouvre l'oreille ; il ne résiste pas, même sous les outrages, car sa *confiance en Dieu n'est pas ébranlée (50,4-7). Et quand vient l'heure du sacrifice, « affreusement traité, il s'humilie, il n'ouvre pas la bouche, comme un agneau conduit à la boucherie » (53,7). Accueillant parfaitement la volonté du Seigneur qui fait retomber sur lui les crimes des hommes, il se livre lui-même à la mort (53,12). Tel est le Serviteur fidèle, dernier *reste de l'humanité, qui par son *obéissance renoue le lien brisé par Adam et, en acceptant la mort, manifeste le caractère absolu de ce lien.

b) L'homme de douleurs. — Adam pécheur s'était vu affligé de peines et de souffrances, le Serviteur porte nos *souffrances et nos douleurs (Is 53,3) ; plus encore, celui qui devait dominer sur les animaux leur est devenu semblable, « il n'a plus d'apparence humaine » (Is 52,14), il est « un ver, non un homme » (Ps 22,7).

c) En face de la société. — « Objet de mépris et rebut de l'humanité » (Is 53,3), le Serviteur est enfin rejeté de tous ; horrifiés à cause de lui, ses contemporains croient à un échec (52,14) ; mais, par son prophète, Dieu leur fait reconnaître et *confesser la valeur expiatoire et salutaire de ce sacrifice : « Il a été transpercé à cause de nos péchés, écrasé à cause de nos crimes... Le châtiment qui nous rend la paix est sur lui ; c'est grâce à ses plaies que nous sommes guéris » (53,5). Dans l'homme de douleur, le prophète entrevoit l'intercesseur qui prie pour les pécheurs et la victime qui *justifie la multitude (53,11). A travers la mort du Serviteur, Adam peut s'avouer vaincu par le péché, et c'est au moment où il renonce à sa justice qu'opère le salut ; l'action de Dieu ne devient efficace qu'à travers la passion ultime de l'homme abandonné par les hommes. En vérité la vie n'est pas le résultat d'une convoitise mais le fruit toujours nouveau d'un don gratuit.

d) Le Serviteur Jésus-Christ. — La prophétie du Serviteur est sous-jacente à de nombreuses hymnes chrétiennes primitives. Celles-ci résument l'existence de Jésus en un diptyque qui dépeint la misère et la grandeur de l'homme : abaissement et exaltation (Ph 2,6-11; He 1,3; Rm 1,3s; etc). Celui qui, durant sa vie entière, s'était nourri

de la volonté du Père, loin de retenir jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, prit la condition d'esclave ; devenant semblable aux hommes, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort et à la mort en croix. Parfaitement obéissant, Jésus s'est comporté en véritable Adam, entrant dans la *solitude parfaite pour devenir le père de la nouvelle race, source de vie à jamais. C'est lui, vêtu en roi dérisoire, que Pilate montre sur l'estrade : « Voici l'homme » (Jn 19,5) : tel est le chemin de la *gloire. A travers cette image défigurée par son péché, l'homme doit reconnaître le Fils de Dieu qui « a été fait Péché pour qu'en lui nous devenions justice de Dieu » (2 Co 5,21).

III. A l'image du Christ

Pécheur, Adam ne peut redevenir pleinement ce qu'il est en droit — « à l'image de Dieu » — que s'il est à nouveau modelé « à l'image du Christ » : non pas simplement du Verbe, mais du crucifié, vainqueur de la mort. Les valeurs reconnues au chap. 2 de la Genèse vont se retrouver, transposées sur la personne du Christ.

1. *Obéissance de la foi à Jésus-Christ.* — Ce n'est plus directement à Dieu que l'homme doit adresser son obéissance et son hommage, ni à la Loi miséricordieusement donnée à l'homme pécheur, mais à Celui qui est venu prendre figure humaine (cf Rm 10,5-13) ; l'unique œuvre à accomplir est de croire en Celui que Dieu a envoyé (Jn 6,29). Car « unique est le *médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même » (1 Tm 2,5). Unique est le Père auquel les croyants sont menés pour qu'ils aient, par le Fils, la vie en abondance et à jamais.

2. *Primauté du Christ.* — Si Jésus donne la vie du Père, c'est qu' « il est le Principe, Premier-né d'entre les morts... Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la *plénitude, et par lui à *réconcilier tous les êtres pour lui, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col 1,18ss). Les divisions qui affectent l'humanité pécheresse ne sont pas méconnues, mais elles sont désormais surmontées et situées par rapport à un être *nouveau, selon une dimension nouvelle, l'être dans le Christ : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3,28). La différence entre les sexes était devenue conflit ; la scission du couple s'était élargie en divisions sociales et raciales. Retrouvant son unité dans le Christ, l'homme peut dominer les situations humaines : *liberté ou *esclavage, *mariage ou *virginité (1 Co 7), chacune a un sens, chacune a sa valeur dans le Christ Jésus.

La confusion des *langues, qui symbolisait la division et la *dispersion des hommes, est surmontée par le langage de l'Esprit que donne sans cesse le Christ ; et cette charité s'exprime à travers la variété des *charismes, à la gloire du Père.

3. *L'homme nouveau,* c'est d'abord le Christ en personne (Ep 2,15), mais aussi tout croyant dans le Seigneur Jésus. Son existence n'est plus asservie à la *chair, elle est victoire continuelle de l'*esprit sur la chair (Ga 5,16-25; Rm 8,5-13). Uni à Celui qui prit un « corps de chair » (Col 1,22), le *corps du chrétien participant dans le *baptême à la mort du Christ (Rm 6,5s), est mort au péché (Rm 8,10), son corps de misère deviendra un corps de gloire (Ph 3,21), un « corps spirituel » (1 Co 15, 44). Son entendement est renouvelé, métamorphosé (Rm 12,2; Ep 4,23) ; il sait juger (Rm 14, 5) à la lumière de l'Esprit dont il exprime rationnellement les expériences : n'a-t-il pas l'entendement même du Christ (1 Co 2,16) ? Si l'homme n'est plus un simple mortel parce que la foi a déposé dans son cœur un germe d'immortalité, il doit cependant mourir sans cesse au « *vieil homme », en union avec Jésus-Christ mort une fois pour tous ; sa vie est *nouvelle. Ainsi « nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, toujours plus glorieuse, comme il convient à l'action du Seigneur qui est Esprit » (2 Co 3,18). L'homme nouveau doit sans cesse progresser en se laissant envahir par l'image unique qu'est le Christ : à travers l'image défigurée du vieil homme se manifeste toujours mieux l'image glorieuse de l'homme nouveau, Jésus-Christ notre Seigneur ; et par là l'homme « se renouvelle à l'image de son Créateur » (Col 3,9s).

4. *La *création* enfin, qui fut assujettie malgré elle à la vanité et qui jusqu'à ce jour avec nous gémit en travail d'enfantement, garde elle aussi l'*espérance d'être libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la glorieuse *liberté des enfants de Dieu. Si, par suite du péché, le travail reste pénible, il est revalorisé par l'espérance d'être transfiguré dans la gloire finale (Rm 8,18-30). Et quand le dernier ennemi, la Mort, aura été détruit, le Fils remettra la royauté à

Dieu le Père, et ainsi Dieu sera tout en tous (1 Co 15,24-28). *XLD*

→ Adam — âme — animaux — bien & mal I 3 — chair — corps — création AT II 1.2, IV — Dieu AT III 5 — épreuve/tentation AT II — esprit — femme — fils de Dieu NT II — Fils de l'Homme AT I — image — Jésus-Christ II 1 c — mariage — monde — nouveau III 3 — œuvres AT II — responsabilité — sagesse AT II 2 — sexualité I — solitude I — terre AT I; NT II 3 — travail — vêtement.

HONNEUR → fierté — gloire IV 5 — onction I 2.

HONTE

I. Les situations de la honte

Le vocabulaire de la honte n'a pas tout à fait le même sens dans le langage des Écritures que dans le nôtre. Il touche de très près à la notion de frustration, de *déception. Tomber par terre, être nu, reculer, être inutile sont pour tous des situations typiques de la honte, mais dans la Bible ce sentiment s'étend à toute souffrance. Ainsi l'épreuve même d'une famine (Ez 36,30) sera formulée en termes d'opprobre. Pour l'homme biblique, toute souffrance est vécue sous le regard d'autrui, entraîne de la part des autres un *jugement, donc se rattache à la honte. C'est pourquoi les notions de honte et de jugement sont souvent reliées, le jugement étant le moment qui, au cours de cette vie aussi bien qu'à son terme, révèle devant tous et à la lumière divine l'inanité d'un espoir ou sa justesse.

1. *Honte et défaite.* — On s'appuyait, au su de tous, sur un secours extérieur, un plan, une arme qui se dérobent ou se révèlent inopérants. On perd la face en tombant; on prête à *rire. La notion de honte est donc reliée antithétiquement à celle d'appui (Ps 22,4ss : hb. « se fier »), d'espoir, de *foi confiante, ce qui explique son extension. On sait que le juste s'appuie sur Dieu; si cela se révélait inefficace, il aurait honte. D'où sa prière répétée de ne pas être « confondu » (Ps 25, 2s; 22,6...; cf Is 49,23). Inversement, quand les faux appuis, comme le pharaon (Is 20,5; 30,3ss) ou les idoles, casseront en faisant voir, dans un jugement, leur néant, les insensés rougiront, à la fois déçus et confondus (Is 1,29). Ils « reculeront dans la honte » (Is 42,17; Ps 6,11; 70,4). Leur humiliation sera souvent de voir triompher celui qu'ils pensaient avoir vu (Sg 2,20; 5,1ss) ou voir un jour humilié (Ps 35,26).

2. *Honte et nudité.* — La honte d'être sans *vêtement (Gn 9,23) entre parmi les faits mystérieux que le récit du Paradis fait remonter au premier péché. C'est l'affleurement à la conscience d'une *solitude provenant du désordre. La mise à nu sera une honte infligée pour les châtier aux filles d'Israël ou d'ailleurs (Ez 23,29; Is 47,1ss).

3. *Honte et *stérilité.* — Quiconque ne justifie par aucun *fruit son existence devant les autres est en situation d'opprobre. C'est le cas avant tout de celle qui n'enfante pas (Lc 1,25; Gn 30, 23) et aussi de celle qui demeure seule, sans mari (Is 4,1).

4. *Honte et idolâtrie.* — « Honte » est presque un nom propre de l'*idole (de Baal : 2 S 2,8 hb.). Car celle-ci est fragile et illusoire, mensonge et stérilité (Sg 4,11; Is 41,23s; 44,19), alors que le regard sur la *face de Yahweh sauve de la honte (Ps 34,6).

II. Le juste sauvé de la honte

1. *Par Dieu, par le Christ.* — Le juste est attaqué par la honte : on se détourne de lui (Is 53, 3; Sg 5,4; Ps 69,8), on l'identifie avec la honte (Ps 22,7; 109,25). Mais lui rend sa *face comme un caillou (Is 50,7; cf Lc 9,51). Le NT emploie souvent l'expression « ne pas rougir » ou ses analogues dans un sens qui implique une volonté active de croire, donc d'agir et de parler, sans craindre la honte. Le croyant est promis à l'opprobre (Mt 5,11s), mais il ne doit rougir ni de Jésus ni de sa parole (Lc 9,26). Saint Paul (Rm 1,16; cf 2 Tm 1,8) ne rougit pas de l'Évangile : bien qu'il attende encore le Jugement qui donnera pleine vérification à son espoir, il se tient fermement à cet espoir et agit, parle en conséquence. Cette attitude est la *parrèsia* (gr.) ou assurance (certains traduisent *fierté) de langage et d'action chez l'homme libéré de la honte par la foi. C'est dans la foi en Jésus que la honte est rejetée : « Telle est l'attente de mon ardent espoir : rien ne me confondra, je garderai au contraire toute mon assurance et... le Christ sera glorifié dans mon corps... » (Ph 1,20). Jésus en effet a le premier méprisé la honte (He 12,2).

2. *Par la charité fraternelle.* — Le vocabulaire paulinien de la honte est étonnamment riche et atteste son importance dans la sensibilité de l'Apôtre. Comme les hommes de l'AT, Paul ressent l'aspect social de ses épreuves (1 Co 4,13) ; grâce à elles il expérimentera la charité de ceux qui ne rougiront pas de lui (Ga 4,14). L'Église est un corps dont aucune partie ne doit rougir d'une autre (1 Co 12,23) : Paul porte l'opprobre du Christ (He 11,26) qui a porté le nôtre et ne rougit pas de nous appeler frères (2,11) : c'est la base de cette conception de la charité. Elle servira de règle envers ceux qu'on serait tenté de mépriser (Rm 14,10). *PBp*

→ confiance — déception I 2 — fierté — ivresse 1 — silence 2 — solitude I 1 — stérilité I 1.

HOREB (mont) → Alliance AT I 1 — Élie AT 1 — feu AT I 1 — montagne II 1 — nom AT 2.

HOSANNA → louange IV.

HOSPITALITÉ

1. *L'hospitalité, œuvre de miséricorde.* — L'hôte qui passe et demande le toit qui lui manque (Pr 27,8; Si 29,21s) rappelle d'abord à Israël sa condition passée d'*étranger asservi (Lv 19,33s; cf Ac 7,6), puis sa condition présente de passager sur la terre (Ps 39,13; cf He 11,13; 13,14). Cet hôte a donc besoin d'être accueilli et traité avec *amour, au nom de Dieu qui l'aime (Dt 10,18s). On ne reculera pas devant les plus grands sacrifices pour le défendre (Gn 19,8; Jg 19,23s) ; on n'hésitera pas à déranger des amis si l'on n'a pas soi-même le moyen de subvenir aux besoins d'un hôte inattendu (Lc 11,5s). Cet accueil empressé et religieux, dont Abraham reste le type (Gn 18, 2-8), dont Job se fait gloire (Jb 31,31s) et dont le Christ approuve les délicatesses (Lc 7,44ss), manifeste la charité fraternelle que le chrétien doit exercer envers tous (Rm 12,13; 13,8).

2. *L'hospitalité, témoignage de foi.* — De cette hospitalité, forme de la charité, Jésus, lors du Jugement dernier, révélera à tous le mystère. A travers l'hôte et en lui, c'est le Christ qui est accueilli ou repoussé (Mt 25,35.43), reconnu ou méconnu, comme au temps de sa venue chez les siens : ce n'est pas seulement lors de sa naissance qu'il n'y eut pas de place pour lui à l'hôtellerie (Lc 2,7) ; c'est jusqu'au bout de sa vie que le monde l'a méconnu et que les siens ne l'ont pas reçu (Jn 1,9ss). Ceux qui croient en lui reçoivent « en son *Nom » ses envoyés (Jn 13,20), et aussi tous les hommes, même les plus humbles (Lc 9,48) ; ils voient en tout hôte non seulement un envoyé du Seigneur, un « *ange » (Gn 19,1ss), mais le Seigneur (Mt 10,40; Mc 9,37).

C'est pourquoi, loin de traiter l'hôte en débiteur (Si 29,24-28) ou en fâcheux dont on se méfie (Si 11,34) et contre lequel on murmure (1 P 4,9), on aime à accueillir ceux qui ne pourront pas payer de retour les services qu'on leur rend (Lc 14,13). Tout chrétien (1 Tm 5,10), et en particulier l' « épiscope » (1 Tm 3,2; Tt 1,8), doit voir en celui qui frappe à sa porte (cf Ap 3,20) le Fils de Dieu venant avec son Père pour le combler et établir en lui sa *demeure (Jn 14,23). Et ces hôtes divins l'introduiront à leur tour chez eux, non pas en hôte, mais en enfant de la maison (Jn 14, 2s; Ep 2,19). Heureux les serviteurs vigilants qui ouvriront la *porte au Maître, frappant lors de la parousie ! Renversant les rôles et manifestant le mystère de l'hospitalité, c'est Lui qui servira à table (Lc 12,37), c'est Lui qui fera partager son *repas (Ap 3,20). *PMG & MFL*

→ étranger I — frère — maison I 1, III 2 — parfum 1 — pauvres NT III 1 — prochain — repas.

HUILE

1. *L'huile, don de Dieu.* — Avec le froment et le *vin, l'huile est un des aliments essentiels dont Dieu rassasie son peuple fidèle (Dt 11,14) dans la terre, riche en oliviers (Dt 6,11; 8,8), où il l'a établi gratuitement. Elle apparaît comme une *bénédiction divine (Dt 7,13s; Jr 31,12) dont la privation châtie l'infidélité (Mi 6,15; Ha 3,17), dont l'abondance est signe de salut (Jl 2,19) et symbole du bonheur eschatologique (Os 2,24). L'huile n'est d'ailleurs pas seulement nourriture indispensable, même en temps de disette (1 R 17, 14s; 2 R 4,1-7) ; c'est un onguent qui *parfume le corps (Am 6,6; Est 2,12), fortifie les membres (Ez 16,9) et adoucit les plaies (Is 1,6; Lc 10,34) ; enfin l'huile des lampes est source de lumière (Ex 27,20s; Mt 25,3-8).

De cette huile, il ne faut pas se servir pour rendre un culte aux Baals, comme si la fécondité

de la terre venait d'eux, ni pour se procurer l'alliance des empires païens, comme si le salut du peuple de Dieu ne dépendait pas uniquement de sa fidélité à l'Alliance (Os 2,7.10; 12,2). Ainsi, pour être fidèle à l'Alliance, il ne suffit pas de réserver aux prêtres l'huile la meilleure (Nb 18,12), ni de mêler de l'huile aux oblations conformément au rituel (Lv 2,1...; Nb 15,4; 28—29), ni même de verser à torrents les libations d'huile : de telles observances n'agréent à Dieu que si on marche avec lui dans le *chemin de la justice et de l'amour (Mi 6,7s).

2. *Symbolisme de l'huile.* — Si l'huile est le signe de la bénédiction divine, l'olivier verdoyant est un symbole du *juste béni de Dieu (Ps 52,10; 128,3; cf Si 50,10) et de la Sagesse divine qui révèle dans la Loi le chemin de la justice et du bonheur (Si 24,14.19-23). Quant aux deux oliviers dont l'huile entretient le lampadaire aux sept lampes (Za 4,11-14), ils représentent les deux « fils de l'huile », les deux Oints de Dieu, le roi et le grand prêtre, qui ont mission d'éclairer le peuple et de le mener dans la voie du salut.

Si, accessoirement, on compare l'huile à ce qui est, comme elle, insinuant et insaisissable (Pr 5,3; Ps 109,18; Pr 27,16), on voit surtout en elle l'onguent dont le parfum charme et réjouit, beau symbole de l'amour (Ct 1,3), de l'amitié (Pr 27,9) et du bonheur de l'union fraternelle (Ps 133,2). L'huile est aussi symbole de *joie, car comme celle-ci, elle fait resplendir le visage (Ps 104,15). C'est donc souhaiter joie et bonheur à quelqu'un et lui donner une marque d'amitié et d'honneur que de répandre de l'huile sur sa tête (Ps 23,5; 92,11; Lc 7,46; Mt 26,7).

L'huile de l'*onction royale mérite au suprême degré le nom d' « huile de joie » (Ps 45,8) ; signe extérieur de l'*élection divine, elle s'accompagne de l'irruption de l'*Esprit, prenant possession de l'élu (1 S 10,1-6; 16,13). Ce lien entre l'onction et l'Esprit est à l'origine du symbolisme fondamental de l'huile dans les sacrements chrétiens, notamment dans l'onction des *malades, que mentionne déjà l'épître de Jacques (Jc 5,14; cf Mc 6,13) ; les huiles saintes communiquent au chrétien la grâce multiforme de l'Esprit-Saint, de cet Esprit qui a fait de *Jésus l'Oint par excellence et le Fils de Dieu (He 1,9, appliquant le Ps 45,8 au Christ, pour proclamer sa divinité).

CL & MFL

→ Messie — onction — parfum.

HUMILIATION → honte I 1 — humilité.

HUMILITÉ

I. L'humilité et ses degrés

L'humilité biblique est d'abord la modestie qui s'oppose à la vanité. Sans prétention déraisonnable, le modeste ne se fie pas à son propre sens (Pr 3,7; Rm 12,3.16; cf Ps 131,1). L'humilité qui s'oppose à l'*orgueil est à un niveau plus profond ; elle est l'attitude de la créature pécheresse devant le Tout-Puissant et le trois fois Saint : l'humble reconnaît qu'il a reçu de Dieu tout ce qu'il a (1 Co 4,7) ; serviteur sans valeur (Lc 17,10), par lui-même il n'est rien (Ga 6,3), sinon un pécheur (Is 6,3ss; Lc 5,8). Cet humble qui s'ouvre à sa grâce (Jc 4,6 = Pr 3,34), Dieu le glorifiera (1 S 2,7; Pr 15,33).

Incomparablement plus profonde encore est l'humilité du Christ qui, par son abaissement, nous sauve et qui invite ses disciples à servir leurs frères par amour (Lc 22,26s), afin qu'en tous Dieu soit glorifié (1 P 4,10s).

II. L'humilité du peuple de Dieu

Israël apprend l'humilité d'abord en faisant l'expérience de la toute-*puissance du Dieu qui le sauve et qui est le seul Très-Haut. Il garde vivante cette expérience en commémorant les gestes de Dieu dans son *culte ; ce culte est une école d'humilité ; en louant et en rendant grâces, l'Israélite imite l'humilité de David dansant devant l'arche (2 S 6,16.22) pour glorifier Dieu à qui il doit tout (Ps 103).

Israël a fait aussi l'expérience de la pauvreté dans l'*épreuve collective de la défaite et de l'*exil ou dans l'épreuve individuelle de la *maladie et de l'oppression des faibles. Ces humiliations lui ont fait prendre conscience de l'impuissance foncière de l'homme et de la misère du pécheur qui se sépare de Dieu. L'homme est ainsi incliné à se tourner vers Dieu avec un cœur contrit (Ps 51,19), avec cette humilité, faite de dépendance totale et de docilité confiante, qui inspire les supplications des psaumes (Ps 25; 106; 130; 131). Ceux qui louent Dieu et le supplient de les sauver se nomment souvent les « *pauvres » (Ps 22,25.27; 34,7; 69,33s) ; ce mot, qui désignait d'abord

la classe sociale des malheureux, prend un sens religieux à partir de Sophonie : *chercher Dieu, c'est chercher la pauvreté, qui est l'humilité (So 2,3). Après le Jour de Yahweh, le « Reste » du peuple de Dieu sera « humble et pauvre » (So 3, 12; gr. *praüs* et *tapeinos* ; cf Mt 11,29; Ep 4,2).

Dans l'AT, les modèles de cette humilité sont *Moïse, le plus humble des hommes (Nb 12,3). et le mystérieux *Serviteur qui, par son humble soumission jusqu'à la mort, accomplit le dessein de Dieu (Is 53,4-10). Au retour de l'exil, prophètes et sages prêcheront l'humilité. Le Très-Haut habite avec celui dont l'esprit est humble et le cœur contrit (Is 57,15; 66,2). « Le fruit de l'humilité, c'est la crainte de Dieu, richesse, gloire et vie » (Pr 22,4). « Plus tu es grand, plus il faut t'abaisser pour trouver grâce devant le Seigneur » (Si 3,18; cf Dn 3,39). Enfin, au dire du dernier prophète, le Messie sera un roi humble ; il entrera à Sion, monté sur un ânon (Za 9,9). Vraiment le Dieu d'Israël, roi de la création, est le « Dieu des humbles » (Jdt 9,11s).

III. L'humilité du Fils de Dieu

Jésus est le Messie humble annoncé par Zacharie (Mt 21,5). Il est le Messie des humbles qu'il proclame bienheureux (Mt 5,4 = Ps 37,11 ; gr. *praüs* = l'humble que sa soumission à Dieu rend *patient et *doux). Jésus bénit les *enfants et les donne en modèles (Mc 10,15s). Pour devenir un de ces petits à qui Dieu se révèle et qui, seuls, entreront dans le *Royaume (Mt 11,25; 18,3s), il faut se mettre à l'école du Christ, « maître doux et humble de cœur » (Mt 11,29). Or ce maître n'est pas seulement un homme ; il est le Seigneur venu sauver les pécheurs en prenant une chair semblable à la leur (Rm 8,3). Loin de chercher sa gloire (Jn 8, 50), il s'humilie jusqu'à laver les pieds de ses disciples (Jn 13,14ss) ; lui, l'égal de Dieu, il s'anéantit jusqu'à mourir en croix pour notre rédemption (Ph 2,6ss; Mc 10,45; cf Is 53). En Jésus, se révèle non seulement la puissance divine sans laquelle nous ne serions pas, mais la charité divine sans laquelle nous serions perdus (Lc 19,10).

Cette humilité (« signe du Christ », dit saint Augustin) est celle du Fils de Dieu, celle de la charité. Il faut suivre le chemin de cette humilité « nouvelle » pour pratiquer le commandement nouveau de la charité (Ep 4,2; 1 P 3,8s; « Où est l'humilité, là est la charité », dit Augustin). Ceux qui « se revêtent d'humilité dans leurs rapports mutuels » (1 P 5,5; Col 3,12) cherchent les intérêts des autres et prennent la dernière place (Ph 2,3s; 1 Co 13, 4s). Dans la série des *fruits de l'Esprit, Paul met l'humilité à côté de la foi (Ga 5,22s) ; ces deux *vertus (traits essentiels de Moïse, d'après Si 45, 4) sont en effet connexes, étant toutes deux attitudes d'ouverture à Dieu, de soumission confiante à sa grâce et à sa parole.

IV. L'œuvre de Dieu dans les humbles

Dieu regarde les humbles et se penche vers eux (Ps 138,6; 113,6s) ; car, ne se glorifiant que de leur faiblesse (2 Co 12,9), ils s'ouvrent à la puissance de sa grâce qui, en eux, n'est pas stérile (1 Co 15,10). Non seulement l'humble obtient le pardon de ses péchés (Lc 18,14), mais la *sagesse du Tout-Puissant aime à se manifester au moyen des humbles que le monde méprise (1 Co 1,25. 28s). Quelle humilité chez celui que le Seigneur envoie pour lui préparer le chemin et qui ne souhaite que s'effacer (Jn 1,27; 3,28ss). D'une humble vierge qui ne veut être que sa servante, Dieu fait la mère de son Fils, notre Seigneur (Lc 1, 38.43).

Celui qui s'humilie dans l'épreuve sous la main toute-puissante du Dieu de toute grâce et qui communie aux abaissements du Christ crucifié, sera, comme Jésus, exalté par Dieu, à son heure, et il communiera à la gloire du Fils de Dieu (Mt 23,12; Rm 8,17; Ph 2,9ss; 1 P 5,6-10). Avec tous les humbles, il chantera éternellement la sainteté et l'amour du Seigneur qui a fait en eux de grandes choses (Lc 1,46-53; Ap 4,8-11; 5,11-14).

Dans l'AT, la parole de Dieu mène l'homme à la gloire par le chemin d'une humble soumission à Dieu, son créateur et son sauveur. Dans le NT, la Parole de Dieu se fait chair pour conduire l'homme au plus profond de l'humilité qui consiste à servir Dieu dans les hommes, à s'humilier par amour pour glorifier Dieu en sauvant les hommes.

MFL

→ cendre — confiance 2 — création AT IV 1 — douceur 2 — enfant II, III — fierté O — force II — jeûne — joie AT II 2 ; NT I 1 — Marie IV 3 — orgueil 5 — patience II 2 — pauvres AT III ; NT I, II — perfection NT 3 — repas III — vertus & vices 3.

HYPOCRITE

A la suite des prophètes (vg Is 29,13) et des sages (vg Si 1,28s; 32,15; 36,20), mais avec une vigueur inégalée, Jésus a mis à nu les racines et les conséquences de l'hypocrisie, en visant spécialement ceux qui formaient alors l'intelligentsia, scribes, pharisiens et docteurs de la loi. Hypocrites évidemment sont ceux dont la conduite n'exprime pas les pensées du *cœur ; mais ils sont aussi qualifiés par Jésus d'aveugles (comp. Mt 23,25 et 23,26). Un lien semble justifier le passage de l'un à l'autre sens : à force de vouloir tromper les autres, l'hypocrite se trompe lui-même et devient aveugle sur son propre état, incapable de voir la lumière.

1. *Le formalisme de l'hypocrite.* — L'hypocrisie religieuse n'est pas simplement un *mensonge ; elle trompe autrui pour conquérir son estime à partir de gestes religieux dont l'intention n'est pas *simple. L'hypocrite semble agir pour Dieu, il agit en fait pour soi-même. Les pratiques les plus recommandables, aumône, prière, jeûne, sont ainsi perverties par le souci de « se faire remarquer » (Mt 6,2.5.16; 23,5). Cette habitude de mettre une distance entre le cœur et les *lèvres apprend à voiler des intentions malignes sous un air patelin, ainsi quand sous le couvert d'une question juridique on veut tendre un piège à Jésus (Mt 22, 18; cf Jr 18,18). Désireux de sauver la *face, l'hypocrite sait trier parmi les préceptes ou les arranger par une savante casuistique : ainsi peut-il filtrer le moucheron et avaler le chameau (Mt 23, 24), ou tourner les prescriptions divines au profit de sa rapine et de son intempérance (23,25) : « Hypocrites ! Isaïe a joliment prophétisé de vous quand il a dit : Ce peuple m'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de moi » (15,7).

2. *Aveugle qui se donne le change.* — Le formalisme peut être guéri, mais l'hypocrisie est proche de l'*endurcissement. Les « sépulcres blanchis » finissent par prendre pour vérité ce qu'ils veulent faire accroire aux autres : ils se croient *justes (cf Lc 18,9; 20,20), et deviennent sourds à tout appel à la conversion. Tel un acteur de théâtre (en gr., *hypocritès*), l'hypocrite continue à jouer son rôle, d'autant plus qu'il occupe un rang élevé et qu'on obéit à sa parole (Mt 23,2s). La correction fraternelle est saine, mais comment l'hypocrite arracherait-il la poutre qui lui bouche la vue, quand il songe seulement à enlever la paille qui est dans l'œil du voisin (7,4s; 23,3s) ? Les guides spirituels sont nécessaires ici-bas, mais ne prennent-ils pas la place même de Dieu quand ils substituent à la Loi divine des traditions humaines ? Ce sont des aveugles qui prétendent guider les autres (15,3-14), et leur doctrine n'est qu'un mauvais levain (Lc 12,1). Aveugles, ils sont incapables de reconnaître les signes du *temps, c'est-à-dire de découvrir en Jésus l'envoyé de Dieu, et ils réclament « un signe du ciel » (Lc 12,56; Mt 16,1ss) ; aveuglés par leur propre malice, ils ne veulent pas de la bonté de Jésus et en appellent à la loi du sabbat pour l'empêcher de faire le bien (Lc 13,15) ; s'ils osent imaginer que Béelzéboul est à l'origine des miracles de Jésus, c'est que d'un mauvais cœur ne peut sortir un bon langage (Mt 12,24.34). Pour briser les portes de leur cœur, Jésus leur fait perdre la face devant les autres (Mt 23,1ss), en dénonçant leur péché foncier, leur pourriture secrète (23,27s) : cela vaut mieux que de laisser partager le sort des *impies (24,51; Lc 12,46). Jésus utilisait ici sans doute le terme araméen *ḥanefa*, qui dans l'AT signifie ordinairement « pervers, impie » : l'hypocrite est en puissance de devenir un impie. Le IVe évangile transpose l'appellation d'hypocrite en celle d'aveugle : le péché des *Juifs consiste à dire « Nous voyons » alors qu'ils sont aveugles (Jn 9,40).

3. *Le risque permanent de l'hypocrisie.* — Ce serait une illusion de penser que l'hypocrisie est le propre des seuls *pharisiens. Déjà la tradition synoptique étendait à la foule l'accusation d'hypocrisie (Lc 12, 56) ; Jean vise à travers « les *Juifs » les incrédules de tous les temps. Le chrétien, surtout s'il a une fonction de guide, risque lui aussi de devenir un hypocrite. Pierre lui-même n'a pas échappé à ce danger dans l'épisode d'Antioche qui le mit aux prises avec Paul : sa conduite était une « hypocrisie » (Ga 2,13). Le même Pierre recommande au croyant de vivre *simple comme un nouveau-né, sachant que l'hypocrisie le guette (1 P 2,1s) qui l'amènerait à sombrer dans l'apostasie (1 Tm 4,2). *XLD*

→ incrédulité II 1 — mensonge — orgueil 1 — pharisiens 1 — simple 2.

IDOLES

I. L'arrachement aux idoles

La Bible est, en un sens, l'histoire du peuple de Dieu qui s'arrache aux idoles. Un jour, Yahweh a « pris » Abraham, qui « servait d'autres dieux » (Jos 24,2s; Jdt 5,6ss). Mais cette rupture, radicale pourtant, n'est pas acquise une fois pour toutes : ses descendants devront toujours la refaire (Gn 35,2ss; Jos 24,14-23) ; ils doivent sans cesse renouveler leur option et *suivre l'Unique au lieu de « poursuivre la Vanité » (Jr 2,2-5).

L'idolâtrie en effet peut se glisser à l'intérieur même du yahvisme. Dès le Décalogue, Israël apprend qu'il ne doit pas fabriquer d'*images (Ex 20,3ss; Dt 4,15-20), car l'*homme seul est l'image authentique de Dieu (Gn 1,26s). Par exemple, le taureau qu'il sculpte pour symboliser la *force divine (Ex 32; 1 R 12,28; cf Jg 17—18) lui attirera, avec la *colère de Dieu, l'ironie cinglante des prophètes (Os 8,5; 13,2). Qu'il s'agisse de faux dieux ou de sa propre image, Dieu punit l'infidélité (Dt 13) ; il abandonne ceux qui l'abandonnent ou le caricaturent, les livrant aux *calamités nationales (Jg 2,11-15; 2 R 17,7-12; Jr 32,28-35; Ez 16; 20; 23).

Quand l'exil vient confirmer tragiquement cette vision prophétique de l'histoire, le peuple se ressaisit, sans que pour autant disparaissent idolâtres (Ps 31,7) et négateurs de Dieu (Ps 10,4. 11ss). Au temps des Maccabées enfin, servir les idoles (1 M 1,43), c'est adhérer à un humanisme païen incompatible avec la *foi que Yahweh attend des siens : il faut choisir entre les idoles et le *martyre (2 M 6,18—7,42; cf Dn 3).

Le NT dessine le même itinéraire. Arrachés aux idoles pour se tourner vers le vrai Dieu (1 Th 1, 9), les croyants sont sans cesse tentés de retomber dans le paganisme qui imprègne la vie courante (cf 1 Co 10,25-30). Il faut fuir l'idolâtrie pour entrer dans le Royaume (1 Co 10,14; 2 Co 6,16; Ga 5,20; 1 Jn 5,21; Ap 21,8; 22,15). L'Église, en qui se poursuit la lutte impitoyable entre Jésus et le *monde, vit une histoire marquée par la tentation d'*adorer « l'image de la *Bête » (Ap 13, 14; 16,2), d'accepter que soit dressée dans le Temple l' « idole dévastatrice » (Mt 24,15; cf Dn 9,27).

II. Signification de l'idolâtrie

Israël, non content de chercher à répondre avec fidélité à l'appel de Dieu, a réfléchi sur la nature des « idoles muettes » (1 Co 12,2) qui le sollicitent. C'est progressivement qu'il exprimera dans un langage exact le néant des idoles.

1. *Les « autres dieux »*. — Par cette expression, courante jusqu'à l'époque de Jérémie, Israël semble admettre l'existence d'autres dieux que Yahweh. Il ne s'agit pas là de survivances équivoques d'autres religions, mêlées au yahvisme populaire, telles les « idoles domestiques » (*teraphim*), sans doute réservées aux femmes (Gn 31, 19-35; 1 S 19,13-16) ou le serpent Nehushtân (2 R 18,4) ; il s'agit proprement des Baals cananéens que rencontre Israël lors de son installation en Terre promise. C'est alors la lutte à mort contre les Baals : Gédéon eut l'honneur impérissable d'avoir substitué l'*autel de Yahweh à l'autel dédié par son père à Baal (Jg 6,25-32). Si donc Israël parle d' « autres dieux », c'est seulement pour qualifier ainsi les autres croyances (cf 2 R 5,17) ; il ne doute pas pour autant que Yahweh soit son Dieu unique (cf Ex 20,3-6; Dt 4,35).

2. *Le néant des idoles.* — La lutte à mort contre les idoles continue, mais maintenant dans l'esprit du fidèle de Yahweh, pour qu'il reconnaisse que « les idoles ne sont rien » (Ps 81,10; 1 Ch 16,26).

Élie se moque, au péril de sa vie, des dieux qui ne peuvent consumer l'holocauste (1 R 18,18-40) ; les exilés comprennent clairement que les idoles ne savent rien, puisqu'elles sont incapables d'annoncer l'avenir (Is 48,5) ; elles ne sauvent pas davantage (45,20ss). « Avant moi, aucun dieu ne fut formé, et il n'y en aura aucun après moi » (43,10). S'il en est ainsi, c'est qu'elles n'existent pas vraiment, ce sont des produits fabriqués par l'homme. Quand les prophètes lancent leurs satires contre les idoles de bois, de pierre ou d'or (Am 5,26; Os 8,4-6; Jr 10,3ss; Is 41,6s; 44,9-20), ce n'est pas une expression figurative qu'ils dénoncent, mais une perversion : au lieu d'adorer son Créateur, la créature adore sa propre création.

La Sagesse tire au clair les conséquences de cette idolâtrie (Sg 13—14) : c'est un fruit de mort, puisque elle signifie l'abandon de Celui qui est la vie. En même temps, ce livre offre au croyant une explication de la genèse de cette perversion : on a divinisé des défunts ou des personnages prestigieux (14,12-21), ou adoré des forces naturelles, destinées pourtant à conduire l'homme vers leur Auteur (13,1-10).

Paul poursuit cette critique de l'idolâtrie en l'associant au culte des *démons : sacrifier aux idoles, c'est sacrifier aux démons (1 Co 10,20s). Enfin, dans un réquisitoire terrible, il dénonce le *péché universel des hommes qui, au lieu de reconnaître le Créateur à travers sa création, ont changé la gloire du Dieu incorruptible contre une représentation de ses créatures ; de là leur déchéance en tous les domaines (Rm 1,18-32).

3. *L'idolâtrie, tentation permanente.* — L'idolâtrie n'est pas une attitude dépassée une fois pour toutes, elle renaît sous diverses formes : dès qu'on cesse de *servir le Seigneur, on devient *esclave de toutes sortes de maîtres : argent (Mt 6,24 p), vin (Tt 2,3), *cupidité, qui est volonté de domination du prochain (Col 3,5; Ep 5,5), puissance politique (Ap 13,8), plaisir, envie et haine (Rm 6,19; Tt 3,3), péché (Rm 6,6), voire observance matérielle de la Loi (Ga 4,8s). Tout cela mène à la mort (Ph 3,19), alors que le fruit de l'Esprit est vie (Rm 6,21s). Derrière ces *vices, qui sont idolâtrie, se cache une méconnaissance du Dieu unique qui seul mérite notre *confiance. *CW*

→ adoration I 3, II 1 — adultère 2 — anathème AT — animaux I 1 — astres — Babel/Babylone 1 — bêtes & Bête 3 b — cupidité AT 2 ; NT 2 — déception II — démons AT 2 ; NT 2 — Dieu AT III 4 ; NT II 1 — Égypte 1 — erreur AT — hérésie 1 — honte I 4 — image I — incrédulité — magie 1 — mensonge II 1 — nations AT II 1 b — orage 1 — péché II 1, IV 3 a — pierre 1 — repas II — richesse III — vertus & vices 3 — zèle I 1.

IMAGE

Personne sur cette terre n'a vu et ne peut *voir Dieu le Père : c'est dans ses images qu'il se fait connaître (cf Jn 1,18). Avant la révélation plénière qu'il fait de lui-même à travers l'image par excellence qu'est son Fils *Jésus-Christ, il a commencé dans l'ancienne alliance à faire briller devant les hommes sa *gloire révélatrice. La *Sagesse de Dieu, « pure émanation de sa gloire » et « image de son excellence » (Sg 7,25s), révèle déjà certains aspects de Dieu ; et l'*homme, créé avec le pouvoir de dominer la nature et gratifié de l'immortalité, constitue déjà une image vivante de Dieu. Cependant l'interdiction des images dans le *culte d'Israël exprimait comme en creux le sérieux de ce titre donné à l'homme, et préparait par voie négative la venue de l'Homme-Dieu, seule image en laquelle se révèle pleinement le Père.

I. L'interdiction des images

Ce précepte du décalogue (Dt 27,15; Ex 20,4; Dt 4,9-28), appliqué d'ailleurs avec plus ou moins de rigueur au cours des siècles, constitue un fait aisé à justifier quand il s'agit des faux dieux (*idoles), plus difficile à expliquer quand il s'agit des images de Yahweh. Ce n'est pas principalement contre une représentation sensible que les auteurs sacrés, habitués aux anthropomorphismes, entendent réagir, ils veulent plutôt lutter contre la *magie idolâtrique et préserver la transcendance de *Dieu. Ce n'est pas à travers des veaux d'or (Ex 32; 1 R 12,26-33) et des images faites de main d'homme, mais à travers les œuvres de sa *création que Dieu manifeste sa gloire (Os 8, 5s; Sg 13; Rm 1,19-23), et ce n'est pas par l'intermédiaire d'images dont l'homme dispose à son gré, que Dieu se laisse fléchir, mais c'est librement à travers les cœurs, par la Sagesse, par son Fils qu'il exerce son action salvatrice.

II. L'homme, image de Dieu

AT

Le poids de cette expression ne vient pas tant du mot lui-même, déjà employé à propos de la création de l'homme dans des poèmes babyloniens et égyptiens, que du contexte général de l'AT : l'*homme est à l'image non pas d'un dieu, lui-même conçu à l'image de l'homme, mais d'un Dieu à ce point transcendant qu'il est interdit d'en faire une image ; seul l'homme peut prétendre à ce titre qui exprime sa plus haute dignité (Gn 9,6).

D'après Gn 1,26-29, être à l'image de Dieu, à sa ressemblance, comporte le pouvoir de dominer sur toutes les créatures terrestres, et aussi, semble-t-il, sinon de créer, du moins de procréer des êtres vivants (Gn 1,27s; 5,1ss; cf Lc 3,38). C'est ordinairement le premier thème, celui de la domination, que développent les textes de l'AT (Ps 8; Si 17). En même temps la notion d'image de Dieu, qu'elle soit utilisée explicitement ou non dans ces textes, s'enrichit de précisions et de compléments. Dans le Ps 8, elle semble identifiée avec un état de « gloire et de splendeur », « de peu inférieur (à celui) d'un être divin ». En Sg 2,23, l'homme n'est plus seulement « à » l'image de Dieu, expression imprécise qui laissait la porte ouverte à certaines interprétations rabbiniques, mais il est proprement « image » de Dieu. Enfin dans ce même passage un élément important de ressemblance entre Dieu et l'homme est devenu explicite, à savoir : l'immortalité. Quant au judaïsme alexandrin (cf Philon) il distingue deux créations selon les deux récits de la Genèse : l'homme céleste est seul créé selon l'image de Dieu, l'homme terrestre est tiré de la poussière. Cette spéculation sur les deux Adam sera reprise et transformée par saint Paul (1 Co 15).

NT

Non seulement le NT applique plusieurs fois à l'homme l'expression « image de Dieu » (1 Co 11,7; Jc 3,9), mais assez souvent il en utilise et développe le thème. Ainsi le commandement du Christ : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5,48) apparaît comme une conséquence et une exigence de la doctrine de l'homme image de Dieu. Il en est de même pour une Parole attribuée au Christ et rapportée par Clément d'Alexandrie : « Voir ton frère, c'est voir Dieu ». Cette conviction commande le respect d'autrui (Jc 3,9; cf Gn 9,6) et fonde notre amour envers lui : « Celui qui n'aime pas son *frère qu'il voit ne saurait aimer Dieu qu'il ne voit pas » (1 Jn 4,20). Mais cette image imparfaite et pécheresse qu'est l'homme a besoin d'un dépassement : la Sagesse vétérotestamentaire l'ébauche, le Christ le réalise.

III. La sagesse, image de l'excellence de Dieu

L'homme n'est qu'une image imparfaite, la Sagesse au contraire est « un miroir sans tache de l'activité de Dieu, une image de l'excellence de Dieu » (Sg 7,26). Comme elle existe « dès le commencement, avant l'origine de la terre » (Pr 8,23), on peut en conclure qu'elle a présidé à la création de l'homme. De là on comprend certaines spéculations du judaïsme alexandrin, dont on retrouve des échos chez Philon. Pour ce dernier, l'image de Dieu, qu'est le Logos, est l'instrument dont Dieu s'est servi lors de la création, l'archétype, l'exemplaire, le principe, le fils aîné, d'après lequel Dieu a créé l'homme.

IV. Le Christ, image de Dieu

Cette expression ne se trouve que dans les épîtres de Paul, cependant l'idée n'est pas absente de l'évangile selon *saint Jean*. Entre le Christ et Celui qui l'envoie, entre le *Fils unique qui révèle son Père et le *Dieu invisible (Jn 1,18), l'union est telle (Jn 5,19; 7,16; 8,28s; 12,49) qu'elle suppose quelque chose de plus qu'une simple délégation : la *mission du Christ dépasse celle des *prophètes pour s'apparenter à celle de la *Parole et de la *Sagesse divine ; elle suppose que le Christ soit un reflet de la gloire de Dieu (Jn 17,5.24) ; elle suppose entre le Christ et son *Père une ressemblance qui est clairement exprimée dans cette affirmation, où l'on retrouve, sinon le mot, du moins le thème de l'image : « Qui m'a vu, a vu le Père » (Jn 14,9).

Saint Paul, tout en utilisant à propos de l'homme la doctrine de la Genèse (1 Co 11,7), sait aussi à l'occasion se servir des interprétations rabbiniques et philoniennes des deux *Adam, qu'il applique ici au Christ lui-même (1 Co 15,49), plus tard à l'homme nouveau (Col 3,10). Mais c'est finalement

à la lumière de la Sagesse, image parfaite, qu'il reconnaît au Christ le titre d'image de Dieu (2 Co 3,18—4,4). Sans abandonner ces différentes sources d'inspiration, Paul par la suite s'efforce de cerner encore de plus près le *mystère du Christ : c'est par filiation que le Christ est image en Rm 8,29. Et selon Col 3,10 il préside, en tant qu'image, à la *création de l'*homme nouveau. Bénéficiant de cette convergence d'éléments anciens et de données nouvelles, la notion d'image de Dieu, telle que Paul l'applique au Christ, spécialement en Col 1,15, devient très complexe et très riche : ressemblance, mais ressemblance spirituelle et parfaite, par une *filiation antérieure à la création ; représentation, dans son sens le plus fort, du Père invisible ; souveraineté cosmique du *Seigneur, qui marque de son empreinte le monde visible et le monde invisible ; image de Dieu selon l'immortalité : premier-né d'entre les morts ; seule et unique image qui assure l'unité de tous les êtres et l'unité du plan divin : principe de la création et principe de sa restauration par une nouvelle création.

V. Le chrétien transformé selon l'image du Christ

Tous ces éléments constituent autant de forces d'attraction sur l'homme, qui, image imparfaite et pécheresse, a besoin de cette image parfaite qu'est le Christ pour retrouver et accomplir sa destinée originelle : après avoir revêtu l'image de l'Adam terrestre, il lui faut, en effet, revêtir l'image de l'Adam céleste (cf 1 Co 15,49). Entre ces deux « images », unies dans un seul et même dessein divin (cf Rm 8,29; Ep 1,3-14), il existe donc tout à la fois un lien caché, une cassure provoquée par le péché, et une relation dynamique. Ce dynamisme se révèle aussi et surtout chez le chrétien : dès maintenant devenu un même être avec le Christ (Rm 6,3-6; Col 3,10), il est enfant de Dieu (1 Jn 3,2) et, sous l'action du Seigneur, il se transforme de gloire en gloire en cette image du Fils, premier-né d'une multitude de frères (2 Co 3,18; Rm 8,29). Le terme de ce processus de glorification est la résurrection, qui permet au chrétien de revêtir définitivement l'image de l'Adam céleste (1 Co 15,49), et de conformer « notre corps de misère à son corps de gloire » (Ph 3,21). *PL*

→ Adam I 1.3 — culte AT I — Dieu AT III 5 — exemple — face 5 — figure — homme — idoles — Jésus-Christ II 1 d — voir.

IMITER → disciple NT 2 — exemple — figure — pères & Père IV — suivre.

IMMOLATION → mort — sacrifice.

IMMORTALITÉ → âme II — image II AT — mort — Résurrection — vie IV 5.

IMPIE

Sous un vocabulaire varié, tant en hébreu qu'en grec, la Bible décrit une attitude spirituelle qui est le contraire de la *piété : au mépris de Dieu et de sa Loi, elle ajoute une nuance d'hostilité et de bravade. Paul annonce la venue de l' « homme d'impiété » par excellence qui aux derniers temps « s'élèvera au-dessus de tout et se produira lui-même comme Dieu » (2 Th 2,3s.8) ; il ajoute que « le *mystère de l'impiété est déjà à l'œuvre » dans le monde (2,7). En fait, il est à l'œuvre depuis le début de l'histoire, depuis qu'*Adam a méprisé le commandement de Dieu (Gn 3,5.22).

AT

1. *Les impies en face de Dieu.* — L'impiété est un fait universel dans l'humanité pécheresse : impiété de la génération du Déluge (Gn 6,11; cf Jb 22, 15ss), des bâtisseurs de Babel (Gn 11,4), des habitants de Sodome (Sg 10,6)... Mais elle s'affirme avec une netteté particulière chez les peuples païens ennemis d'Israël, — du pharaon persécuteur (cf Sg 10,20; 11,9) aux Cananéens idolâtres (Sg 12,9), de Sennachérib le blasphémateur (Is 37,17) à l'orgueilleuse *Babylone (Is 13,11; 14,4) et au persécuteur Antiochus Épiphane (2 M 7, 34). Cependant le peuple de Dieu n'en est pas lui-même exempt : impies, les révoltés du désert (Ps 106,13-33) comme les habitants infidèles de la terre promise (Ps 106,34-40) ; impie, la nation pécheresse contre laquelle Dieu envoie les païens qui la châtieront (Is 10,6; cf 1,4). Malgré la conversion nationale, les psalmistes et les sages dénonceront encore après l'exil l'existence de l'impiété dans le peuple fidèle, et la crise maccabéenne mettra au premier plan certains juifs dévoyés (cf 1 M 2,23; 3,15; 6,21; etc.).

2. *Les impies et les justes.* — Dans la littérature sapientielle, le genre humain apparaît divisé en deux catégories : en face des justes et des sages,

les impies et les *fous. Entre les deux, une opposition et une lutte fratricide qui ébauche déjà le drame des deux *cités. Commencé aux origines avec Caïn et Abel (Gn 4,8...), ce drame s'actualise en tout temps. L'impie donne libre cours à ses instincts : ruse, *violence, sensualité, orgueil (Ps 36,2-5; Sg 2,6-10) ; il méprise Dieu (Ps 10,3s; 14,1) ; il s'acharne sur les justes et les *pauvres (Ps 10,6-11; 17,9-12; Sg 2,10-20)... Réussite apparente, qui peut durer parfois et qui cause une véritable angoisse aux âmes religieuses (Ps 94, 1-6; Jb 21,7-13) ; c'est d'abord par souci de la *justice que les persécutés demandent à Dieu la perte de ces dévoyés malfaisants (Ps 10,12-18; 31,18s; 109,6...) et qu'ils savourent par avance une *vengeance qui nous étonne (Ps 58,11).

3. *La rétribution des impies.* — Les fidèles de l'Alliance savent bien que les impies vont à la ruine (cf Ps 1,4ss; 34,22; 37,9s.12-17.20). Mais cette affirmation tranquille de la *rétribution, qu'on se représente encore dans une perspective temporelle, se heurte à des faits scandaleux. Il y a des impies qui prospèrent (Jr 12,1s; Jb 21, 7-16; Ps 73,2-12), comme si la sanction divine n'existait pas (Qo 7,15; 8,10-14). L'eschatologie prophétique assure bien qu'aux derniers temps, le roi-*messie fera périr les impies (Is 11,4; Ps 72,3), et que Dieu les exterminera lors de son *jugement (cf Is 24,1-13; 25,1s) ; mais en attendant ce dernier jour, elle ne précise pas comment les impies doivent expier leurs crimes.

Pourtant c'est au plan individuel que la question doit être réglée pour tous, et il faut attendre une date tardive pour qu'elle s'éclaire. A l'époque des Maccabées, on sait enfin que tous les impies comparaîtront personnellement au tribunal de Dieu (2 M 7,34s) et qu'il n'y aura pas pour eux de *résurrection à la vie (2 M 7,14; cf Dn 12,2). Aussi le Livre de la Sagesse peut-il brosser le tableau de leur *châtiment final, au-delà de la *mort (Sg 3, 10ss; 4,3-6; 5,7-14). Cette attestation solennelle est la source d'une réflexion salutaire. En effet, Dieu ne veut pas la mort de l'impie, mais qu'il se convertisse et qu'il vive (Ez 33,11; cf 18,20-27 et 33,8-19). Une semblable perspective miséricordieuse va se retrouver dans le NT.

NT

1. *La véritable impiété.* — Dans le vocabulaire grec du NT, l'attitude spirituelle stigmatisée par l'AT est désignée de façon plus précise : c'est l'impiété (*asebeia*), l'injustice (*adikia*), le rejet de la loi (*anomia*). Cependant, à travers les discussions de Jésus et des pharisiens, on voit rapidement s'affronter deux conceptions de ce mépris de Dieu. Pour les *pharisiens, la pierre de touche de la *piété est la pratique des prescriptions légales et des *traditions qui les entourent ; l'ignorance en cette matière est déjà une impiété (cf Jn 7,49) ; Jésus a donc tort de manger avec des pécheurs (Mt 9,11 p), d'être leur ami (Mt 11,19 p), de loger chez eux (Lc 19,7). Mais Jésus sait bien que tout homme est *pécheur et que nul ne peut se dire de lui-même pieux et juste ; l'*Évangile qu'il apporte donne justement aux pécheurs une possibilité de *pénitence et de salut (Lc 5,32). La pierre de touche de la vraie piété sera donc l'attitude adoptée à l'égard de cet Évangile.

2. *L'appel des impies au salut.* — Le problème est exactement le même depuis que le Christ a consommé son *sacrifice en mourant « par la main des impies » (Ac 2,23). Il est mort « juste pour des injustes » (1 P 3,18), bien qu'il ait voulu « être compté parmi les malfaiteurs » (Lc 22,37). Il est mort pour des impies (Rm 5,6) afin que ceux-ci soient justifiés par la foi en lui (Rm 4,5). Tels sont les *justes du NT : des impies justifiés par *grâce. Ayant reconnu dans l'Évangile l'appel au salut, ils ont renoncé à l'impiété (Tt 2,12) pour se tourner vers le Christ. Les vrais impies désormais sont les hommes qui refusent ce message ou qui le corrompent : les faux docteurs qui troublent les fidèles (2 Tm 2,16; Jude 4.18; 2 P 2,1ss; 3,3s) et méritent le nom d'*Antichrists (1 Jn 2,22) ; les indifférents qui vivent dans une ignorance volontaire (2 P 3,5; cf Mt 24,37; Lc 17,26-30) ; à plus forte raison les puissances païennes qui susciteront contre le Seigneur l'Impie par excellence (2 Th 2,3.8). Tel est le contexte où se révèle désormais le mystère de l'impiété.

3. *La colère de Dieu sur les impies.* — Or, plus encore que dans l'AT, le châtiment de cette impiété est maintenant une certitude. De façon permanente, la *colère de Dieu se révèle contre toute impiété et injustice humaine (Rm 1,18; cf 2,8) ; cela est d'autant plus vrai dans la perspective des derniers temps et du *jugement final. Alors le Seigneur anéantira l'Impie par le resplendissement de sa venue (2 Th 2,8), et tous ceux qui participent au *mystère de l'impiété seront confondus et châtiés (Jude 15; 2 P 2,7). Si le châtiment tarde, c'est que Dieu use de *patience pour permettre aux méchants de se convertir (2 P 2,9).

ADa & PG

→ Antichrist — blasphème — erreur AT — folie — haine — hypocrite 2 — incrédulité — mensonge II 2 a — orgueil 3 — péché — persécution I 1 — piété — richesse II.

IMPOSITION DES MAINS

Avec la *parole, la main est un des moyens les plus expressifs du langage de l'homme ; de soi, elle symbolise ordinairement la *puissance (Ex 14,31; Ps 19,2) et même l'*Esprit de Dieu (1 R 18,46; Is 8,11; Ez 1,3; 3,22). Imposer les mains sur quelqu'un, c'est plus que les élever en l'air, fût-ce pour bénir (Lv 9,22; Lc 24,50), c'est toucher réellement l'autre et lui communiquer quelque chose de soi-même.

AT

Signe de bénédiction, l'imposition des mains exprime avec réalisme le caractère de la *bénédiction qui n'est pas simplement parole, mais acte. Ainsi Jacob transmet à toute sa postérité la *richesse de bénédiction qu'il a lui-même reçue de ses ancêtres, Abraham et Isaac : « Qu'ils croissent et multiplient sur la terre ! » (Gn 48, 13-16).

Signe de consécration, l'imposition des mains indique que l'Esprit de Dieu met à part un être qu'il s'est choisi, qu'il en prend possession, qu'il lui donne autorité et aptitude pour exercer une fonction. Ainsi les lévites sont mis à part, telle une offrande sainte (Nb 8,10) ; ainsi l'Esprit de sagesse remplit Josué (Dt 34,9) le disposant à assurer la charge de chef du peuple avec les pleins pouvoirs (Nb 27,15-23).

Symbole d'identification, l'imposition des mains établit une union entre celui qui offre une victime en sacrifice et la victime elle-même : celle-ci est consacrée à Dieu, chargée de prendre les sentiments de l'offrant — action de grâces, regret du péché ou adoration ; ainsi dans les sacrifices d'expiation (Lv 1,4), de communion (3,2), pour le péché (4,4), ou encore dans la consécration des lévites (Nb 8,16). Dans le rite du bouc émissaire au jour de l'*Expiation, il y a encore identification avec le bouc, mais il n'y a pas consécration. Par l'imposition des mains, Israël communique à l'animal ses péchés ; celui-ci, devenu impur, ne peut être offert à Yahweh en sacrifice, il est exilé au désert (Lv 16,21s).

NT

1. *Dans la vie de Jésus.* — En *signe de bénédiction*, Jésus imposa les mains aux petits *enfants (Mc 10,16), leur conférant la *béatitude qu'il annonçait aux *pauvres (Mt 5,3), obtenant de son Père les fruits de sa propre « prière » (Mt 19,13). L'imposition des mains est aussi un *signe de délivrance*. Par ce geste en effet, Jésus guérit les *malades : « Femme, te voilà débarrassée de ton infirmité », dit-il à la femme courbée, puis il lui imposa les mains, et elle se redressa à l'instant même (Lc 13,13). Même geste pour la guérison de l'aveugle de Bethsaïde (Mc 8,23ss) ou pour « chacun » des nombreux malades accourus au coucher du soleil (Lc 4,40).

2. *Dans la vie de l'Église.* — Selon la promesse du Ressuscité, les disciples « imposeront les mains aux malades, et ceux-ci seront guéris » (Mc 16, 18). Aussi Ananie redonne-t-il par ce geste la vue à Saul converti (Ac 9,12), et Paul, à son tour, restitue la santé au gouverneur de Malte (28,8). A côté de ce signe de libération, l'imposition des mains est pratiquée dès l'Église naissante comme *signe de consécration*. Par elle sont transmis les dons divins et principalement le don de l'*Esprit-Saint. Ainsi Pierre et Jean le conférèrent aux Samaritains qui ne l'avaient pas encore reçu (Ac 8,17) ; Paul fit de même pour les gens d'Éphèse (19,6). Simon le magicien avait été tellement saisi d'admiration devant la puissance de ce geste qu'il avait voulu acheter ce pouvoir avec de l'argent (8,18s). Ce geste apparaît, dès lors, comme un signe visible, porteur d'une réalité divine puissante.

Par ce même geste, l'Église transmet enfin un *pouvoir spirituel* adapté à une *mission précise, ordonné à des fonctions déterminées : ainsi pour l'institution des Sept (6,6) consacrés par les Apôtres, ou pour l'envoi de Paul et Barnabé (13,3). Paul, à son tour, impose les mains à Timothée (2 Tm 1,6s; cf 1 Tm 4,14) et Timothée refera ce geste sur ceux qu'il aura choisis pour le *ministère (1 Tm 5,22). Ainsi, l'Église continue à imposer les mains, en des sens que précise chaque fois une formule ; et ce geste demeure porteur des dons de l'Esprit. *JBB*

→ bras & main 2 — charismes II 4 — foi NT II 3 — Josué 1 — ministère II.

IMPRÉCATION → malédiction O — prière II 2 — vengeance 2 b.

IMPUISSANCE → chair I 3 b — puissance IV 1.2, V 3.

INCARNATION → Ascension II 1 — chair I 3 b, II 2 c — corps II 2 — Corps du Christ I — fils de Dieu NT I 3 — Jésus-Christ — médiateur II 1 — pères & Père V 3 — présence de Dieu NT I — visite NT 1.

INCRÉDULITÉ

A la différence de l'*idolâtrie qui caractérise les *nations païennes et requiert une *conversion à la *foi en Dieu, l'incrédulité concerne le peuple de Dieu. L'existence d'incrédules en son sein a toujours été un *scandale pour les hommes de foi ; l'incrédulité d'Israël face à Jésus-Christ doit causer au cœur de tout chrétien une « douleur incessante » (Rm 9,2).

L'incrédulité ne consiste pas simplement à nier l'existence de Dieu ou à rejeter la divinité du Christ, mais à méconnaître les signes et les témoins de la *Parole divine, à ne pas lui *obéir. Ne pas croire, selon l'étymologie du mot hébreu « croire », c'est ne pas dire « Amen » à Dieu ; c'est refuser la relation que Dieu veut établir et maintenir avec l'homme. Ce refus s'exprime diversement : l'*impie met en question l'existence de Dieu (Ps 14,1), le moqueur, sa présence active au cours de l'histoire (Is 5,19), le pusillanime, son *amour et sa toute-puissance, le rebelle, la souveraineté de sa *volonté, etc. Bien différente de l'idolâtrie qui de soi est radicale, l'incrédulité admet des degrés et peut coexister avec une certaine foi : la ligne de démarcation entre foi et incrédulité passe moins entre divers hommes qu'au cœur de chaque homme (Mc 9,24).

I. L'incrédulité en Israël

Pour n'avoir pas à rapporter toute l'histoire de la *foi, dont l'incrédulité est l'envers ténébreux, il suffira de camper deux situations majeures du peuple élu, qui caractérisent une double manière d'être incrédule : dans le *désert, parce qu'on n'a pas les biens de la foi — sur la *Terre promise, parce qu'on les a déjà en figure.

1. *Les murmures des Hébreux.* — Pour désigner l'incrédulité du peuple dans le désert, les historiens utilisent diverses expressions : « rebelles » (Nb 20,10; Dt 9,24) qui regimbent et sont récalcitrants (Nb 14,9; Dt 32,15), « hommes à la nuque raide » (Ex 32,9; 33,3; Dt 9,13; cf Jr 7,26; Is 48,4), et surtout le murmure ; Jean reprendra cette dernière expression pour caractériser Juifs et disciples qui refusent de croire en Jésus (Jn 6, 41.43.61). Deux passages en parlent principalement : Ex 15—17 et Nb 14—17. Dans ce désert inhospitalier, le peuple craint de mourir de *faim (Ex 16,2; Nb 11,4s) et de soif (Ex 15,24; 17,3; Nb 20,2s), et regrette les bonnes marmites de viande consommées en Égypte ; ou bien il est écœuré par la *manne et perd patience (Nb 21, 4s) ; ou encore il a peur des ennemis qui lui barrent l'entrée de la Terre promise (Nb 14,1; cf Ex 14,11) ; il oublie les signes prodigieux dont il fut témoin (Ps 78; 106). Il murmure contre Moïse et Aaron, en réalité contre Dieu en personne (Ex 16,7s; Nb 14,27; 16,11) dont il met en question la bonté et la puissance (cf Dt 8,2). L'incrédulité — un des visages de la peur — consiste à exiger de Dieu qu'il réalise immédiatement ce qu'il a promis, à exercer une sorte de chantage sur Celui qui a fait alliance : c'est « mépriser Yahweh », « ne pas croire » en lui (Nb 14,11), « ne pas obéir à sa voix » (14,22), le « tenter et lui faire querelle » (Ex 17,7).

Une autre façon de murmurer contre Yahweh consiste à s'en faire une image par le « veau d'or » (Ex 32; Dt 9,12-21) : les Hébreux escomptaient ainsi maîtriser Celui qui ne voulait pas être à leur taille et à leur merci. Le même péché d'incrédulité caractérisera le royaume du Nord, « le péché de Jéroboam » (1 R 12,28ss; 16,26.31). C'est à un même désir de posséder le mystère de Yahweh que se rattachent les pratiques de divination, *magie, sorcellerie qui durent jusqu'à l'exil (1 S 28,3-25; 2 R 9,22; 17,17; cf Ex 22,17; Is 2,6; Mi 3,7; Jr 27,9; Ez 12,24; Dt 18,10ss), ainsi que le recours aux faux prophètes (cf Jr 4,10).

2. *Israël au cœur partagé.* — De fait, quand le peuple s'était installé en Palestine, l'incrédulité avait pris une autre forme, non moins coupable : pactiser avec les dieux du pays ou avec les *nations voisines. Or Yahweh ne tolère point de partage ; c'est ce que proclame Élie : « Jusques à quand clocherez-vous des deux jambes ? Si Yahweh est Dieu, suivez-le ; si c'est Baal, suivez-le ! » (1 R 18,21). De même, les prophètes luttent contre le « cœur double », partagé (Os 10,2), qui cherche auprès des nations un appui que seul Yahweh peut lui accorder (Os 7,11s). Au lieu de reconnaître dans ses récoltes et ses troupeaux les dons de son

Maître et Époux, Israël va chercher les biens de l'Alliance auprès de ses amants, les dieux cananéens, dans les rites de fertilité (Os 2,7-15) ; l'incrédulité est prostitution de l'épouse consacrée (2,1-6; Jr 2—4; Ez 16), qui devrait avoir un cœur parfaitement fidèle (Dt 18,13; Ps 18,24), « pleinement » à Dieu (1 R 8,23; 11,4), *suivant Yahweh sans défaillance (Dt 1,36; Nb 14,24; 32,11).

Quoique impossible à réaliser par les forces de l'homme, cet idéal demeure. Isaïe montre clairement au peuple que « si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas » (Is 7,9) : la foi est la seule existence possible du peuple élu, et elle exclut tout autre recours (28,14s; 30,15s). Pour Jérémie, l'incrédulité consiste à « se fier », à « mettre sa confiance » en des créatures (Jr 5,17; 7,4.8.14; 17,5; 46,25; 49,4). Ézéchiel manifeste la conséquence de l'incrédulité : « Vous saurez que je suis Yahweh, quand vous mourrez » (Ez 6,7; 7,4; 11,10). L'incrédulité devient cet *endurcissement que prophétisait Isaïe (Is 6,9s) : exilé, le peuple est devenu sourd et aveugle (Is 42,19; 43,8). Mais Yahweh doit susciter un *Serviteur dont « chaque matin il éveille l'oreille » (50,4s) ; par lui se réalisera la grande espérance des prophètes : l'incrédulité cessera au jour où « tous seront enseignés par Yahweh » (Jr 31,33s; Is 54,13; Jn 6,45) : alors tous reconnaîtront que Yahweh est le seul Dieu (Is 43,10).

II. L'incrédulité face à Jésus-Christ

Cependant Jésus devait auparavant accomplir pour son compte la prophétie concernant le Serviteur : « Qui a cru à ce qui a été annoncé ? » (Is 53,1; cf Jn 12,38; Rm 10,16). L'incrédulité semble triompher dans les cœurs qui refusent l'Incarnation du Fils de Dieu et son œuvre rédemptrice.

1. *Devant Jésus de Nazareth.* — Jadis les *prophètes parlaient au nom de Yahweh et on devait les croire ; Jésus, lui, met sa propre *Parole sur le même plan que la Parole de Dieu ; ne pas la mettre en pratique, c'est bâtir sur le sable, manquer de tout appui (Mt 7,24-27). Une telle prétention paraît exorbitante : « Heureux celui pour qui je ne serai pas occasion de *scandale ! » (Mt 11,6). De fait, à sa prédication et à ses miracles ne répondent que l'*hypocrisie des *pharisiens (15,7; 23,13...) et l'incrédulité de la part des villes des bords du lac (11,20-24), de Jérusalem (23,37s), de l'ensemble des Juifs (8,10ss). Le pouvoir de Jésus est même lié par cette incrédulité (13,58), au point que Jésus s'étonne de leur manque de foi (Mc 6,6). Celui-ci peut cependant être vaincu par le Père qui est à la source de la foi : il tient caché aux yeux des sages le mystère de Jésus (Mt 11,25s), mais le donne aux tout petits qui font sa volonté et constituent le *Reste d'Israël, la famille de Jésus (12,46-50).

Parmi les croyants, l'incrédulité trouve cependant place, à des degrés divers : certains se montrent « de peu de foi ». Ainsi quand les disciples ont peur dans la tempête (8,26) ou sur les flots mouvants (14,31) ; quand ils ne peuvent faire un miracle, alors qu'ils en ont reçu le pouvoir (17,17.20; cf 10,8) ; quand ils se *soucient du pain qui manque (16,8; cf 6,24). La prière peut remédier à ces défaillances (Mc 9,24), et Jésus garantit ainsi la foi de Pierre (Lc 22,32).

2. *En présence du mystère pascal.* — L'incrédulité atteint son comble quand l'esprit doit céder devant la sagesse divine qui choisit la *croix pour chemin de la gloire (1 Co 1,21-24). A l'annonce du sort de Jésus, Pierre cesse de *suivre son Maître pour devenir un « *scandale » devant Jésus (Mt 16,23) ; et quand vient l'heure, il le renie, scandalisé, comme l'avait annoncé Jésus (26,31-35. 69-75). Pourtant le disciple doit porter cette même croix (16,24), s'il veut *témoigner de Jésus devant les tribunaux (10,32s). Son témoignage porte en effet sur la Résurrection, chose à peine croyable (Ac 26,8), que les disciples eux-mêmes avaient été si longs à croire lors des *apparitions, tant l'incrédulité est enracinée profondément au cœur de l'homme (Lc 24,25.37.41; Mt 28,17; Mc 16,11. 13.14).

III. L'incrédulité d'Israël

Jésus avait annoncé que les bâtisseurs allaient rejeter la *pierre d'angle (Mt 21,42) ; l'Église naissante le rappelle avec force (Ac 4,11; 1 P 2,4.7), attribuant le refus d'Israël tantôt à de l'ignorance (Ac 3,17; 13,27s), tantôt à une culpabilité (2,23; 3,13; 10,39). Mais elle constate rapidement que sa prédication, loin de convertir Israël, n'est pas accueillie par la plupart des Juifs. Cette situation nouvelle est mystérieuse, et les théologiens Paul et Jean vont tenter de la justifier.

1. *Saint Paul et le peuple incrédule.* — Au début de son ministère, Paul, héritier du fougueux

Étienne (Ac 7,51s), voue à la *colère divine les Juifs incrédules et persécuteurs (1 Th 2,16), considérant qu'ils ne sont plus du *Reste fidèle. Par la suite, quand le conflit s'apaise, quand les Gentils entrent en masse dans la foi, Paul examine le mystère de l'incrédulité de son peuple. Il en souffre profondément (Rm 9,2; 11,13s). Surtout ce refus global du peuple élu semble mettre en question Dieu et ses *promesses (3,3), et mettre en péril la foi ; il résout le problème dans Rm 9—11, non pas sur un plan humain, mais en plongeant dans le mystère de la sagesse divine. Dieu n'a pas rejeté son peuple et reste fidèle à ses promesses (9,6-29) ; Dieu n'a pas cessé de « tendre les mains vers ce peuple rebelle » (10,21), par le biais de la *prédication apostolique ; ce sont les Juifs qui ont refusé, afin de trouver la *justice à partir de la *Loi (9,30—10,21). Mais c'est Dieu qui aura le dernier mot, car l'*endurcissement d'Israël cessera un jour ; ainsi la désobéissance aura manifesté à tous l'infinie *miséricorde de Dieu (11,1-32).

2. *Saint Jean et le Juif incrédule.* — Paul déjà, et l'Église entière, dénomma rapidement « incrédules » ou « infidèles » non seulement les païens, mais probablement aussi les Juifs qui ne partageaient pas la foi en Jésus (1 Co 6,6; 7,12s; 10, 27; 14,22s), ceux que le dieu de ce *monde a aveuglés (2 Co 4,4), avec lesquels nul commerce n'est possible (6,14s). Ils existaient cependant, témoins vivants de ce qu'un chrétien pouvait devenir, s'il reniait sa foi : « pire qu'un infidèle » (1 Tm 5,8). Tandis que Paul montrait en Israël incrédule un témoin de la sévérité de Dieu (Rm 11,21s) et de l'élection première (11,16), Jean va présenter dans le *Juif qui rejeta Jésus le type de l'incrédule, le précurseur du *monde mauvais. Le péché d'incrédulité, c'est de ne pas *confesser que Jésus est le Christ (1 Jn 2,22s; 4,2s; 5,1-5), c'est faire de Dieu un *menteur (5,10). Le IVe évangile centre l'incrédulité sur le refus d'accueillir en Jésus de Nazareth la Parole incarnée (Jn 1,11;6, 36) et le rédempteur des hommes (6,53) ; ne pas croire, c'est être jugé (3,18), se livrer au mensonge et à l'homicide (8,44), être voué à la mort (8,24). A fuir ainsi la *lumière parce que ses *œuvres sont mauvaises (3,20), l'incrédule s'enfonce dans les ténèbres, se livre à Satan : une sorte de déterminisme mène à l'endurcissement, il « *ne peut* plus écouter [la] parole » de Jésus, il est de la race du Malin (8,43s). D'autre part, compensant cette apparente fatalité de l'incrédulité, Jésus révèle le mystère de l'attirance par le Père (6,44) : elle s'exercera avec succès par Celui qui, « élevé de terre, attirera tous les hommes à [lui] » (12,32). Comme pour Paul, l'incrédulité doit être dominée un jour : « Si nous sommes infidèles, [Dieu] reste fidèle » (2 Tm 2,13) ; l'existence chrétienne est une découverte toujours renouvelée du mystère de Jésus ressuscité : « Ne sois plus incrédule, mais croyant » (Jn 20,27). *XLD*

→ adultère 2 — apparitions du Christ 4 b. 7 — endurcissement — foi — hypocrite 3 — Juif II — rire o.1.

INFIDÉLITÉ → adultère — Époux/épouse AT 1 — fidélité.

INITIATIVE DE DIEU → Abraham I 1, II 3 — apparitions du Christ 4 a — connaître AT 1 — élection — grâce — prédestiner — vocation.

INJURE → blasphème — malédiction.

INNOCENT → blanc — enfant — pur AT II ; NT — sang AT 1 — simple.

INSPIRATION → écriture III, V — Esprit de Dieu AT II — Parole de Dieu AT I 1 ; NT I 1.

INSTRUIRE → éducation — enseigner — sagesse.

INSULTE → blasphème — malédiction.

INTÉGRITÉ → droit — justice O ; *A* I — perfection — pur — simple.

INTELLIGENCE → connaître — Révélation — sagesse.

INTERCESSION → Abraham I 3 — expiation 2 — médiateur — Moïse 3 — Paraclet o — prière.

INTERPRÉTATION → Jésus-Christ concl. — parabole III — songes AT.

INVITER → exhorter — vocation.

ISAAC → Abraham I 2, II 1 — Pâque I 6 b.

ISRAËL

AT

Israël (probablement « Dieu lutte », « Dieu est fort ») désigne dans l'AT soit un peuple, soit son ancêtre éponyme, identifié au patriarche Jacob (Gn 35,10.20s; 43,8; 50,2; etc.). L'anecdote qui explique la dualité de noms du patriarche se fonde sur une étymologie populaire : Israël = « Il lutta contre Dieu » (Gn 32,29; Os 12,4).

1. *Israël, peuple de l'Alliance*

a) Israël, nom sacré. — Israël n'est pas seulement une désignation ethnique, comme Édom, Aram, Moab. C'est un *nom sacré, le nom du *peuple de l'Alliance. Celui-ci forme la « communauté d'Israël » (Ex 12,3.6), et c'est à ce titre que lui sont adressés les discours du Deutéronome (« Écoute, Israël !... », Dt 5,1; 6,4; 9,1; cf Ps 50, 7; 81,9) comme les promesses prophétiques (Is 41,8; 43,1; 44,1; 48,1).

b) Israël, peuple des douze tribus. — Israël a pour structure nationale fondamentale les douze tribus qui portent le nom des douze fils de Jacob, et cela, dès la conclusion de l'Alliance (Ex 24,4). Si la liste des tribus a connu des variations mineures (comp Gn 49, Dt 33, Jg 5, Ap 7,5...), leur *nombre est un chiffre sacré, en rapport avec le service cultuel durant les douze mois de l'année. Telle est la première forme historique qu'a prise ici-bas le peuple de Dieu.

c) Yahweh Dieu d'Israël et Israël peuple de Yahweh. — Par l'Alliance, Dieu s'est en quelque sorte lié à Israël : d'Israël, il est le *Dieu (Is 17, 6; Jr 7,3; Ez 8,4), le *Saint (Is 1,4; 43,14; Ps 89, 19), le *Fort (Is 1,24), le *Rocher (Is 30,29), le *Roi (Is 43,15), le *Rédempteur (Is 44,6). Le Dieu de la révélation entre ainsi dans l'histoire des religions comme le Dieu particulier d'Israël. En retour, c'est Israël seul qu'il choisit pour en faire le dépositaire de son *dessein de salut. Ici encore, les titres donnés à Israël sont significatifs : il est le *peuple de Yahweh (Is 1,3; Am 7,8; Jr 12,14; Ez 14,9; Ps 50,7), son *serviteur (Is 44,21), son *élu (Is 45,4), son *fils premier-né (Ex 4,22; Os 11,1), son bien sacré (Jr 2,3), son *héritage (Is 19,25), son troupeau (Ps 95,7), sa *vigne (Is 5,7), son domaine (Ps 114,2), son *épouse (Os 2, 4)... Israël n'appartient donc pas seulement à l'histoire politique de l'humanité ; il est, par choix divin, au centre de l'histoire sainte.

2. *Israël et Juda*

a) La dualité politique d'Israël. — La ligue sacrée des douze tribus recouvrait une dualité politique, clairement perçue à l'époque royale : David devient successivement roi du Juda, au sud, puis d'Israël, au nord (2 S 2,4; 5,3). A la mort de Salomon, Israël se sépare de la maison de David (1 R 12,19) au cri de : « A tes tentes, Israël ! » (1 R 12,16; cf 2 S 20,1). Ainsi le peuple de Dieu connaît le *schisme. Le langage des prophètes, s'adaptant à un état de fait contraire à la doctrine de l'Alliance, distingue désormais Juda d'Israël, souvent identifié à Éphraïm, la tribu dominante du nord (Am 2,4; Os 4,15s; Is 9,7...; Mi 1, 5; Jr 3,6ss).

b) Israël et le judaïsme. — Après la ruine de Samarie, Juda devient le centre de regroupement de tout Israël (2 R 23,19...; 2 Ch 30,1ss) et, après la ruine de Jérusalem, c'est dans l'ancienne ligue des douze tribus qu'on cherche l'image idéale de la restauration nationale. Le rôle prépondérant de Juda dans cette restauration explique que le nom de *Juifs soit désormais donné aux membres du peuple dispersé, et celui de judaïsme à l'institution qui les regroupe (Ga 1,13s). Mais le nom d'Israël retrouve en même temps sa seule valeur sacrée (Ne 9,1s; Si 36,11; cf Mt 2,20s; Ac 13,17; Jn 3,10).

3. *La promesse d'un nouvel Israël.* — Les oracles eschatologiques des prophètes ont en effet annoncé, dans l'avenir d'Israël, un retour à l'unité originelle : réunion d'Israël et de Juda (Ez 37,15...), rassemblement des Israélites dispersés appartenant aux douze tribus (Jr 3,18; 31,1; Ez 36,24...; 37,21...; Is 27,12). C'est là un thème fondamental de l'espérance juive (Si 36,10). Mais le bénéfice de ces *promesses sera réservé à un *reste d'Israël (Is 10,20; 46,3; Mi 2,12; Jr 31,7) ; de ce reste, Yahweh fera un Israël *nouveau qu'il délivrera (Jr 30,10) et réinstallera dans sa terre (31,2), à qui il donnera une nouvelle *alliance (31,31) et un nouveau *roi (33,17). Alors, Israël deviendra le centre de ralliement des *nations (Is 19,24s) : ayant reconnu en lui la présence du vrai Dieu (45,15), elles se tourneront vers lui ; leur conversion coïncidera avec le salut (45,17) et la gloire d'Israël (45,25).

NT

1. *L'Évangile et l'Israël ancien.* — L'ordre providentiel des choses a voulu que l'événement du salut se réalise en Israël et qu'Israël, comme peuple de l'Alliance, en reçoive le premier l'annonce. Tel est déjà le but du baptême de Jean (Jn 1,31). Du vivant de Jésus, la mission du Sauveur comme de ses disciples se restreint encore au seul Israël (Mt 10,6.23; 15,24). Après sa résurrection, la Bonne Nouvelle est notifiée à Israël d'abord (Ac 2,36; 4,10). Car Israël et les nations, qui ont participé ensemble au drame de la passion (4,27), sont bien appelés à la foi sur pied d'égalité (9, 15), mais dans un certain ordre : les Juifs d'abord, qui sont par naissance « Israélites » (Rm 9,4), puis tous les autres (cf Rm 1,16; 2,9s; Ac 13,46). Le salut apporté par l'Évangile comble en effet l'espérance de ceux qui attendent la *consolation

d'Israël (Lc 2,25), le *salut d'Israël (Lc 24,21), la restauration de la royauté pour Israël (Ac 1, 6) ; par Jésus, Dieu est venu porter secours à Israël (Lc 1,54), lui faire *miséricorde (Lc 1,68), lui accorder la *conversion et la rémission des péchés (Ac 5,31) ; Jésus est la *gloire d'Israël (Lc 2,32), son *roi (Mt 27,42 p; Jn 1,49; 12,13), son *sauveur (Ac 13,23s) ; l'espérance nouvelle fondée sur sa *résurrection n'est pas autre chose que l'espérance même d'Israël (Ac 28,20). Bref, Israël constitue le lien organique qui rattache la réalisation du salut à l'histoire humaine tout entière.

2. *Le nouvel Israël.* — Cependant, depuis Jésus, l'Israël nouveau qu'annonçaient les promesses prophétiques est apparu ici-bas. Pour en faire une institution positive, Jésus a choisi douze *Apôtres, modelant ainsi son *Église sur l'Israël ancien formé de douze tribus ; aussi bien ses Apôtres jugeront-ils les douze tribus d'Israël (Mt 19,28 p). Cette Église est l'Israël eschatologique à qui Dieu réservait l'*alliance nouvelle (He 8,8ss) : en elle s'accomplit le rassemblement des *élus choisis dans les douze tribus (Ap 7,4) ; cité sainte qui repose sur le fondement des douze Apôtres, elle a les noms des douze tribus inscrits sur ses portes (Ap 21,12; cf Ez 48,31-34).

3. *L'Israël ancien et le nouvel Israël.* — L'Église, nouvel Israël, accomplit donc l'Israël ancien. A celui-ci l'on appartenait par naissance (Ph 3,5), et les païens étaient exclus de sa citoyenneté (Ep 2, 12) ; mais il ne suffit plus maintenant d'appartenir à cet « Israël selon la chair » (1 Co 10,18) pour faire partie de l' « Israël de Dieu » (Ga 6,16). Car « tous les descendants d'Israël ne sont pas Israël » (Rm 9,6). En face de Jésus et de l'Évangile, un tri s'opère (cf Lc 2,34s) : chute des uns qui, cherchant la *justice de la Loi, s'endurcissent quand on leur annonce la justice de la foi (Rm 9,31; 11,7) ; relèvement des autres, les « vrais Israélites » (Jn 1,47), qui constituent le *reste d'Israël annoncé par les Écritures (Rm 9,27ss) et sont rejoints dans l'Israël nouveau par les païens convertis. Non que l'Israël ancien soit définitivement rejeté ; mais au moment où se manifestait son incompréhension de l'Évangile, Dieu a voulu susciter sa jalousie (Rm 10,19). Quand les païens seront convertis dans leur ensemble, l'*endurcissement partiel d'Israël cessera, « et ainsi tout Israël sera sauvé » (Rm 11,26) : il appartiendra de nouveau à cet Israël spirituel qui est entré grâce à lui dans le salut. *PG*

→ Alliance AT — circoncision — dessein de Dieu NT III 2 — Église II 2, III 2 b — Égypte — élection — étranger — fils de Dieu AT I — foi AT — Hébreu — héritage AT I 1 — incrédulité III — Juif — Loi *B* — maison II 1.2 — mission AT I 2, II — nations — ombre II 3 — péché II — peuple — promesse II — puissance I 1 — royaume AT I, II — schisme AT 2 — Serviteur de Dieu II 1.2 — vigne 2 — vocation II.

IVRESSE

Les dangers de l'ivresse apparaissent dans beaucoup de récits : elle livre l'homme à ses passions ou à ses ennemis. Elle est fréquemment, chez les prophètes, associée aux cultes illicites (Am 2,8; Os 4,11; cf Ap 17,2), aux vices des Cananéens sans loi (Gn 9,23.25; cf 19,32), ou à l'état dégradé de la société. A partir de certains traits vécus, l'ivresse peut prendre valeur symbolique.

1. *Ivresse et malheur.* — L'ivresse expose à la dérision ; or la Bible a toujours vu dans le malheur son aspect de *honte. L'homme ivre et l'homme frappé par le malheur perdent *face, contenance et tout ce qui préserve des regards. L'un comme l'autre deviennent objet, spectacle. On pouvait « faire boire » quelqu'un pour l'amener jusque-là. Ha 2,15s part de cette situation pour décrire le malheur que prépare Yahweh. On boit alors à la *coupe de la *colère (Jr 25,27s; 51,7). Jérémie est comme ivre « à cause de Yahweh et à cause de ses paroles saintes » (Jr 23,9) parce qu'elles annoncent le malheur sous cette forme extrême. Il semble que la terre chancelle (Is 24, 19s), que toute résistance soit vaine, que tous les points de repère disparaissent : c'est déjà l'annonce du dernier *jour.

2. *Ivresse et vigilance.* — Une notation morale, l'ivresse qui fait oublier, peut être suivie jusqu'aux réalités les plus profondes. La mère d'un roi arabe, Lemuel, voit dans les boissons fortes le moyen d'oublier : qu'on en donne aux affligés, mais que rois et princes les évitent de peur d'oublier leurs propres décrets et d'altérer le droit (Pr 31,4-7). Isaïe va plus loin : ce qu'oublie l'homme ivre, c'est le *dessein de Yahweh (Is 5,12). L'ivresse est symptôme et image d'un esprit de torpeur et d'incohérence (Is 19,14; 29,10; Jr 13,13; Jl 1,5). Dans la même ligne, le NT voit dans l'ivresse l'abandon de la vigilance par laquelle le chrétien

est fixé au salut qui se passe et se passera sur la terre. S'enivre celui qui en a assez d'attendre que le Christ vienne (Mt 24,45-51 p). Pour ne pas être insensible à la venue du Christ, il faut être sobre et *veiller, suivant le conseil de saint Pierre (1 P 5,8) repris dans l'office des Complies, et garder les yeux ouverts : « Ceux qui dorment, dorment la nuit, ceux qui s'enivrent, s'enivrent la nuit » (1 Th 5,6ss; Rm 13,13).

3. *Ivresse et Esprit.* — L'ivresse ferme l'accès au Royaume (1 Co 5,11; 6,10; Rm 13,13; Ga 5,21; 1 P 4,3). Pourtant elle essaye de pénétrer dans la sphère du sacré : les Corinthiens la mêlent aux agapes (1 Co 11,21). Dans la foule de Jérusalem, au jour de la *Pentecôte, certains attribuaient par moquerie à l'ivresse les effets de l'*Esprit (Ac 2,13-15). Ce qui attire ici la moquerie n'est plus le malheur mais la visite libératrice de l'Esprit. Saint Paul suggère le même rapport quand il commande de fuir l'ivresse pour chercher la plénitude de l'Esprit (Ep 5,18). L'homme cherche dans l'ivresse à être révélé tel qu'il est et délié de ce qui entrave ses discours et tout son être. Il y trouve une *joie que le Cantique associe à celle de l'amour (Ct 5,1). Mais l'Esprit seul peut lui procurer cette plénitude en vérité. *PBp*

→ charismes II 0 — Noé 1 — nourriture I — vendange — vin.

J

JACOB → Abraham II 1 — élection AT I 3 b — ennemi I 1 — frère AT 2 — imposition des mains AT — Israël AT 0 — maison II 1 — mensonge I 1 — nom AT 1 — pères & Père I 2, II — peuple *A* II 1 — puissance I 1 — richesse I 1 — terre AT II 1.

JALOUSIE → amour I — Dieu AT III 3.4 — Époux/épouse AT 1 — feu AT I 3 — haine — péché III 3 — zèle.

JEAN-BAPTISTE

Au témoignage de Jésus, Jean est plus qu'un prophète (Lc 7,26 p). Messager qui précède le Seigneur (Lc 1,76; Mt 11,10 p; cf Ml 3,1), il inaugure l'Évangile (Ac 1,22; Mc 1,1-4) ; « jusqu'à lui, ce furent la Loi et les Prophètes ; depuis lors, le Royaume de Dieu est annoncé » (Lc 16,16 p). Prophète sans égal (Mt 11,11 p), il prépare les voies du Seigneur (Mt 3,3 p) dont il est le « précurseur » (Ac 13,24s) et le témoin (Jn 1,6s).

1. *Le Précurseur et son baptême.* — Jean, avant même de naître d'une mère jusque-là stérile, est consacré à Dieu et rempli de l'Esprit-Saint (Lc 1,7.15; cf Jg 13,2-5; 1 S 1,5.11). Celui qui doit être un nouvel *Élie (Lc 1,16s) évoque le grand prophète par son *vêtement et par la vie austère (Mt 3, 4 p) qu'il mène au désert dès sa jeunesse (Lc 1, 80). Fut-il formé par une communauté comme celle de Qumrân ? En tout cas, une fois venu le temps de sa manifestation à Israël, soigneusement datée par Luc (3,1s), il apparaît comme un maître entouré de disciples (Jn 1,35), leur apprenant à jeûner et à prier (Mc 2,18; Lc 5,33; 11,1). Sa voix puissante ébranle la Judée ; il prêche une *conversion dont le signe est un bain rituel accompagné de l'aveu des péchés, mais qui exige en outre un effort de rénovation (Mc 1,4s) ; car il est vain d'être fils d'Abraham, si on ne pratique pas la *justice (Mt 3,8s p) dont Jean donne les règles à la foule des humbles (Lc 3,10-14).

Mais les pharisiens et les légistes ne croient pas en lui (Mt 21,25 p.32) ; certains le traitent de possédé (Mt 11,18; Lc 7,33) ; aussi, quand ils sont venus à lui, leur a-t-il annoncé que la *colère consumerait tout arbre stérile (Mt 3,10 p). Du roi Hérode, il dénonce l'adultère et s'attire ainsi la prison, puis la mort (Mt 14,3-12 p; Lc 3,19s; 9,9). Par son *zèle, Jean est bien le nouvel Élie qu'on attend et qui doit préparer le peuple à la venue du Messie (Mt 11,14) ; mais il est méconnu, et son *martyre annonce en figure la Passion du Fils de l'Homme (Mc 9,11ss p; Jn 5,33ss).

2. *Le témoin de la lumière et l'ami de l'Époux.* — Le *témoignage de Jean consiste d'abord à se proclamer simple précurseur ; la foule en effet se demande s'il ne serait pas le *Messie (Lc 3,15). A une enquête officielle, le Baptiste répond qu'il n'est pas digne de dénouer les sandales de celui qu'il précède et « qui était avant lui » (Jn 1,19-30; Lc 3,16s p). Celui « qui vient » et qui baptisera dans l'Esprit (Mc 1,8) et dans le feu (Mt 3,11s), c'est Jésus sur qui l'Esprit est descendu lors de son baptême (Jn 1,31-34).

En le proclamant *Agneau de Dieu qui ôte le *péché du monde (Jn 1,29), Jean ne prévoyait pas comment il l'ôterait, pas plus qu'il ne comprenait pourquoi le Christ avait voulu être baptisé par lui (Mt 3,13ss). Pour ôter le péché, Jésus devrait recevoir un *baptême dont celui de Jean n'était que la *figure, le baptême de sa Passion (Mc 10, 38; Lc 12,50) ; il accomplirait ainsi toute justice (Mt 3,15), non en exterminant les pécheurs, mais en *justifiant la multitude dont il aurait porté les péchés (cf Is 53,7s.11s). Dès avant la Passion, le comportement de Jésus étonne Jean et ses disciples qui attendaient un justicier ; le Christ leur rappelle les prophéties de salut qu'il accomplit

et les invite à ne pas se *scandaliser (Mt 11,2-6 p; cf Is 61,1).

Non seulement certains disciples de Jean ignoreront longtemps la portée de la venue de Jésus et le baptême dans l'Esprit (cf Ac 18,25; 19,2), mais une polémique dont l'Évangile garde les traces (cf Mc 2,18) opposera une secte johannite à l'Église naissante; celle-ci, pour montrer la supériorité du Christ, n'avait qu'à faire appel au témoignage de Jean lui-même (Jn 1,15). Vrai ami de l'Époux et comblé de joie par sa venue, Jean s'était effacé devant lui (3,27-30) et, par ses paroles, avait invité ses propres disciples à le suivre (1,35ss). Jésus, en retour, avait glorifié son témoin, *lampe ardente et lumineuse (5,35), le plus grand prophète né d'une femme (Mt 11,11); mais il avait ajouté que le plus petit dans le *Royaume des cieux est plus grand que lui; il plaçait la grâce des fils du Royaume au-dessus du charisme prophétique, sans pour autant déprécier la sainteté de Jean.

La gloire de cet humble ami de l'Époux est proclamée dans le prologue du IVe évangile qui situe Jean par rapport au Verbe fait chair : « Jean n'était pas la *lumière, mais le témoin de la lumière »; et par rapport à l'Église : « Il vint pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui » (Jn 1,7s). *MFL*

→ ami 3 — baptême II — Élie NT 1 — humilité IV — Jésus-Christ I 1 — joie NT I 1 — pénitence/conversion NT I — prophète NT II 1 — témoignage NT II — visite NT 1.

JÉHOVA → Yahweh 3.

JÉRÉMIE → pénitence/conversion AT II 3 — persécution I 1 — prophète — serviteur de Dieu II 2.

JÉRUSALEM

Jérusalem est une « ville sainte », vénérée par les Juifs, les chrétiens et les musulmans pour des motifs qui se rejoignent en partie. Mais aux yeux des chrétiens, son rôle dans le plan divin appartient au passé. Seule subsiste maintenant la signification profonde que lui a découverte le NT.

AT

I. La vocation

1. La cité cananéenne d'Urushalim (« fondation du dieu Shalem ») est connue par des documents akkadiens du XIVe siècle (lettres de Tell-el-Amarna). La tradition biblique la reconnaît dans la ville de *Melchisédech, contemporain d'Abraham (Gn 14, 18ss), et identifie peut-être son site avec le mont Moriah où Abraham offrit son sacrifice (2 Ch 3,1). Au temps des Juges, Jérusalem était encore une cité païenne (Jg 19,11s), car les Israélites avaient échoué dans leur première tentative de conquête (Jg 1,21). *David finalement la prit aux Jébuséens (2 S 5,6ss). Il appela sa citadelle « *cité de David » (5,9), la fortifia et en fit la capitale politique de son royaume. En y transportant l'*arche d'alliance (6), il y fixa le sanctuaire confédéral des douze tribus, qui était antérieurement à Silo. La promesse de Nathan confirma que Dieu agréait ce lieu de résidence (7), et Salomon acheva sur ce point l'œuvre de son père en construisant le *temple et en le dédiant solennellement (1 R 6—8). Ainsi se trouva déterminée la destinée religieuse de la ville.

2. Dans la *terre sainte, Jérusalem occupe une place à part. Possession personnelle de la dynastie de David, elle demeure hors du cadastre des tribus. Capitale politique, elle représente concrètement l'unité nationale du *peuple de Dieu. Capitale religieuse, elle est le centre spirituel d'Israël parce que Yahweh réside en elle, sur le *mont Sion qu'il a choisi pour demeure (Ps 78,68s; 132, 13-18); aussi les croyants montent-ils vers elle en de fréquents *pèlerinages. Double signification qui fonde son caractère de ville sainte et lui donne un rôle de premier plan dans la foi et l'espérance d'Israël.

II. Le drame

A cause de cette signification, Jérusalem est entraînée dans le drame qui secoue toutes les institutions du peuple de Dieu à l'époque royale : elle expérimente alternativement la *grâce et la *colère de Dieu.

1. Aussitôt après l'apogée du règne de Salomon, Jérusalem subit tout de suite le contrecoup du *schisme qui suit sa mort. Le Livre des Rois y voit le châtiment providentiel des infidélités du monarque (1 R 11). Rattachée à Juda, la ville reste la capitale d'un royaume réduit et elle garde son temple. Mais Jéroboam installe en Israël des sanctuaires officiels qui la concurrencent (12,26-33), et bientôt la fondation de Samarie (16,24) dressera en face d'elle une capitale rivale. L'unité du rôle politique et du rôle religieux réalisée par David se trouve ainsi rompue.

2. La signification de Jérusalem subsiste pourtant, surtout aux yeux des Judéens fidèles. Après la chute de Samarie, les espoirs se tournent vers elle, et Ézéchias tente de lui rallier les tribus du Nord. Il y réalise une première réforme religieuse (2 R 18,1-4; cf 2 Ch 29—31), et la ville expérimente sous son règne une délivrance extraordinaire lors de l'invasion de Sennachérib (2 R 18, 13—19,36) : le souvenir en restera gravé dans les esprits, à la gloire de la ville sainte (Ps 48,5-9). Un siècle plus tard, Josias tente à nouveau de regrouper tous les Israélites autour d'un sanctuaire où le culte sera désormais centralisé de façon stricte (2 R 22,1—23,25). Dernier essai pour sauver l'œuvre nationale de David.

3. En effet, « Dieu ne revint pas de l'ardeur de sa colère... Il dit : Je rejetterai cette ville que j'avais élue, Jérusalem, et le temple dont j'avais dit : Là sera mon *Nom » (2 R 23,26s). Malgré des réformes temporaires, Jérusalem est en effet une ville infidèle à son Dieu, et cela détermine son destin. Infidèle dans ses *rois, qui se livrent à l'idolâtrie (2 R 16,2ss; 21,3-9) et persécutent les prophètes (2 Ch 24,21; cf Jr 36—38). Infidèle dans son *sacerdoce, qui méprise l'enseignement prophétique (Jr 20) et laisse l'idolâtrie s'établir dans le temple (2 R 21,4s.7; Ez 8). Infidèle dans son *peuple, attiré par les alliances païennes, insoucieux de la Loi de Dieu (Is 1,16s; Jr 7,8ss). « Comment est-elle devenue une prostituée, la cité fidèle ? » (Is 1,21). A moins d'une conversion sincère, la colère de Dieu va donc fondre sur elle : Isaïe ne voit de salut que pour un *reste saint (Is 4,2s) ; Jérémie promet au temple le sort de celui de Silo (Jr 7,14) ; Ézéchiel, résumant les infidélités de la ville, lui annonce son châtiment proche (Ez 11,1-12; 23; 24,1-14), parce que Yahweh a résolu de l'abandonner (10,18ss).

4. Ces oracles comminatoires éclairent le sens de sa destruction finale sous les coups de Nabuchodonosor. C'est le *jugement de Dieu qui s'accomplit (cf Ez 9,1—10,7). Une fois l'événement advenu, la « fille de Sion » n'a plus qu'à confesser sa longue culpabilité (Lm 1—2) ; ses fils prient Dieu de faire retomber sur les païens le mal qu'ils ont fait à Jérusalem, son *héritage (Ps 79). Au terme de ce drame, le problème qui se pose concerne désormais l'avenir.

III. Vers la Jérusalem nouvelle

1. Parallèlement au déroulement du drame et à mesure qu'ils en annonçaient le dénouement, les prophètes tournaient leurs regards vers une autre Jérusalem. Isaïe la voyait, après l'épreuve, redevenue « Ville de justice et Cité fidèle » (Is 1,26s). Jérémie apercevait le jour où le peuple d'Israël restauré reviendrait adorer Dieu à Sion (Jr 31,6. 12). Ézéchiel décrivait minutieusement la ville future, reconstruite autour de son temple (Ez 40—46), centre d'un pays paradisiaque (47,1—48,29), largement ouverte aux douze tribus (48, 30-35) et ayant pour nom « Yahweh est là » (48, 35). Durant le temps de l'exil, ces vues d'avenir se développent en promesses grandioses : Jérusalem, une fois vidée la *coupe de la *colère divine, va retrouver ses *vêtements de fête (Is 51, 17—52,2). Magnifiquement reconstruite (54,11s) et redevenue l'*épouse de Yahweh (54,4-10), elle verra ses enfants se multiplier merveilleusement (54,1ss; 49,14-26).

2. La restauration consécutive à l'édit de Cyrus (Esd 1—3) puis la reconstruction du temple (5—6) semblent mettre à portée de main la réalisation de ces oracles. Les prophètes contemporains annoncent la gloire de la nouvelle cité et de son temple, appelés à devenir le centre religieux de l'univers (Ag 2,6-9; Is 60; 62). Bientôt même, le tableau décolle des réalités prosaïques et se confond avec l'image du *paradis retrouvé (Is 65, 18) : Sion va enfanter le nouveau *peuple pour une joie sans égale (66,6-14). La situation concrète reste pourtant moins brillante, et la ville continue de connaître sa mesure d'épreuves : les murs demeurent longtemps en ruines (cf Ps 51,20; 102, 14-18), et il faut l'énergie de Néhémie pour les rebâtir (Ne 1—12). Sous l'impulsion de ses restaurateurs, elle devient la « forteresse de la Torah », aussi isolée que possible des influences étrangères (cf Ne 13). Mais cette capitale d'une minuscule province est désormais dépouillée de tout rôle politique important.

3. C'est au plan religieux que Jérusalem remplit maintenant l'essentiel de sa mission. De partout les Juifs se tournent vers elle (Dn 6,11). On y monte en pèlerinage (Ps 122) et l'on met sa joie à y demeurer (Ps 84). C'est l'époque des belles liturgies au temple (Si 50,1-21). Les psaumes célèbrent la résidence de Yahweh (Ps 46; 48), appelée à devenir la *mère de toutes les *nations (Ps 87). En jouant sur le sens de son nom (Yerušalaïm), on lui souhaite la Paix (*šalôm* : Ps 122, 6-9) et on l'invite à louer Dieu (Ps 147,12ss). Les derniers textes prophétiques font d'elle le théâtre du *jugement eschatologique (Jl 4,9-17) et du

festin de joie offert à l'humanité entière (Is 25, 6ss) ; ils en évoquent la délivrance et la transfiguration finale (Za 12; 14). Décrivant par avance en termes lyriques le bonheur que Dieu lui réserve (cf Tb 13), ils l'invitent à la confiance (Ba 4,30—5,9). Elle connaîtra encore l'épreuve, sous le roi Antiochus qui la profanera (1 M 1,36-40). Mais, en contraste avec cette réalité historique souvent peu brillante, les apocalypses juives présenteront une image de plus en plus fantastique de la Cité future. Pour elles, il existe dès maintenant une Jérusalem céleste dont la ville davidique n'est que la reproduction imparfaite. Aux derniers temps, cette Jérusalem-là sera révélée par Dieu et descendra sur la terre. Comment mieux exprimer la transcendance de l'ordre futur par rapport à une expérience historique qui en renfermait déjà la *figure pleine de sens ?

NT

I. La Jérusalem Terrestre et la réalisation du salut

De Marc à Jean, Jérusalem occupe une place croissante dans les évangiles. Mais c'est chez Luc que son rôle est le mieux souligné, à la charnière de l'Évangile et des Actes.

1. D'après l'évangile de *Marc*, l'écho de la prédication de Jean-Baptiste parvient jusqu'à Jérusalem (Mc 1,5). Mais c'est en Galilée que débute et se cantonne d'abord l'Évangile du Royaume annoncé par Jésus (1,28.39). Jésus ne se tourne vers Jérusalem qu'après s'être heurté à l'incroyance des villes galiléennes (6,1-6; 8,11s; 9,30) et avoir annoncé par trois fois sa passion : il n'y monte que pour y consommer son sacrifice (10,32ss). A partir de là, le drame se déroule : Jésus entre triomphalement dans la ville, conformément à l'Écriture (11,1-11), et il y fait acte de prophète en purifiant le temple (11,15-19). Succès sans lendemain, car il se heurte à l'opposition des autorités juives (11,27—12,40). C'est pourquoi, dans la perspective de sa mort proche (12,6-9), il prophétise le châtiment de la ville et la profanation de son temple (13,14-20), fin d'une économie religieuse périmée et prélude à la consommation finale (13,24-27). Effectivement, rejeté par le peuple (15,6-15), condamné par ses chefs (14,53-64), Jésus est crucifié hors de la ville (15,20ss). Tandis qu'il meurt, le voile du temple se déchire, pour signifier que l'ancien sanctuaire a perdu son caractère sacré (15,33-38). Jérusalem est ici le lieu du grand refus.

2. A ce schéma, *Matthieu* ajoute plusieurs traits. Le drame futur se projette sur l'enfance de Jésus : tandis que des païens guidés par un astre (cf Nb 24,17) viennent à Bethléem adorer le Messie (Mt 2,1s.9ss), les scribes ne savent pas reconnaître en Jésus celui qu'annoncent leurs Écritures (2,4ss) et le roi Hérode médite déjà de le faire mourir (2,16ss). L'émoi tout humain de Jérusalem (2,3) n'aboutit donc pas à un acte de foi. La capitale est découronnée au profit de Bethléem et de Nazareth. Fils de David, Jésus ne portera pas le nom de Jérusalem, la ville de son ancêtre, mais celui de Nazareth (2,23). Au cours du ministère public, les pires adversaires de Jésus viennent de Jérusalem (15,1). C'est pourquoi il se lamente sur le sort qui attend la ville, elle qui met à mort les envoyés divins (23,37ss). En conséquence, c'est en Galilée qu'ont lieu finalement les apparitions au cours desquelles Jésus ressuscité envoie ses Apôtres à toutes les nations (28,7.16-20).

3. Dans ce plan un peu conventionnel, *Jean* introduit des notations historiques plus complexes. Il connaît en effet plusieurs voyages de Jésus à Jérusalem, et c'est là que se déroule la plus grande partie du drame. Il présente longuement l'incrédulité de son peuple (Jn 2,13-25), la difficulté que ses meilleurs docteurs ont à croire (3,1-12), les miracles que Jésus y accomplit et les contradictions qu'il doit y subir (5; 7—10). Son dernier miracle a lieu aux portes de Jérusalem, comme un ultime témoignage sur son œuvre salutaire ; mais Jésus s'en retire lorsqu'il sait que l'on complote contre lui (11,1-54). Il n'y revient que pour accomplir son *heure (12,27; 17,1). Plus encore que chez Marc, le grand refus est ici souligné.

4. En joignant au récit évangélique une esquisse des origines chrétiennes, *Luc* met en évidence une autre face de ce drame sacré dont Jérusalem est le centre. Dans la vie de Jésus, elle est le lieu où tout aboutit. L'enfant Jésus y est présenté et des âmes fidèles savent l'y reconnaître (Lc 2,22-38) ; il y monte à l'âge de douze ans et y manifeste sa sagesse au milieu des docteurs (2,41-50) : annonces voilées de sa manifestation et de son sacrifice à venir. Car Jérusalem est le but de sa vie : « Il ne convient pas qu'un prophète périsse en dehors de Jérusalem » (13,33). Aussi Luc donne-t-il un grand relief à la montée de Jésus vers la ville où il doit accomplir son départ (9,31; 9,51; 13,22; 17,11; 18,31; 19,11.28). Devant le refus définitif opposé à sa mission, il en annonce la ruine en des termes plus précis que chez Marc et Matthieu

(19,41-44; 21,20-24). Mais la perspective d'un temps intermédiaire, le « temps des païens », sépare nettement cet événement de la consommation finale (21,24-28).

En effet, si l'histoire de Jésus s'achève à Jérusalem avec son sacrifice, ses apparitions et son ascension (24,36-53; Ac 1,4-13), c'est de là que repart ensuite l'histoire du témoignage rendu par les Apôtres. A Jérusalem ils reçoivent l'Esprit (Ac 2). Dès lors, ils ont la *mission de porter l'*Évangile, depuis Jérusalem jusqu'en Judée, en Samarie et aux extrémités de la terre (1,8; cf Lc 24,47s). Effectivement, ils annoncent d'abord la Bonne Nouvelle dans la ville et ils y fondent la communauté chrétienne (Ac 2—7). Le sanhédrin y renouvelle envers eux l'hostilité qui avait causé la mort de Jésus (4,1-31; 5,17-41). Aussi, par la bouche d'Étienne, Dieu annonce-t-il la destruction du Temple fait de main d'homme, en punition de la résistance d'Israël à l'Esprit-Saint et de son rejet de Jésus (7,44-53). La persécution suscitée par ces paroles entraîne la dispersion d'une partie de la communauté (8,1) ; et du coup, par une conséquence paradoxale, une nouvelle expansion de l'Évangile en Samarie (8,2-40), à Césarée (10), puis jusqu'à Antioche (11,19-26), où les premiers païens sont reçus dans l'Église. De même, la mort du premier témoin de l'Évangile a pour fruit la conversion de Saul, le persécuteur, qui deviendra un instrument de choix entre les mains de Dieu (7,58—8,1ss; 9,1-30). Dès lors, Saul quitte Jérusalem pour commencer son rôle de missionnaire (9,30; 11,25s) ; Pierre la quitte aussi après son emprisonnement (12,17) ; Jérusalem cesse ainsi d'être le centre de l'évangélisation pour aller vers le destin que lui a prédit Jésus. Enfin, un jour, Paul y montera de nouveau, mais pour y souffrir comme le Christ (21,11) et y essuyer un autre refus (22,17-23). L'Évangile quitte Jérusalem pour atteindre « les extrémités de la terre » (1,8).

II. De la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste

1. *Saint Paul*, l' « instrument de choix » converti sur le chemin de Damas (Ac 9) est le premier à souligner le dépassement de la Jérusalem ancienne par une Jérusalem nouvelle qui s'enracine dans le ciel. Aux Galates il présente cette Jérusalem d'en haut, notre mère, héritière des *promesses divines, que persécute la Jérusalem de la terre, appelée à s'effacer devant elle (Ga 4,24-31).

2. *L'épître aux Hébreux* reprend la même image. Cette Jérusalem céleste, cité du Dieu vivant (He 12,21ss), dont les chrétiens se sont déjà approchés lors du baptême, est la résidence divine où se trouve le *temple « non fait de main d'homme », terme de la mission du Christ (9,24; cf 9,11s). Ce temple était le modèle (*typos* 8,5), dont le temple d'ici-bas n'était que la copie, l'ombre, la reproduction, la *figure (8,5; 10,1) : réalité transcendante que les apocalypses juives évoquaient en termes magnifiques.

3. *L'Apocalypse* johannique en reprend la description pour contempler dans sa perfection finale l'*Église, *épouse de l'*Agneau (Ap 21,1-22,5), merveille étincelante et cité de rêve. Les textes prophétiques qui décrivaient la nouvelle Jérusalem, notamment ceux d'Ézéchiel et du livre d'Isaïe, sont ici repris et réinterprétés de telle sorte que la cité terrestre est perdue de vue. Seul est visé son modèle céleste ; mais l'Église de la terre en porte déjà sur elle l'image, parce qu'elle participe à son mystère : elle est cette Ville sainte que les païens foulent aux pieds par la persécution (11,2). Au terme du NT, la capitale d'Israël, l'ancien lieu de résidence de Yahweh ici-bas, n'a plus que la valeur d'une figure. Au moment même où se réalise pour elle la nouvelle tragédie annoncée par Jésus, les promesses dont elle était provisoirement dépositaire passent à une autre Jérusalem, à la fois actuelle et tendue vers sa perfection finale, patrie définitive de tous les rachetés : « Jérusalem, cité du ciel, heureuse vision de paix » (Hymne de la Dédicace des églises).

MJL & PG

→ Babel/Babylone 6 — cité — David 1 — édifier III 4 — Époux/épouse NT — Église V 2 — mère II 3 — montagne III 1.2 — nouveau IV — patrie AT 2 ; NT 1.2 — pèlerinage — pierre 6 — peuple II 4 — porte — Temple AT I — terre AT II 4.

JÉSUS (NOM DE)

Cette notice entend seulement relever ce que suggère et signifie, parmi bien des noms divers, l'emploi du nom de Jésus.

I. « Ce Jésus »

Ce nom signifie d'abord ce que désigne normalement le *nom dans le langage humain et en parti-

culier dans la pensée biblique : l'être même en sa singularité, son individualité concrète et personnelle : lui et non un autre, lui et tout ce qu'il est, ce *Jésus*, comme le nomment plusieurs textes (Ac 1,11; 2,36; 5,30; 9,17). Ce démonstratif, exprimé ou non, traduit presque toujours l'affirmation chrétienne fondamentale, la continuité entre le personnage apparu dans la *chair, et l'être divin confessé par la foi : « Ce Jésus que vous avez crucifié, Dieu l'a fait Seigneur et Christ » (2,36) ; « Celui qui vous a été enlevé, ce même Jésus, viendra... de la même manière » (1,11) ; « Celui qui a été abaissé un moment au-dessous des anges, Jésus, nous le voyons couronné de gloire éternelle » (He 2,9). La révélation qui convertit Saul sur la route de Damas est du même type : « Je suis Jésus que tu persécutes » (Ac 9,5; 22,8; 26,15) ; non seulement elle découvre au persécuteur, inséparable des siens, la présence de leur Seigneur, mais elle lui fait reconnaître l'identité entre l'être céleste qui s'impose à lui avec sa toute-puissance, et le blasphémateur galiléen qu'il poursuivait de sa haine. Il a été pour toujours « saisi par le Christ Jésus » (Ph 3,12) et sacrifie tous ses avantages pour entrer dans « la connaissance du Christ Jésus [son] Seigneur » (3,8). Le Christ grandiose qui remplit l'univers de la *plénitude divine (Col. 1, 15-20) demeure « le Christ tel que vous l'avez reçu, Jésus le Seigneur » (2,6).

II. Jésus le Nazaréen

Être de chair, « né d'une femme, né sujet de la Loi » (Ga 4,4), Jésus est apparu dans le monde à une date donnée, « pendant que Quirinius était gouverneur de Syrie » (Lc 2,2), dans une famille humaine, celle de « Joseph, de la maison de David » (1,27), installée « dans une ville de Galilée, appelée Nazareth » (1,26). Le nom que, comme tout enfant juif, il reçoit à sa circoncision (Lc 1, 31; 2,21; Mt 1,21.25) n'est pas exceptionnel en Israël (cf Si 51,30). Mais Dieu, parce qu'en cet enfant il s'est fait Emmanuel, « Dieu avec nous » (Mt 1,23), accomplit en lui la promesse faite au premier Jésus, *Josué, d'être avec lui et de se révéler « *Yahweh Sauveur » (Dt 31,7s). Si commune pourtant paraît son origine que, pour le désigner, on ne joint pas normalement à son nom, comme dans le cas d'une famille connue, le nom de son *père et de ses ancêtres (cf Si 51,30), mais simplement celui de Nazareth, sa patrie. Les généalogies de Mt et de Lc souligneront plus tard l'ascendance royale de Jésus ; les premières proclamations de la foi insistent plutôt sur la façon courante de le désigner et le souvenir laissé par le passage de « Jésus le Nazaréen » (Jn 19,19; Ac 2,22; 4,10; 6,14; 22,8).

III. Jésus dans les évangiles

Jésus est le nom ordinairement employé par les évangiles pour désigner le Christ et relater son activité. On semble pourtant l'avoir généralement nommé « Rabbi », Maître (Mc 4,38; 5,35; 10,17) et, après sa mort et son entrée dans la gloire, on évoque « le *Seigneur ». Mais les évangiles, à part quelques exceptions déterminées (cf Mt 21,3 et surtout les morceaux purement « lucaniens » : Lc 7,13; 10,1; etc.), parlent toujours simplement de Jésus. Ce n'est point un effort artificiel pour restituer un langage antérieur à la foi, du temps où Jésus n'avait pas encore achevé de se révéler et où la plupart ne voyaient en lui qu'un homme. Sans le moindre artifice, les évangiles suivent le mouvement même de la *foi, qui consiste toujours à appliquer à « ce Jésus », au personnage concret, les titres sauveurs et divins, ceux de *Seigneur (Ac 1,21; 2,36; 9,17; etc.), de Christ (2, 36; 9,22; 18,28 ; etc.), de Sauveur (5,31; 13,23), de *Fils de Dieu (9,20; 13,33), de *Serviteur de Dieu (4,27.30). En parlant toujours de Jésus, les évangiles sont exactement dans la ligne de ce qu'ils veulent être : l'*Évangile, l'annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus (8,35), du Christ Jésus (5,42; 8,12), du Seigneur Jésus (11,20; cf 15,35). L'évangile de Jean, le plus attentif à souligner constamment la qualité divine du Christ, à montrer en chacun de ses gestes la *gloire du Fils unique (Jn 1,14), la souveraineté remise au Fils de l'Homme (1,51; 3,14), ne perd pas une occasion de prononcer le nom de Jésus, le répétant même quand il paraît superflu, dans les dialogues les plus simples (Jn 4,6.21; 11,32-41). A travers la volonté de « *confesser Jésus-Christ venu dans la *chair » (1 Jn 4,2), cette attention révèle la certitude, chaque fois que revient ce nom, de toucher et de révéler la *richesse du « Verbe de vie » (1,1).

IV. Le nom au-dessus de tout nom

Si la foi chrétienne ne peut se détacher de Jésus et de tout ce que ce nom implique d'abaissement et d'humanité concrète, c'est que ce nom est devenu celui du Seigneur, et qu'on ne peut plus

désormais le séparer du « Nom qui est au dessus de tout nom », en sorte qu' « au nom de Jésus, tout genou fléchit, au ciel, sur la terre et dans les enfers » (Ph 2,9ss). En devenant le Seigneur, Jésus ne perd pas son nom, pas plus qu'il ne perd son humanité, mais son nom est comme transfiguré, enveloppé et envahi par la grandeur et la puissance du Nom ineffable.

L'unique salut de l'humanité (Ac 4,12), l'unique richesse de l'Église (3,6), l'unique *puissance dont elle dispose, c'est Jésus : « *Jésus-Christ te guérit » (9,34). Toute la mission de l'Église est de « parler au nom de Jésus » (5,40). Ainsi Paul, dans les synagogues de Damas au lendemain de sa conversion, « prêche Jésus » (9,20) ; sur l'agora d'Athènes, « il annonce Jésus et la résurrection » (17,18), et à Corinthe, « Jésus-Christ, celui qui a été crucifié » (1 Co 2,2). Toute l'existence chrétienne consiste à « vouer sa vie au nom de notre Seigneur Jésus-Christ » (Ac 15,26), et la *joie suprême est d'être « jugé digne de subir des outrages » (5,41) et de « mourir pour le nom du Seigneur Jésus » (21,13). *JG*

→ adoration II 2 — confession NT 1 — foi NT I 2 — genou 1 — Jésus-Christ — Josué 2 — Messie NT — nom NT 2.3 — puissance V — salut NT I 2 b — Seigneur.

JÉSUS-CHRIST

En accolant ces deux mots, un nom de personne — *Jésus — et un nom de fonction — Christ —, l'Église primitive (non seulement Paul, mais aussi Mt 1,1.18; 16,21; Mc 1,1; Jn 1,17; 17, 3; Ac *passim*) ne se contente pas de donner à Jésus le titre de *Messie, comme elle procède pour d'autres dénominations : Agneau de Dieu, David, Fils de Dieu, Fils de l'homme, Médiateur, Parole de Dieu, Prophète, Saint, Sauveur, Seigneur, Serviteur de Dieu... En disant Jésus-Christ, l'Église couple en une relation étroite le titre proclamé par les croyants et la personne historique qui a vécu sur terre, l'interprétation et le fait originel. Toute présentation qui absorbe l'un des deux termes dans l'autre réduit indûment l'Évangile. La critique doit décomposer en deux temps le mouvement qui mène à connaître Jésus ; à la contemplation priante de le recomposer pour rencontrer un Vivant. Cette notice, sans détailler « tout ce que Jésus a fait », ce dont la relation ne tiendrait pas dans le monde entier (Jn 21,25), se concentre sur la figure du Maître lui-même. Atteindre Jésus de Nazareth avec la rigueur de la critique littéraire, c'est entendre la question posée par Jésus : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » (I), interrogation à laquelle les auteurs du NT s'efforcent de répondre (II). Et cette réponse renvoie toujours à la personne historique qui a suscité la question.

I. Jésus de Nazareth

Les *évangiles ne sont pas des vies de Jésus rédigées selon les principes de l'historiographie moderne. Écrits par des croyants pour susciter et fortifier la foi, ils organisent des souvenirs qui certes ont été illuminés et transfigurés par la foi pascale, mais qui, critiqués avec perspicacité, permettent d'atteindre sûrement Jésus de Nazareth.

1) *Situation eschatologique de Jésus.* — La Bonne Nouvelle qu'annonce Jésus, c'est que le règne de Dieu s'inaugure avec sa Parole même : « Heureux vos yeux parce qu'ils voient, et vos oreilles parce qu'elles entendent. En vérité, je vous le déclare : Beaucoup de prophètes, beaucoup de justes ont désiré voir ce que vous voyez et ils ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ils ne l'ont pas entendu » (Mt 13,16s p). Qu'ont-ils donc vu et entendu ? D'abord des exorcismes qui sont interprétés par Jésus lui-même : « Si c'est par le doigt de Dieu que j'expulse les démons, alors le royaume de Dieu vous a atteints » (Lc 11,20 p) ; en effet l'ennemi est vaincu : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair » (10,18). Ensuite des *miracles qui attestent que, selon Jésus, on est entré dans une époque nouvelle : « Les aveugles retrouvent la vue et les boîteux marchent droit, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent ». Enfin ils ont entendu le choix décisif de Jésus, plus important encore : « Aux pauvres est annoncée la Bonne Nouvelle » (Mt 11,5 p). Car en parlant ainsi, Jésus déclare que la prophétie d'Isaïe est réalisée (Is 29,18s; 35,5s; 61,1).

C'est que, à ses yeux, l'annonce est eschatologique : elle *accomplit le dessein de Dieu en le récapitulant. Ainsi Jésus se situe par rapport à l'AT. Il admire Jean comme le dernier et le plus grand des prophètes : « En vérité, je vous le déclare, parmi ceux qui sont nés d'une femme, il ne s'en est pas levé de plus grand que Jean-Baptiste » ; mais comme le règne de Dieu a inauguré une ère

JÉSUS-CHRIST

nouvelle, Jésus continue : « Et cependant le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui » (Mt 11,11s).

La nouveauté radicale du royaume de Dieu ne réside pas seulement dans le fait qu'il est là, mais dans sa nature. « Depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'à présent, le royaume des cieux est assailli avec *violence, ce sont des violents qui l'arrachent [à ceux qui veulent y entrer] » (Mt 11,12). Aussi Jésus doit-il se dresser contre les tenants de l'ordre sabbatique et rituel qu'ont établi les docteurs de la Loi avec leur casuistique et leur subtilité (Mt 15,1-20; 23,1-33). Mais il doit également purifier l'attente de ses contemporains qui confondent royaume de Dieu et libération nationale et terrestre (Mt 16,22; 20,21; 21,9 p; Lc 19,11; 22,38; 24,21; Jn 6,15; Ac 1,6). Jésus prend même ses distances par rapport à Jean-Baptiste (Mt 11,3) : comme lui, il exige la pleine *conversion, mais, au lieu d'annoncer la condamnation imminente par un Dieu vengeur (Mt 3, 7-12), il proclame une année de grâce (Lc 4,19). Telle est la situation unique dans laquelle Jésus estime se trouver. La *joie est promise à ceux qui découvrent le trésor (Mt 13,44s). Heureux ceux qui vivent cette heure-là !

2) *La décision à l'égard de Jésus.* — Il est inutile de se demander quand sonnera cette heure : « Le royaume de Dieu ne tombe pas sous l'observation. L'on ne dira pas : ' Il est ici ', ni ' Il est là ', car voici : Le royaume de Dieu est parmi vous » (Lc 17,20s). Le règne de Dieu n'est plus simplement à venir, il est à la portée de tous : il suffit de reconnaître les temps messianiques, et de porter ses regards sur Jésus. Qui est-il donc ?

Ce Jésus n'est pas un rabbin ordinaire qui explique les Écritures, il enseigne avec autorité (Mc 1,22). A la différence des *prophètes, il n'énonce pas simplement l'oracle de Dieu, il proclame : « Et moi, je vous dis... » (Mt 5,22.28.34. 39.44), faisant précéder ses déclarations d'une solennelle attestation : « En vérité, je vous le déclare », comme en réponse à une parole entendue dans le secret. Il ose même se comparer aux personnages illustres de l'AT : « Il y a ici plus que Jonas... Il y a ici plus que Salomon » (Mt 12,41s; Lc 11, 31s).

C'est pourquoi, se convertir à Dieu, c'est *suivre Jésus, c'est se décider pour ou contre lui. « Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui ne rassemble pas avec moi disperse » (Mt 12,30). Écouter Jésus, c'est écouter Dieu lui-même, car c'est « bâtir sa maison à même le roc » (7,24). Mais, face à un Jésus dont le comportement déroute, comment prendre une telle décision ? Jésus le sait bien : « Heureux qui ne sera pas *scandalisé par moi ! » (11,6 p).

Aussi Jésus doit-il justifier sa prétention. Non en déclinant son identité, mais en manifestant qu'il a une relation unique avec son Père. Tout lui est possible parce qu'il croit (Mc 9,23), d'une foi qui sera dite prototype de toute *foi (cf He 12,2). Davantage, il parle à Dieu comme à son « Papa » (Mc 14,36) et, se reliant à la tradition apocalyptique de Daniel (Dn 2,23-30), il ose dire que les mystères lui sont révélés parce qu'il est « le Fils » en relation unique avec « le Père » (Mt 11, 25s p). Il ne s'attribue pas pour autant la connaissance de toutes choses (Mc 13,32) et il soumet sa volonté à celle du Père (14,36; cf Mt 20,23). Toutefois, se mettant à part dans la série des envoyés de Dieu (Mc 12,6), il identifie le royaume de Dieu et sa propre personne ; c'est, par exemple, ce que suggère la parabole du Semeur (Mt 13, 3-9 p) et ce que démontre son comportement envers les pauvres et les pécheurs, symbole de l'attitude même de Dieu (Lc 15).

3) *Jésus et l'avenir.* — Jésus a vécu en bon juif. Mais il domine les traditions juives dont il mesure la valeur d'après la *volonté du Dieu avec lequel il entretient la relation unique que nous avons indiquée. Il vient *accomplir la Loi et les Prophètes (Mt 5,17). L'idéal d'amour absolu qu'il propose bouscule les subtilités de la casuistique et demeure impraticable à celui qui ne *suit pas Jésus ; il ne peut être bien visé et atteint que par une étroite dépendance à son égard : « Venez à moi... car mon joug est doux et mon fardeau léger » (Mt 11,28s). Jésus accomplit encore la tradition prophétique quand il annonce, en dépit de ses contemporains, que les païens, eux aussi, recevront le salut (Lc 13,28s p).

Pour que se réalise cette œuvre, Jésus a-t-il pensé que l'Église prendrait la relève ? Il serait naïf de croire que Jésus a constitué l'Église telle que nous la connaissons ; mais il est faux de dire que Jésus a pensé qu'à sa mort il n'y aurait plus place pour quelque temps intermédiaire avant la parousie (cf *Jour du Seigneur).

En groupant autour de lui le cercle des disciples (Lc 10,1s p) et plus spécialement celui des Douze (Mc 3,12), qui doivent venir à sa suite (Lc 9,57-61 p) pour étendre son action et sa présence — fait historique reconnu, même s'il est difficile de le dater avec précision —, Jésus a voulu sans doute non pas inaugurer une *Église

conçue d'après la communauté séparatiste de Qumrân, mais préfigurer le *peuple de Dieu définitif (Mt 19,28 p). D'autre part, il a sûrement pensé, contrairement à Jean-Baptiste, que l'établissement du règne de Dieu se ferait progressivement (Mc 4,29; Mt 13,24-30), que Simon devrait fortifier dans la foi ses compagnons (Lc 22,32) et que ses disciples auraient à souffrir après sa mort (Mt 9,15 p; Mc 8,34 p; Lc 6,22 p). C'est pourquoi le mot *ekklèsia*, équivalent du terme araméen *sôd* ou *'édah* utilisé à Qumrân pour désigner la communauté eschatologique des élus de Dieu, a fort bien pu venir sur les lèvres de Jésus, même s'il ne se trouve dans les évangiles qu'à deux reprises (Mt 16,18; 18,17). Ce serait simplifier les données néotestamentaires que de refuser à Jésus la perspective d'un temps après sa mort ; ce qui n'exclut en aucune manière la conviction personnelle que, avec sa mort, aurait lieu la fin (cf Mc 9,1).

Pour apprécier le sens de cette dernière affirmation, il faut peser d'autres paroles de Jésus. Jésus a prévu qu'il allait à une mort prochaine, comme le disent les annonces qui ne mentionnent pas la Résurrection (Lc 13,31ss; cf 17,25; Mc 9,12). Il a vu cette mort dans le dessein de Dieu, comme un service, comme un rachat sacrificiel (Mc 10,45); et, à l'heure où il va mourir, il lègue aux siens son testament de service mutuel (Lc 22,25ss).

Ces indications empêchent de faire de Jésus un homme qui aurait subi involontairement une mort infligée par des ennemis plus forts que lui. De nombreux exégètes vont plus loin et pensent que Jésus a identifié son existence à celle du *Serviteur de Dieu. En effet Jésus présente son sort, celui du *Fils de l'Homme, à travers les expressions mêmes des chants du Serviteur en Isaïe (52,13—53,12) : son obéissance s'exprime par « il faut que... » (Lc 17,25), le sacrifice de sa vie est offert pour la multitude (Mt 20,28 p; 26,28 p; Lc 22,16.18.30b), c'est l'*alliance qu'il établit (Lc 22, 20).

Si Jésus a ainsi compris sa mort, pourquoi n'aurait-il pas pressenti sa résurrection ? Les précisions qu'apportent les trois grandes annonces de la passion et de la résurrection de Jésus (Mt 16,21 p; 17,22s p; 20,18s p; cf Lc 24,25s.45) font sans doute sentir l'influence de la communauté primitive ; mais la foi de Jésus en sa résurrection dans un bref délai ressort aussi bien de ses paroles. Comme tout croyant juif, il sait qu'il doit ressusciter à la fin des temps (cf Mt 22,23-32 p) ; en outre il se situe à part, et même à la fin des temps, nous l'avons déjà noté. Convaincu d'autre part de la relation unique qu'il a avec Dieu et avec tous les hommes, comment Jésus aurait-il douté du succès final de sa mission et d'une intervention particulière de son Père en sa faveur ? La certitude de la résurrection ne l'arrache sans doute pas à la condition humaine : saisi d'*angoisse, il tremble à Gethsémani (Mc 14,36) et se considère comme abandonné de Dieu même (15,34) ; mais il se sait « le Fils ».

Une ultime question se pose. Pour révéler qui il était, Jésus a-t-il pris un moyen court en utilisant des formules courantes dans le judaïsme, telles que Messie, Fils de Dieu, Fils de l'Homme ? Dans les évangiles, ces titres se trouvent équivalemment sur ses lèvres. Pourtant, sauf pour les désignations « le Fils » et « Fils de l'Homme », qui ne peuvent être refusées catégoriquement à Jésus, les critiques estiment que l'Église naissante a non pas déformé, mais explicité la pensée de Jésus en lui faisant dire qu'il est « le Fils de Dieu » ou « le Messie ». Jésus n'a pas pris l'initiative de se proclamer Messie, dénomination dont seule la mort sur la croix pouvait lever l'ambiguïté ; mais il met ses contemporains sur la voie de la reconnaissance, quand il interdit à ses disciples de dévoiler sa véritable identité (Mc 8,27-30 p), quand il se laisse acclamer Fils de David lors de l'entrée à Jérusalem (Mt 21,1-9 p), ou quand, au Grand Prêtre qui l'interroge : « Es-tu le Fils du Béni ? », il répond d'une manière enveloppée selon la formule matthéenne plus ancienne : « Tu le dis » (Mt 26,64). Dans son comportement révélateur, Jésus n'a pas attaché d'importance à ces « titres » qui sans doute eussent faussé la relation authentique qu'il voulait établir avec les hommes. En se présentant comme l'homme qui a une relation unique avec Dieu et unique avec tous les hommes, Jésus a posé la question définitive : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » (Mt 16,15 p).

II. Jésus, Seigneur, Christ et Fils de Dieu

A la question posée, les disciples ne pouvaient répondre correctement avant que Jésus, mort en croix, ne se manifeste à eux, vivant, par des *apparitions. En répondant par leur *foi à l'initiative de Jésus, les disciples découvrent le sens de la vie et le mystère de la personne de Jésus de Nazareth. Pour dire ce sens, ils appliquent à Jésus des titres pris au langage traditionnel, en les chargeant d'un sens nouveau. Les formulations sont diverses et tâtonnantes, selon les dons de chacun

et selon les milieux de vie. Cette christologie a sans doute une histoire, mais nous ne pouvons la retracer avec sûreté, les sources présentant à l'état mélangé le fonds palestinien et les interprétations hellénistiques. Il nous est possible cependant de distinguer les premières saisies du mystère de Jésus, puis les perspectives propres des évangélistes.

1) *Premières approches du mystère.* — Il est possible de relier, dans la formulation de l'expérience pascale, quatre perspectives qui pourraient refléter une certaine évolution historique. Sous le signe de la parousie, s'affirme l'exaltation céleste de Jésus le Christ. La *croix rédemptrice concentre la recherche sur le Serviteur. Enfin l'attention se porte sur l'homme Jésus, d'abord dans le mystère de sa personne, puis dans sa relation avec l'univers. Cet exposé utilisera surtout les confessions de foi et les hymnes, matériaux antérieurs à la théologie paulinienne ou aux présentations évangéliques ; toutefois les prolongements théologiques néotestamentaires seront indiqués en référence (cf).

a) *Jésus élevé au ciel, Seigneur et Christ.* — Ayant eu contact avec Jésus vivant, les disciples proclament : « Dieu [l']a ressuscité d'entre les morts » (I Th 1,10; Rm 10,9; cf 8,11; Ga 1,1; 1 P 1,21; Ac 4,10). Cette affirmation n'est pas obtenue à partir d'une réflexion sur quelque texte scripturaire (cf 1 Co 15,4), elle exprime immédiatement, avec l'aide du langage théologique juif de la *résurrection, que l'expérience pascale requiert l'exaltation et l'intronisation de Jésus, comme l'explicitent l'expérience d'Étienne (Ac 7,56) et celle de Paul (7,3; 22,6; 26,13).

A cette donnée primitive de la foi chrétienne, correspond la très antique acclamation araméenne « Marana tha » (1 Co 16,22; Ap 22,20; cf en écho 1 Co 11,26), c'est-à-dire selon l'interprétation la plus probable : « Notre Seigneur, viens ! ». Elle précise que ce Jésus exalté et intronisé au ciel est le « Juge » eschatologique ; en outre, elle dit le vrai sens de la venue de Jésus glorifié (Ac 1, 11), venue qui n'est pas un simple « retour » à la fin des temps, mais une continuelle manifestation au cours de l'histoire des hommes : Jésus est le Seigneur de l'histoire (cf Mt 28,20).

Une autre expression ancienne, élaborée sans doute dans les églises hellénistiques, est la *confession de foi : « Jésus [est] Seigneur » (1 Co 12, 3; Rm 10,9; Ph 2,11), elle aussi « proclamée » en milieu liturgique. Ce n'est pas là une sèche formule de foi, mais un acte de reconnaissance et de soumission au Seigneur qu'est devenu Jésus.

Ainsi annoncé, l'événement va voir sa nature précisée grâce aux Écritures. Les prophéties messianiques (2 S 7,14; Ps 2,7; 110,1) aident par là à comprendre que Jésus a été « fait Seigneur et Christ » (Ac 2,36), qu'il « a été constitué Fils de Dieu » (Rm 1,4; Ac 13,33) ; il se tient à la droite de Dieu (Ac 7,56 ; peut-être, 2,33ss; 5,31; Mc 14, 62 p; Rm 8,34...), il partage enfin la toute-puissance divine (cf Mt 28,18).

Dans la perspective de l'exaltation, les titres *Messie, *Fils de Dieu et *Seigneur ont à l'origine un sens analogue : ils ne se rapportent pas immédiatement à la mort ou à la vie terrestre de Jésus ; ils affirment simplement que Jésus de Nazareth accomplit les espérances d'Israël et devient le Seigneur de tous les temps.

Les développements théologiques des auteurs du NT viennent se greffer là. Ainsi Paul ne retient pas seulement la transposition sur Jésus de l'appellation *Kyrios* qui désigne Dieu dans la LXX (Rm 10,2s; [Ph 2,11]; 1 Co 2,8; cf 15,25; Ep 1,20), il oppose Jésus aux « *Seigneurs » des païens (1 Co 8,5s; 10,21) ; de là viendrait l'appellation « *Notre* Seigneur Jésus-Christ ». Ainsi les évangélistes font appeler Jésus non plus simplement « Rabbi », mais « Seigneur » (cf Mt 8,25 p; Lc 7, 19 p).

b) *La mort salutaire de Jésus.* — Face au scandale de la mort ignominieuse de Jésus, la foi pascale cherche dans les Saintes Écritures le sens qu'elle peut avoir. Pendant sa vie terrestre, Jésus avait, de façon voilée, interprété son sort à l'aide de la prophétie du Serviteur souffrant et exalté. L'Église primitive donne à son Seigneur le titre de *Serviteur (Ac 3,26; 4,25-30) et exprime le sens des événements passés avec les mots d'Isaïe (52,13—53,12). Jésus a été exalté (Ac 2,33; 5,31), « glorifié » (3,13) ; la Passion est ainsi évoquée dans un texte antérieur à l'épître de Pierre (1 P 2,21-25) et dans la catéchèse de Philippe (Ac 8, 30-35). Enfin une des formules de foi les plus anciennes déclare que Jésus « est mort *pour* nos péchés selon les Écritures » (1 Co 15,3). La préposition *hyper*, ici comme ailleurs (Ga 1,4; 2 Co 5,14s.21; Rm 4,25; 8,32; 1 P 3,18; 1 Jn 2,2) et en particulier dans la terminologie eucharistique (Lc 22,20; 1 Co 11,24), sert à dire la valeur salutaire de la mort de Jésus.

D'autres appellations, de sens analogue à celui qu'a pris le titre de Serviteur, viennent exprimer la même réalité. Jésus est « le Juste » (Ac 3,14),

celui qui conduit à la vie (3,15; cf 5,31), l'Agneau de Dieu sans tare (1 P 1,19s; cf Jn 29.36). Il est le Grand Prêtre immaculé, médiateur de la Nouvelle Alliance (He 2,14-18; 4,14).

A partir de là, sous l'influence conjuguée des religions hellénistiques, l'appellation de « Sauveur » se lit dans les dernières lettres pauliniennes (Tt 1,4; 2,13; 3,6; 2 Tm 1,10). A partir de là encore, se développe la mystique paulinienne du baptisé uni à la mort et à la Résurrection du Christ (Ga 2,19; Rm 6,3-11), où s'approfondit la doctrine de la propitiation, etc (Rm 3,23s...).

c) *L'homme Jésus.* — S'attachant davantage aux origines de celui qu'elle sait vivant aujourd'hui après sa mort, l'Église apostolique n'a pas tardé à porter son regard sur l'existence terrestre de Jésus.

Ainsi, la tradition évangélique prend forme en réponse au double besoin de faire connaître la vie de celui qu'on croit ressuscité (Ac 10,37s) et de la citer en exemple pour le comportement des croyants. C'est ainsi que, peu à peu, les souvenirs se précisent et se rassemblent, tous polarisés par la foi au Seigneur Jésus. Dans cette lumière qui l'auréole et la transfigure, apparaît la figure de l'homme Jésus.

Paul s'intéresse moins à son existence terrestre qu'à son enseignement et à sa mort rédemptrice. L'Épître aux Hébreux, elle, explicite le sens des *souffrances du Christ. Jésus a assumé volontairement sa mort (He 10,7), « il fut rendu parfait par les souffrances » (2,10) : il endura la croix au lieu de la joie (12,2) et, de ce qu'il pâtit, il apprit l'obéissance (5,7s) : il est le « pionnier et l'accomplisseur de la foi » (12,2).

Le mouvement de remontée continue jusqu'aux origines mêmes de Jésus, aidé probablement par le recours à des prophéties comme celle de Nathan (2 S 7,12ss) ou le Ps 16,10s. L'existence de Jésus comporte deux manières d'être : l'une terrestre dans la chair, l'autre céleste par l'Esprit (Rm 1, 3s; 1 P 3,18; 1 Tm 3,16a). Transformé intérieurement par l'Esprit, Jésus a reçu une *onction, d'abord conçue comme royale lors de son intronisation (He 1,9), puis *prophétique lors de son baptême en vue du ministère (Ac 10,38; cf 4,27; Lc 4,18). La Résurrection, comprise comme un accomplissement de la promesse faite à David (Ac 2,34s; 2 Tm 2,8), conduit à voir en Jésus le fils de David (Rm 1,3s; 2 Tm 2,8; Ac 13,22s; 15,16 et peut-être Mc 12,35ss). Par un processus analogue s'élaborent les généalogies du Christ (Mt 1,1-17; Lc 3,23-37). Au même propos (christologie plus explicite, accomplissement des Écritures) répondent les prologues des évangiles que sont les traditions sur l'enfance de Jésus (Mt 1—2; Lc 1—2) ; l'histoire anecdotique qu'ils racontent manifeste une profonde théologie dont le propos majeur est de répondre à la question suivante : quelle fut l'origine de celui que nous adorons comme le Seigneur ?

d) *Le Premier-né de toute créature.* — Remonter encore plus haut, c'est découvrir la préexistence de Jésus, selon une démarche qui a dû s'inspirer non du mythe gnostique du Dieu-Sauveur, mais des traditions apocalyptiques juives, soucieuses de montrer l'unité de la création et de la fin des temps. Ainsi on affirme dans le Livre d'Hénoch la préexistence du *Fils de l'homme (Hénoch 39,6s; 40,5; 48,2s; 49,2; 62, 6s) ; ailleurs, certains milieux juifs contemplaient la *Sagesse à l'origine de la création (Jb 28,20-28; Ba 3,32-38; Pr 8,22-31; Si 24,3-22; Sg 7,25s). Avec l'hymne très ancien sous-jacent à Ph 2,6-11, sont décrits les trois états successifs de Jésus, qui était en « forme de Dieu » avant de s'anéantir au cours de sa vie terrestre, puis d'être exalté au ciel. Ce texte n'affirme pas qu'une certaine nature humaine est « assumée » par une personne divine ; il s'efforce de montrer que la présence de Jésus s'étend à l'entière durée du temps. Jésus est « celui par qui tout existe et par qui nous [allons à Dieu] » (1 Co 8,6), il est le rocher qui accompagnait le peuple au désert (10,4). Enfin, peut-être avant que s'élabore la théologie de Paul, Jésus est dit « *image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature » (Col 1,15), celui « en qui habite la *plénitude de la divinité » (2,9).

Après avoir affirmé la parfaite *justice et *sainteté de Jésus (Ac 3,14), le NT s'achemine vers la proclamation de sa divinité. Il est le « Fils de Dieu », en un sens qui explicite les allusions faites par Jésus de Nazareth et qui déborde le sens messianique, car il s'appuie sur la préexistence du Fils que Dieu a révélé à Paul (Ga 1,12) et dont celui-ci proclame l'Évangile (Rm 1,9). Jésus est « le Fils de Dieu » : telle est la foi du chrétien (1 Jn 4,15; 5,5), proclamée sans cesse dans les évangiles (Mc 1,11; 9,7; 14,61; Lc 1,35; 22,70; Mt 2,15; 14,33; 16,16; 27,40.43), en écho à la parole de Jésus sur « le Fils » (Mt 11,27 p; 21,37ss p; 24, 36 p). Le mouvement de la révélation aboutit à proclamer (peut-être déjà en Rm 9,5, selon toute probabilité en He 1,8; Tt 2,13, et certainement en Jn 1,1.18; 20,28) que Jésus est *Dieu avec Dieu.

Corollaire de la préexistence, la dimension ecclésiale et cosmique de Jésus se dévoile à son tour. Il est la *Tête de l'Église qui est son *Corps (Col 1,18) ; sa Seigneurie s'étend sur le monde entier dont il a parcouru les trois espaces : terre, enfers, cieux (Ph 2,10). N'est-il pas le « Seigneur de la gloire » (1 Co 2,8), parce que « premier-né d'entre les morts » (Col 1,18) ?

A cette perspective se rattachent des titres variés. Jésus est le Nouvel *Adam (1 Co 15,15. 45; Rm 5,12-21) celui en qui Dieu rassemble (*anakephalaïô*) toutes choses (Ep 1,10), celui qui a fondé la *paix en faisant un seul *homme (2, 13-16) ; il est le Médiateur de la Nouvelle Alliance (1 Tm 2,5; He 9,15; 12,24)...

2) *Présentation évangélique du mystère.* — Les premières saisies du mystère de Jésus ont été groupées par nous de façon artificielle ; en effet, seuls les évangiles sont d'authentiques christologies. Avant la mise par écrit des quatre évangiles, la tradition évangélique a été à l'œuvre pour interpréter le mystère de Jésus ; on le reconnaît à la pointe christologique de chaque péricope évangélique ainsi qu'aux différents agencements présynoptiques. L'intérêt à la vie terrestre de Jésus est donc significatif par lui-même, indépendamment de toute biographie de Jésus. Plus exactement il révèle un double souci. D'abord, contre toute tentative d'évaporation gnostique dans quelque mythe, il veut maintenir la révélation de Jésus enracinée dans l'histoire ; ensuite, contre toute tentative archéologisante qui se contente de ressusciter le passé, il s'exprime à partir d'une conviction : celui qui a vécu est encore vivant et parle aux chrétiens du temps présent. Les évangiles sont tous des « actualisations » de l'événement Jésus de Nazareth.

S'il y a une christologie dans le NT, c'est bien l'*Évangile avant les évangiles. Cette christologie n'est pas élaborée sous forme systématique ni dans une conjoncture épistolaire, mais avec l'unique intention de présenter et d'actualiser le mystère de Jésus devenu Seigneur. Quant aux évangiles, ils offrent des aspects variés de cette présentation, renvoyant toujours à l'unique Évangile proclamé dans l'Esprit-Saint. Quelques notations brèves à ce sujet achèvent ce survol.

a) *Saint Marc* invite son lecteur à reconnaître en Jésus de Nazareth le Fils de Dieu, celui qui nous a sauvés en triomphant de Satan. Il insiste sur l'événement ponctuel de la rencontre personnelle avec Dieu en Jésus, lors de la fin des temps. Notons la réserve de Marc par rapport à Mt ou à Lc dans l'usage de l'expression « Fils de Dieu ». En dehors de l'aveu proféré par les démons dans un récit (Mc 5,7) et dans un sommaire d'exorcismes (3,11), le titre ne se trouve qu'aux trois sommets de la révélation : par la voix de Dieu au baptême (1,11) et à la Transfiguration (9,7), puis dans la bouche du centurion. Le voile du Temple vient de se déchirer, le temps du judaïsme est clos ; c'est alors qu'est proclamée, au nom des païens, l'efficacité de la mort de Jésus : « Vraiment cet homme était le Fils de Dieu » (15,39).

b) *Saint Matthieu* fait culminer l'évangile sur le « manifeste » du Christ ressuscité : « Tout pouvoir m'a été donné... Je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles » (Mt 28,18ss). Jésus se présente comme le Fils de l'homme, annoncé par le prophète Daniel (Dn 7,13s), qui a reçu la souveraineté universelle ; l'évangile doit montrer comment Jésus, après avoir refusé de tenir cette souveraineté de Satan (Mt 4,8ss) parce que le Père lui a tout remis (11,27), a triomphé de ses ennemis : le règne de Dieu, c'est le règne du Christ. Pour montrer cela, Mt met en relief l'argument scripturaire de l'Église primitive, car Jésus vient couronner le passé d'Israël. Il a écrit l'évangile ecclésiastique par excellence, actualisant pour son temps les événements passés (vg 14,33).

c) *Saint Luc,* qui manifeste dans son livre sur les Actes des Apôtres l'intérêt qu'il porte à l'Église, donne consistance au temps de Jésus qui s'écoule entre celui de l'annonce prophétique et celui de l'Église (cf Lc 16,16; 22,35-38; Ac 2,1). La vie de Jésus prend valeur pour le temps ecclésial ; elle a été le premier acte du dessein de Dieu dans l'Église, un acte qui a valeur typique. L'à-venir qui lui succède prend sans cesse appui sur elle : événement passé qui demeure à jamais présent. D'autre part, le portrait du Christ est davantage celui du Sauveur miséricordieux (Lc 3,6; 9,38. 42; Ac 10,38) qui s'adresse aux pauvres (Lc 4,18), aux pécheurs (15), aux déshérités de la terre. Enfin l'appellation « Fils de Dieu » prend chez lui un sens fort, nettement distingué de celui de Christ (1,35; 22,70).

d) *Saint Jean* prend le point de départ de sa présentation dans l'affirmation traditionnelle de la préexistence et montre en Jésus la *gloire du Père, la gloire de la résurrection déjà présente à travers les signes qu'il opère durant son passage ici-bas. Le Fils de l'homme, qui est au ciel, est présent ici-même, et retourne au ciel (Jn 3,13.31;

6,62; cf. 13,1; 14,28; 16,28; 17,5). Il est la *Parole de Dieu manifestée en la chair mortelle de Jésus (1,14). Il est donc le Révélateur absolu et définitif, celui auquel donner sa foi, c'est vivre (3, 16s.36; 11,25s...), celui dont on entend les proclamations d'éternité (8,58; 10,38) ou d'immanence dans le Père (10,38; 14,9s.20; 17,21).

Plus particulièrement encore, le livre de Jean demeure l'Évangile par excellence, dans la mesure où il ramène sans cesse le croyant à la personne et à l'activité terrestre de Jésus de Nazareth, sans laquelle nulle existence ecclésiale ne peut garder son sens : ainsi pour la vie sacramentelle, baptême (3,22-30) et eucharistie (6).

Conclusion

Avant de conclure, évoquons l'*Apocalypse*. Au confluent de nombreux courants et plus particulièrement de la vie liturgique, elle présente le Christ vivant, le Seigneur qui conduit et régit l'Église (Ap 1—3). Surtout domine la figure de l'Agneau : celui-ci porte les traces de la Passion qu'il a soufferte (5). Il assure le triomphe sur les ennemis de l'Église (6,15ss; 17,14) et fixe au terme ses noces avec elle (19,7s; 21,9). Seigneur de l'histoire des hommes, il est le premier et le dernier (1,17), le commencement et la fin (22,13), l'alpha et l'ôméga (1,8; 21,6), l'Amen (3,14), l'Oint de Dieu, enfin le Roi des rois et le Seigneur des Seigneurs, auquel sont rendus tout honneur et toute gloire (19,19; 17,14).

Les présentations du mystère de Jésus de Nazareth devenu Seigneur et Christ ne peuvent être ramenées à un système unique ; mais elles manifestent un mouvement unique : la volonté d'actualiser pour un milieu donné la présence de ce Jésus qui a vécu et est mort pour nous. L'orthodoxie se mesure à la solidité du lien qui unit l'interprétation chrétienne au fait de Jésus : « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu » (1 Jn 4,2). Pour s'exprimer et se communiquer, la foi naissante s'est montrée tributaire des cultures variées de son époque : ainsi du judaïsme palestinien, de la diaspora ou de l'hellénisme ambiant. En s'adaptant ainsi aux différentes civilisations, l'Église amorce et *préfigure toute interprétation à venir. Après le NT, l'herméneutique poursuit son mouvement ; elle en vient, par exemple, à parler de « conscience » de Jésus, de « nature » et de personne, sans prétendre fixer à jamais l'interprétation ; aujourd'hui encore, elle doit être pratiquée dans les diverses cultures où s'exprime la foi en Jésus-Christ. *XLD*

→ **Abraham II 4 — accomplir NT 1 — Adam II — Agneau de Dieu — Alliance NT — amour I NT 2 — apparitions du Christ — Ascension — bénédiction IV 1 — chemin III — Corps du Christ — création NT I 2, II — Croix I — désert NT I — dessein de Dieu NT I 1 — Dieu NT — éducation II — Église III — élection NT I — Élie NT 2 — enseigner NT I — Époux/épouse NT 1 — Esprit de Dieu NT I — Évangile II — exemple NT — fils de Dieu NT I — Fils de l'Homme NT — guerre NT I — homme I 2, II 2, III — image IV — Jésus (nom de) — Jour du Seigneur NT — Loi *C* I — lumière & ténèbres NT I — médiateur II — Messie NT — mission NT I — mystère NT II 2 — obéissance III — œuvres NT I — paix III — Parole de Dieu NT I 1, III 1 — pasteur & troupeau NT 1 — pères & Père IV, V — plénitude — prédestiner — présence de Dieu NT I — prière IV — Rédemption NT — Résurrection NT I — Révélation NT I 1, II 1, III 1 — roi NT — sacerdoce NT I — sacrifice NT — sagesse NT I — saint NT I — salut NT I 1 — Seigneur NT — Serviteur de Dieu III — souffrance NT I, II — témoignage NT II — Temple NT I — tête — vérité NT 3 a — vie IV — voir NT I — volonté de Dieu NT I 2.**

JEÛNE

Le jeûne consiste à se priver de toute nourriture et de toute boisson, éventuellement des relations *sexuelles, pendant un ou plusieurs jours, d'un coucher de soleil à un autre.

Les occidentaux d'aujourd'hui, même chrétiens, ne le prisent guère. S'ils apprécient la modération dans le boire et le manger, le jeûne leur paraît dangereux pour la santé, et ils n'en aperçoivent guère l'utilité spirituelle. Cette attitude est à l'opposé de celle que les historiens des religions rencontrent un peu partout : pour des motifs d'ascèse, de purification, de deuil, de supplication, le jeûne occupe une place importante dans les rites religieux. En Islam, par exemple, c'est le moyen par excellence de reconnaître la transcendance divine. La Bible, qui fonde ici l'attitude de l'Église, se rencontre sur ce point avec tous les autres courants religieux. Mais elle précise le sens du jeûne et en règle la pratique ; avec la *prière et l'*aumône, elle en fait un des actes essentiels qui traduisent devant Dieu l'*humilité, l'*espérance et l'*amour de l'homme.

1. *Sens du jeûne.* — L'homme étant âme et corps, il ne servirait de rien d'imaginer une religion purement spirituelle : pour s'engager, l'*âme a besoin des actes et des attitudes du *corps. Le jeûne, toujours accompagné de prière suppliante, sert à traduire l'humilité devant Dieu : jeûner (Lv 16, 31) équivaut à « humilier son âme » (16,29). Le jeûne n'est donc pas un exploit ascétique ; il ne vise pas à procurer quelque état d'exaltation psychologique ou religieuse. De telles utilisations sont attestées en histoire des religions. Mais en contexte biblique, quand un homme s'abstient de manger toute une journée (Jg 20,26; 2 S 12,16s; Jon 3,7) alors qu'il tient la nourriture pour un don de Dieu (Dt 8,3), cette privation est un geste religieux dont il faut comprendre exactement les motifs ; il en va de même pour l'abstention des relations conjugales (Jl 2,16).

On se tourne vers le Seigneur (Dn 9,3; Esd 8, 21) dans une attitude de dépendance et d'abandon total : avant d'entreprendre une tâche difficile (Jg 20,26; Est 4,16), ou encore pour implorer le pardon d'une faute (1 R 21,27), solliciter une guérison (2 S 12,16.22), se lamenter lors d'une *sépulture (1 S 31,13; 2 S 1,12), après un *veuvage (Jdt 8,5; Lc 2,37) ou à la suite d'un malheur national (1 S 7,6; 2 S 1,12; Ba 1,5; Za 8,19), obtenir la cessation d'une calamité (Jl 2,12-17; Jdt 4,9-13), s'ouvrir à la lumière divine (Dn 10, 12), attendre la grâce nécessaire à l'accomplissement d'une mission (Ac 13,2s), se préparer à la rencontre de Dieu (Ex 34,28; Dn 9,3).

Les occasions et les motifs sont variés. Mais il s'agit dans tous les cas de s'établir avec foi dans une attitude d'*humilité pour accueillir l'action de Dieu et se mettre en sa présence. Cette intention profonde dévoile le sens des quarantaines passées sans nourriture par Moïse (Ex 34,28) et Élie (1 R 19,8). Quant à la quarantaine de Jésus au *désert, qui se modèle sur ce double patron, elle n'a pas pour motif de l'ouvrir à l'Esprit de Dieu, puisqu'il en est rempli (Lc 4,1); si l'Esprit le pousse à ce jeûne, c'est pour qu'il inaugure sa *mission messianique par un acte d'abandon confiant à son Père (Mt 4,1-4).

2. *Pratique du jeûne.* — La liturgie juive connaissait un « grand jeûne » au jour de l'Expiation (cf Ac 27,9) ; sa pratique était une condition d'appartenance au peuple de Dieu (Lv 23,29). Il y avait d'autres jeûnes collectifs aux jours anniversaires des malheurs nationaux. En outre, les Juifs pieux jeûnaient par dévotion personnelle (Lc 2, 37) ; ainsi les disciples de Jean-Baptiste et les pharisiens (Mc 2,18), dont certains jeûnaient deux fois la semaine (Lc 18,12). On cherchait à accomplir par là un des éléments de la *justice définie par la Loi et les prophètes. Si Jésus ne prescrit rien de ce genre à ses disciples (Mc 2,18), ce n'est pas qu'il méprise cette justice-là ou qu'il veuille l'abolir ; mais il vient l'*accomplir ; et c'est pourquoi il interdit de l'afficher et invite sur certains points à la dépasser (Mt 5,17.20; 6,1). Jésus insiste davantage sur le détachement vis-à-vis des richesses (Mt 19,21), la continence volontaire (Mt 19,12), et surtout le renoncement à soi-même pour porter sa croix (Mt 10,38-39).

La pratique du jeûne, en effet, ne va pas sans certains risques : risque de formalisme, que dénonçaient déjà les prophètes (Am 5,21; Jr 14,12) ; risque d'orgueil et d'ostentation, si l'on jeûne « pour être vu des hommes » (Mt 6,16). Pour plaire à Dieu, le vrai jeûne doit être uni à l'amour du prochain et comporter une recherche de la vraie justice (Is 58,2-11) ; il n'est pas plus séparable de l'aumône que de la prière. Finalement, c'est pour l'amour de Dieu qu'il faut jeûner (Za 7,5). Aussi Jésus invite-t-il à le faire avec une parfaite discrétion : connu de Dieu seul, ce jeûne sera la pure expression de l'espérance en lui, un jeûne humble qui ouvrira le cœur à la justice intérieure, œuvre du Père qui voit et agit dans le secret (Mt 6,17s).

L'Église apostolique conserva, en matière de jeûne, les coutumes du judaïsme, accomplies dans l'esprit défini par Jésus. Les Actes des Apôtres mentionnent des célébrations cultuelles comportant jeûne et prière (Ac 13,2ss; 14, 23). Paul, durant son écrasant labeur apostolique, ne se contente pas de souffrir la faim et la soif quand les circonstances l'exigent ; il y ajoute des jeûnes répétés (2 Co 6,5; 11,27). L'Église est demeurée fidèle à cette tradition, cherchant par la pratique du jeûne à mettre les fidèles dans une attitude d'ouverture totale à la grâce du Seigneur, en attendant son retour. Car si la première venue de Jésus a comblé l'attente d'Israël, le temps qui suit sa résurrection n'est pas celui de la joie totale où nul acte de pénitence ne serait plus de mise. Défendant, contre les pharisiens, ses disciples qui ne jeûnaient pas, Jésus a dit lui-même : « Les amis de l'Époux peuvent-ils jeûner tant que l'Époux est avec eux ? Des jours viendront où l'Époux leur sera enlevé, alors ils jeûneront en ces jours-là » (Mc 2,19s p). Le vrai jeûne est donc celui de la foi, la privation de la vision du Bien-Aimé, et sa recherche permanente. En attendant que l'Époux nous revienne, le jeûne pénitentiel a sa place dans les pratiques de l'Église. *RG*

→ aumône NT 1 — faim & soif AT 2 — nourriture III — parfum 1 — pénitence/conversion AT I 2 — sépulture 1.

JEUNESSE → nouveau — vieillesse.

JOIE

La révélation du Dieu créateur et sauveur provoque en l'homme une joie débordante. Comment contempler la *création sans proclamer : « Moi, j'ai ma joie en Yahweh » (Ps 104,34) et sans souhaiter « que Dieu se réjouisse en ses *œuvres » (104,31) ? En face de Dieu, à l'œuvre dans l'histoire, la joie envahit celui qui n'est pas un insensé (92,5ss) et elle se fait communicative : « Venez, crions de joie pour Yahweh... rocher de notre salut » (95,1) ; « Joie au ciel ! Exulte, la terre, ... à la face de Yahweh, car il vient » (96,11ss). Et s'il vient, c'est pour inviter ses serviteurs fidèles à entrer dans sa propre joie et pour leur en ouvrir l'accès (Mt 25,21).

AT

I. Les joies de la vie

Dieu fait des joies de la vie humaine un élément de ses *promesses (Dt 28,3-8; Jr 33,11), et il châtie l'infidélité par leur privation (Dt 28,30-33. 47s; Jr 7,34; 25,10s). L'humble joie que l'homme prend avec la femme qu'il aime (Qo 9,9), dans le fruit de son travail (3,22), en se nourrissant et en prenant un peu de bon temps (2,24; 3,12s), résiste à la critique impitoyable de Qohélet lui-même ; il loue cette joie (8,15) qui permet à l'homme d'oublier les maux de la vie ; elle est la part que Dieu lui donne (5,17ss). Le *vin en effet a été créé pour procurer la joie (Jg 9,13; Ps 104,15) à qui en use avec mesure (Si 31,27) ; aussi la *vendange est-elle un temps de joie (Is 16,10), comme la *moisson (Ps 126,5s). Quant à la joie dont une femme, par sa grâce et sa vertu, comble son mari (Pr 5,18; Si 26,2.13), elle est l'image des joies les plus hautes (Is 62,5) ; pour les époux, la fécondité est cause d'allégresse (1 S 2,1.5; Ps 113,9; cf. Jn 16,21), surtout si leur fils est sage (Pr 10,1).

A côté des joies bruyantes des grands jours — couronnement du roi (1 R 1,40), victoire (1 S 18, 16) ou retour des prisonniers (Ps 126,2s) —, il en est d'autres si intimes qu'on ne peut les communiquer à un étranger (Pr 14,10). Le sage sait le prix de cette joie du cœur qui est même un facteur de santé (Pr 17,22) et à laquelle on peut contribuer par une bonne parole (12,25) ou par un regard bienveillant (15,30). Dieu ne condamne que les joies perverses, celles qu'on poursuit en faisant le mal (2,14), en particulier la joie mauvaise que le malheur du juste procure à ses ennemis (Ps 13,5; 35,26).

II. Les joies de l'Alliance

Dieu, de qui viennent les joies saines de la vie, en offre de plus hautes à son peuple : celles de la fidélité à l'Alliance.

1. *Joies du culte communautaire.* — Dans le *culte, Israël trouve la joie de *louer Dieu (Ps 33,1) qui a daigné être son Roi (Ps 149,2) et qui l'invite à se réjouir en sa *présence (Dt 12,18) ; il *goûte aussi la *douceur d'un rassemblement fraternel (Ps 133). Il trouve ainsi le moyen de résister efficacement à la tentation des cultes cananéens, dont les rites sensuels sont en abomination à Dieu (Dt 12,30s; 23,18s). Les *fêtes qui se célèbrent dans un climat d'enthousiasme et de jubilation (Ps 42,5; 68,4s; 100,2) rappellent au peuple « le *Jour que le Seigneur a fait pour sa joie et son allégresse » (Ps 118,24) ; certaines de ces célébrations ont marqué dans l'histoire, telle la Pâque d'Ézéchias (2 Ch 30,21-26), celle du retour d'exil (Esd 6,22) et surtout la fête des Tentes où Esdras, après avoir fait lire la Loi, invita le peuple à un joyeux banquet et proclama : « Ce jour est saint... Ne vous affligez pas : la joie de Yahweh est notre force » (Ne 8,10). C'est pour entretenir cette joie plénière que la Loi prescrit au peuple d'aller la puiser à sa source, en se rassemblant à Jérusalem aux trois fêtes annuelles afin d'obtenir les *bénédictions divines (Lv 23,40; Dt 16,11.14s). A cette source, Dieu désire que toutes les *nations viennent puiser (Is 11,3; 55,1; 56,6s).

2. *Joies de la fidélité personnelle.* — Cette joie, offerte à tous, est la part des *humbles qui constituent le vrai peuple de Dieu (Ps 149,4s) ; comme Jérémie, ils dévorent la *Parole divine qui est l'allégresse de leur cœur (Jr 15,16) ; ils mettent leur joie en Dieu (Ps 33,21; 37,4; Jl 2,23) et en sa Loi (Ps 19,9), qui est leur trésor (119,14.111. 162) et qui demeure leurs délices en pleine *angoisse (119,143) ; ces humbles *chercheurs de Dieu peuvent donc jubiler (34,3; 69,33; 70,5; 105,3),

justifiés qu'ils sont par la *grâce (32,10s) et par la *miséricorde de Dieu (51,10.14). Leur union confiante à ce Seigneur qui est leur unique *bien (16,2; 73,25.28) leur fait entrevoir des perspectives de joie éternelle (16,9ss), dont leur intimité avec la Sagesse divine est l'avant-goût (Sg 8,16).

3. *Joies eschatologiques.* — Israël vit en effet dans l'espérance. Si le culte lui rappelle les hauts faits de Dieu et, en premier lieu, l'Exode, c'est pour lui faire désirer un nouvel *exode dans lequel se révélera le Dieu sans égal, sauveur universel (Is 45,5-8.21s). Alors ce sera la joie messianique dont Isaïe annonçait la surabondance (9,2) ; le désert exultera (35,1) ; devant l'action de Dieu, les cieux crieront de joie, la terre jubilera (44,23; 49,13), tandis que les captifs libérés arriveront à Sion, hurlant de joie (35,9s; 51,11), pour y être revêtus de salut et de justice (61,10) et pour y goûter la joie éternelle (61,7) qui comblera leur espérance (25,9). Alors les serviteurs de Dieu chanteront, la joie au cœur, dans une *création renouvelée ; car Dieu créera Jérusalem « Joie » et son peuple « Allégresse », afin de se réjouir en eux et de procurer à tous une jubilation sans fin (65,14.17ss; 66,10). Telle est la joie que Jérusalem attend de son Dieu, le Saint et l'Éternel dont la miséricorde va la sauver (Ba 4,22s.36s; 5,9). L'artisan de cette œuvre de salut, c'est son Roi qui vient à elle dans l'humilité ; qu'elle l'accueille dans l'exultation (Za 9,9).

NT

I. La joie de l'Évangile

Cet humble roi, c'est Jésus-Christ qui annonce la joie du salut aux humbles et la leur donne par son sacrifice.

1. *La joie du salut annoncée aux humbles.* — La venue du Sauveur crée un climat de joie que Luc, plus que les autres évangélistes, a rendu sensible. Avant même qu'on se réjouisse de sa naissance (Lc 1,14), quand vient Marie, *Jean-Baptiste tressaille d'allégresse dans le sein de sa mère (1,41.44) ; et la Vierge, que le salut de l'Ange avait invitée à la joie (1,28 : gr. *chaïré* = réjouis-toi), chante avec autant de joie que d'humilité le Seigneur qui est devenu son fils pour sauver les humbles (1,42.46-55). La naissance de Jésus est une grande joie pour les anges qui l'annoncent et pour le peuple qu'il vient sauver (2,10.13s; cf Mt 1,21) ; elle comble l'attente des justes (Mt 13,17 p) qui, comme Abraham, exultaient déjà en y pensant (Jn 8,56).

En Jésus-*Christ, le Royaume de Dieu est présent (Mc 1,15 p; Lc 17,21) ; il est l'Époux dont la voix ravit de joie le Baptiste (Jn 3,29) et dont la présence ne permet pas à ses disciples de *jeûner (Lc 5,34 p). Ceux-ci ont la joie de savoir leurs *noms inscrits dans les cieux (10,20), car ils sont du nombre des *pauvres à qui appartient le Royaume (6,20 p), trésor pour lequel on donne tout avec joie (Mt 13,44) ; et Jésus leur a appris que la *persécution, en confirmant leur certitude, devait intensifier leur allégresse (Mt 5,10ss p).

Les disciples ont raison de se réjouir des *miracles de Jésus qui attestent sa mission (Lc 19,37ss) ; mais ils ne doivent pas mettre leur joie dans le pouvoir miraculeux que le Christ leur communique (10,17-20) : ce n'est là qu'un moyen destiné, non à procurer une vaine joie à des hommes comme Hérode, curieux de merveilleux (23,8), mais à faire louer Dieu par les âmes droites (13,17) et à attirer les pécheurs au Sauveur, les disposant à l'accueillir avec joie et à se *convertir (19,6.9). De cette conversion, les disciples se réjouiront, en vrais frères (15,32), comme s'en réjouissent dans le ciel le Père et les anges (15,7.10.24), comme s'en réjouit le bon *Pasteur dont l'amour a sauvé ses brebis égarées (15,6; Mt 18,13). Mais pour partager sa joie, il faut aimer comme il a aimé.

2. *La joie de l'Esprit, fruit de la croix.* — Jésus, en effet, qui avait exulté de joie de ce que le Père se révélait par lui aux petits (Lc 10,21s), donne sa vie pour ces petits, ses *amis, afin de leur communiquer la joie dont son amour est la source (Jn 15,9-15), tandis qu'au pied de sa croix ses ennemis étalent leur joie mauvaise (Lc 23,35ss). Par la *croix, Jésus va au Père ; les disciples devraient s'en réjouir, s'ils l'aimaient (Jn 14,28) et s'ils comprenaient le but de ce départ, qui est le don de l'Esprit (16,7). Grâce à ce don, ils vivront de la vie de Jésus (14,16-20) et, parce qu'ils demanderont en son *nom, ils obtiendront tout du Père ; alors leur *tristesse se changera en joie, leur joie sera parfaite et nul ne pourra la leur ôter (14,13s; 16,20-24).

Toutefois les disciples ont si peu compris que la passion mène à la résurrection, la passion a même tellement ruiné leur espérance (Lc 24,21), qu'ils n'osent s'abandonner à la joie qui les envahit devant les *apparitions (24,41). Mais quand le Ressuscité, après leur avoir montré les Écritures accomplies et leur avoir promis la force de l'Es-

prit (24,44.49; Ac 1,8); monté au ciel, ils sont dans une grande joie (Lc 24,52s) ; la venue de l'Esprit la rend aussi communicative (Ac 2,4.11) qu'inébranlable : ils sont « tout joyeux d'être jugés dignes de souffrir pour le Nom » du Sauveur dont ils sont les *témoins (Ac 5,41; cf 4,12; Lc 24,46ss).

II. La joie de la vie nouvelle

La parole de Jésus a produit son fruit : ceux qui croient en lui ont en eux la plénitude de sa joie (Jn 17,13) ; leur communauté vit dans une allégresse simple (Ac 2,46) et la prédication de la Bonne Nouvelle est partout source de grande joie (8,8) ; le baptême remplit les croyants d'une joie qui vient de l'Esprit (13,52; cf 8,39; 13,48 ; 16,34) et qui fait chanter les Apôtres dans les pires épreuves (16,23ss).

1. *Les sources de la joie spirituelle.* — La joie est en effet un *fruit de l'Esprit (Ga 5,22) et une note caractéristique du Royaume de Dieu (Rm 14,17). Il ne s'agit pas de l'enthousiasme passager que suscite la *Parole et que détruit la tribulation (cf Mc 4,16), mais de la joie spirituelle des croyants qui, dans l'*épreuve, sont des *exemples (1 Th 1,6s) et qui, par leur générosité joyeuse (2 Co 8,2; 9,7), par leur *perfection (2 Co 13,9), par leur union (Ph 2,2), par leur docilité (He 13,17) et leur *fidélité à la *vérité (2 Jn 4; 3 Jn 3s), sont maintenant et seront au *Jour du Seigneur la joie de leurs Apôtres (1 Th 2,19s).

La charité qui fait communier les croyants à la vérité (1 Co 13,6) leur procure une joie constante que nourrissent leur *prière et leur *action de grâces incessantes (1 Th 5,16; Ph 3,1; 4,4ss). Comment rendre grâces au Père d'être transféré dans le Royaume de son Fils bien-aimé, sans être dans la joie (Col 1,11ss) ? Et la prière assidue est source de joie parce que l'*espérance l'anime et que le Dieu de l'espérance y répond en comblant de joie le croyant (Rm 12,12; 15,13). Aussi Pierre invite-t-il celui-ci à bénir Dieu avec exultation ; sa *foi, que l'affliction éprouve mais qui est sûre d'obtenir le salut, lui procure une joie ineffable qui est l'avant-goût de la gloire (1 P 1,3-9).

2. *Le témoignage de la joie dans l'épreuve.* — Mais cette joie n'appartient qu'à la foi éprouvée. Pour être dans l'allégresse lors de la révélation de la gloire du Christ, il faut que son disciple se réjouisse dans la mesure où il participe à ses *souffrances (1 P 4,13). Comme son Maître, il préfère ici-bas la *croix à la joie (He 12,2) ; il accepte avec joie d'être dépouillé de ses biens (He 10,34), tenant pour joie suprême d'être mis à l'épreuve de toute manière (Jc 1,2). Pour les Apôtres comme pour le Christ, la *pauvreté et la *persécution mènent à la joie parfaite.

Paul, dans son ministère apostolique, goûte cette joie de la croix ; elle est un élément de son témoignage : « affligés », les ministres de Dieu sont « toujours joyeux » (2 Co 6,10). L'Apôtre surabonde de joie dans ses tribulations (2 Co 7,4) ; avec un désintéressement total, il se réjouit pourvu que le Christ soit annoncé (Ph 1,17s) et il trouve sa joie à souffrir pour ses fidèles et pour l'Église (Col 1,24). Il invite même les Philippiens à partager la joie qu'il aurait à verser son sang en suprême témoignage de foi (Ph 2,17s).

III. La communion à la joie éternelle

Mais l'épreuve prendra fin et Dieu *vengera le *sang de ses serviteurs en jugeant Babylone qui s'en est enivrée ; il y aura alors allégresse dans le ciel (Ap 18,20; 19,1-4) où se célébreront les noces de l'*Agneau ; ceux qui y prendront part rendront gloire à Dieu dans l'allégresse (19,7ss). Ce sera la manifestation et l'épanouissement de la joie parfaite qui est dès maintenant la part des enfants de Dieu ; car l'Esprit qui leur a été donné les fait communier avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ (1 Jn 1,2ss; 3,1s.24).

AR & MFL

→ action de grâces O ; AT 2 — béatitude — bénédiction — blanc — confiance 3 — consolation — courir 2 — fêtes — huile 2 — ivresse 3 — louange — moisson I, III 1 — onction I 1 — parfum 1 — persécution II 3 — repas — repos — rire 2 — souffrance NT III 2 — tristesse NT 3 — vendange 1 — vigne — vin.

JOSEPH → David — Marie O, II 4, III 2.

JOSUÉ

1. *Chef d'Israël.* — Dans la perspective de l'AT, l'œuvre de Josué représente une étape essentielle de l'histoire sainte. Serviteur de Moïse (Ex 17, 9; Nb 11,28), il a gravi avec lui la montagne du

Sinaï (Ex 24,13), vécu dans la proximité du sanctuaire (Ex 33,11). Il a puisé là une fidélité profonde qui se manifeste lors de l'affaire des espions envoyés en Canaan (Nb 13) ; aussi Caleb et lui seront-ils les seuls parmi la génération du désert à entrer dans la terre promise (Nb 14,30.38). Choisi par Dieu pour succéder à Moïse comme chef d'Israël, il est investi par l'Esprit de Dieu lorsque Moïse lui impose les mains (Nb 27,15-23; Dt 31, 7s.14-23). Aussi dès la mort de ce dernier peut-il prendre la tête du peuple. On le voit alors, plein de vaillance (Jos 1,6), montrer sa valeur dans la conduite de la *guerre sainte. Cependant, celle-ci a un chef céleste dont Josué n'est que le représentant (Jos 5,13ss) et dont l'assistance se manifeste lorsque les puissances de la nature se mettent au service d'Israël pour l'aider dans ses opérations guerrières (6,20; 10,10-14). Le but de la conquête n'est d'ailleurs pas de détruire les Cananéens, mais de donner au peuple de Dieu la terre des païens en héritage (Ps 78,54s; 105,44s) : ce pays des ancêtres n'est-il pas la *terre promise ? Israël n'y est toutefois introduit que pour garder l'alliance de Dieu et observer sa Loi. Josué, avec une intransigeance religieuse absolue (Jos 23), en donne lui-même l'exemple et entraîne Israël dans le chemin de la fidélité (8,30-35; 24).

2. *Figure du Sauveur.* — La méditation des sages reviendra volontiers sur cette tranche d'histoire exemplaire : successeur de Moïse dans son office prophétique, Josué le bien-nommé (hb. = « Yahweh sauve ») a sauvé les élus de Dieu (Si 46,1). Et pourtant ce premier « *Jésus » n'était que la pâle ébauche d'un autre sauveur à venir, qui lui aussi s'appellerait du même *nom (Mt 1,21). Son action n'était qu'un épisode préparatoire dans la longue histoire du salut (Ac 7,45) ; aujourd'hui, avec Jésus-Christ mort, ressuscité et monté aux cieux, le véritable *salut s'est révélé au peuple de Dieu. La terre promise atteinte par lui n'était qu'une étape, non le terme, une figure, non le véritable repos (He 4,8). Un *repos meilleur nous est promis : celui du septième jour, participation au repos divin lui-même. Josué, homme de vaillance, nous invite à combattre en vue d'atteindre ce repos-là, où nous trouverons la récompense de nos peines (Ap 14,13). *PG*

→ imposition des mains AT 2 — Jésus (nom de) II — salut AT I 0 — terre AT II 2.

JOUG → esclave — Loi *C* I 2, II 2, III 2.

JOUR → astres 1.2 — Jour du Seigneur — lumière & ténèbres — nuit — temps AT I.

JOUR DU SEIGNEUR

Pour le croyant, l'histoire n'est pas un perpétuel recommencement ; elle connaît une progression, que marquent les *visites de Dieu en des *temps, des jours, des *heures, des moments privilégiés : le Seigneur est venu, il vient sans cesse, il va venir, pour *juger le monde et *sauver les croyants. Dans un tel ensemble, pour désigner l'intervention solennelle de Dieu dans le cours de l'histoire, « le Jour du Seigneur » est une expression privilégiée, parfois abrégée en « le Jour » ou « ce Jour-là ». Elle recouvre une double acception. C'est d'abord un événement historique, le jour par excellence qui voit le triomphe de Dieu sur ses ennemis. C'est aussi une désignation cultuelle, le jour spécialement consacré au culte de Dieu. Ces deux significations ne sont pas sans corrélation. Le *culte commémore et annonce l'intervention de Dieu dans l'histoire ; l'événement historique, parce qu'il émane de Dieu, émerge hors du temps ; il appartient au présent éternel de Dieu, que le culte doit actualiser dans le *temps historique.

AT

I. L'ANNONCE DU JOUR DE YAHWEH

L'attente d'une intervention fulgurante de Yahweh en faveur d'Israël semble s'être exprimée très tôt dans la croyance populaire : on attendait un « jour de *lumière » (Am 5,18). De fait, à travers les applications variées qu'en font les prophètes, du VIIIe au IVe siècle, on retrouve le même schéma décrivant le Jour du Seigneur. Yahweh pousse son cri de guerre (So 1,14; Is 13,2) : « Il est proche le Jour de Yahweh ! » (Ez 30,3; Is 13,6; Jl 1,15), et il rassemble ses armées pour le combat (Is 13,3ss). C'est un jour de nuages (Ez 30,3), de feu (So 1, 18; Ml 3,19) ; les cieux sont roulés (Is 34,4), la terre tremble (Jl 2,1.10s), le monde est dévasté (Is 7,23), plongé dans une solitude semblable à celle de Gomorrhe (So 2,9) et du désert (Is 13,9). La panique s'empare des humains (Is 2,10.19) : on se cache (2,21), plein de trouble (Ez 7,7), épouvanté (Is 13,8) ; on est frappé d'aveuglement (So 1,17), les bras en tombent (Ez 7,17), on perd cœur (Is 13,7), impossible de se tenir droit

(Ml 3,2). C'est l'extermination générale (So 1,18), le jugement, le tri (Ml 3,20), la purification (3,3) ; c'est la fin (Ez 7,6s).

Bien que, après l'exil, cette description vise le dernier jour, elle s'applique d'abord aux événements du cours de l'histoire. Ainsi la ruine de Jérusalem fut « un Jour de Yahweh » (Ez 13,5; 34,12; Lm 1,12; 2,22). L'origine du schéma n'est donc pas à chercher d'abord en quelque mythe de la *guerre des dieux (même si l'imagerie du Jour conserve des traits mythiques). Elle n'est pas davantage à chercher dans le culte (même si les fêtes religieuses étaient elles-mêmes qualifiées de « Jour de Yahweh »). A l'arrière-plan, se trouve une expérience historique : les interventions de Yahweh combattant pour son peuple. Tels « le jour de Madian », quand Yahweh s'était distingué en donnant à Israël une merveilleuse *victoire (Is 9,3; cf Jg 7,15-25), le jour de *Josué (Jos 10,12s), le jour de Yizréel (Os 2,2), ou maints autres « jours » de victoire (Is 28,21; cf 2 S 5, 17-25). Selon la tradition de la *guerre sainte, Yahweh entrait au combat en poussant le cri de guerre (Nb 10,35s; Ps 68,2) ; il arrêtait au besoin le soleil (Jos 10,12ss; cf Ex 14,20; Jos 24,7), appelait à son service la nuée (Jg 5,4s), le tonnerre (1 S 7,10) ou les pierres célestes (Jos 10,11) ; il jetait la terreur dans les rangs ennemis et les anéantissait (Ex 15,14ss; 23,27s; Jos 2,9; 5,1...). C'est à partir des souvenirs de son épopée nationale qu'Israël a élaboré sa conception du Jour de Yahweh et affirmé, à travers ces images, sa foi : Yahweh est le Seigneur de l'histoire.

II. L'attente du dernier jour

C'est vers son terme que Yahweh conduit l'histoire. L'annonce du Jour de Yahweh pour Israël va donc se transformer en l'annonce d'un Jour pour le monde entier. Ce Jour n'aura pas lieu au cours du temps, mais à la fin des temps, à la fin du monde présent.

Primitivement, l'horizon du Jour de Yahweh était limité à Israël. Luttant contre la fausse sécurité du peuple, qui estimait devoir être sans condition sauvé de toutes ses difficultés, les prophètes allaient à contre-courant de l'espérance populaire, avec ou sans l'expression « Jour de Yahweh » (Am 5,18ss; Osée; Is 28,14ss; Mi 1,2s; Jr 4) : pour un *Reste seulement, ce Jour serait la victoire d'Israël.

Avec le prophète Sophonie (VI[e] siècle), l'horizon s'élargit : le Jour atteindra les *nations ennemies (So 2,4-15), préparera leur conversion et le rétablissement d'Israël (3,9-18). Avec l'Exil, après que le Jour de la *colère de Yahweh est arrivé pour Jérusalem (Lm 1,12), s'affirme le double thème du Jour qui est *jugement des *nations et victoire pour le *reste d'Israël : le Jour atteint Babel (Is 13), Édom (Is 34) ; pour Israël, qui doit toujours être purifié (Ml 3,2; Za 13,1s), c'est une protection assurée (Za 12,1-4), le don de l'Esprit (Jl 3; Za 12,10), un *paradis renouvelé (Jl 4,18; Za 14, 8). Israël sera vengé de ses ennemis (Jr 46,10), l'heure des nations ayant sonné (Ez 30,3s) : tel est « le jour de la *vengeance de Yahweh » (Is 34,8).

Le même mouvement qui élargit aux nations le Jour de Yahweh le reporte à la fin des temps. Déjà pour Ézéchiel, le Jour marquait une « fin » (Ez 7,6s) ; avec Daniel ce sera la « fin du monde » (Dn 9,26; 11,27; 12,13), précédée par « le temps de la fin » (8,17; 11,35.40; 12,4.9). Les images de la *guerre de Yahweh contre les ennemis d'Israël (cf Za 14,12-20) s'enrichissent alors des images cosmiques représentant le combat originel de Yahweh, lorsqu'il triompha des *Bêtes et du chaos. On reste néanmoins en contact avec l'histoire : la coalition organisée aux quatre coins de la terre contre Jérusalem (Za 12,3) sera brisée par Yahweh, qui sera reconnu juge de toute la terre (Ps 94,2; 96,13) ; la terre entière sera dépeuplée (Is 24,1), anéantis les peuples menés par Gog (Ez 38), comme les dieux qui les inspiraient. Le Jour de Yahweh marquera de la sorte la *victoire définitive de Dieu sur ses ennemis. Les psaumes du Règne transposent en prière cette espérance, faisant appel au Dieu des vengeances (Ps 94) ou annonçant que Dieu règne (Ps 93; 96—99).

NT

Avec la venue de *Jésus-Christ, le *temps acquiert une dimension nouvelle, que reflète la complexité du vocabulaire utilisé. Il est toujours question du Jour de la *visite (1 P 2,12), de la *colère (Rm 2,5), du *jugement (2 P 2,9), de « ce jour-là » (Mt 7,22), du Jour du Seigneur (1 Th 5,2; 2 Th 2,2) ; mais aussi du Jour du Seigneur Jésus (1 Co 1,8), du Christ (Ph 1,6.10), du Fils de l'homme (Lc 17,24ss) ; on trouve également les mots *apokalypsis* (2 Th 1,7; 1 P 1,7.13), *epiphaneia* (1 Tm 6,14; Tt 2,13), *parousia* (Mt 24,3.27; 1 Th 2,19; 2 Th 2,1; 1 Co 15,23; Jc 5,7s; 1 Jn 2,28). Ce dernier terme signifie ordinairement « présence » (2 Co 10,10) ou « venue » (2 Co 7,6s) ; il était utilisé

dans le monde gréco-romain pour désigner les visites officielles des empereurs ; son emploi dans le NT peut aussi dériver de la tradition apocalyptique de l'AT sur la « venue du Seigneur » (vg Za 9,9). Comme le montre le vocabulaire du NT, le Jour du Seigneur est désormais le Jour du Christ. Certains textes (2 Tm 1,10) anticipent l' « épiphanie » du Seigneur jusque dans l'Incarnation ; d'autres manifestent un mouvement de spiritualisation, tout en conservant l'appareil apocalyptique de l'AT.

I. La venue du Seigneur

La venue du Seigneur est-elle pleinement réalisée avec l'apparition sur terre de Jésus de Nazareth, devenu Seigneur ? Une certaine tension demeure entre l'eschatologie traditionnelle et son actualisation. C'est le Juge de la fin des temps qui « vient », proclame le Baptiste (Mt 3,11) ; l'Esprit « vient » sur Jésus au baptême (3,16). Et cependant Jean se demande si Jésus est « celui qui doit venir » (11,3). « Le Royaume des cieux est là », annonce Jésus selon une formule semblable à celle qui, dans l'AT, annonçait le Jour du Seigneur ; « il est arrivé » (12,28). La Pentecôte accomplit la prophétie de Joël : le Jour du Seigneur inaugure « les derniers jours » (Ac 2,17) ; de même l'entrée des Gentils dans l'Église accomplit la prophétie d'Amos (Ac 15,16ss). Pourtant ni la Pâque ni la Pentecôte ne sont appelées, hors du culte, « Jour du Seigneur ». Réalisée d'une certaine manière lors des « jours » du Seigneur Jésus, l'expression continue à porter l'espérance des chrétiens qui attendent son retour.

1. *Le Jour du Fils de l'homme.* — Car celui qu'ils attendent à la fin des temps, c'est Jésus glorifié sous les traits daniéliques du *Fils de l'homme, comme il l'a annoncé lui-même (Lc 17,24ss). Dans ces logia, Jésus reprend ici les descriptions classiques de l'AT, avec l'appareil des théophanies grandioses et les *signes de la fin des temps, spécialement dans « l'apocalypse synoptique » (Mt 24 p). On y reconnaît les éléments guerriers (24,6ss), cosmiques (24,29), le sursaut des idolâtres (24,15), le tri du jugement (24,37-43), le caractère subit, imprévisible du Jour qui vient (24,44). Ce qui est neuf par rapport à l'AT, c'est la venue du Fils de l'homme dans sa gloire (24,30s). Des images semblables sont utilisées dans les autres textes apocalyptiques du NT. Paul évoque ainsi la trompette et l'archange de la fin (1 Th 4,16s; 1 Co 15,52) ; il rappelle que le Jour viendra comme un voleur, entraînant de terribles douleurs (1 Th 5,3), et qu'il marquera la victoire définitive sur les ennemis (1 Co 15,24-28) ; mais il ajoute aussi qu'alors aura lieu la résurrection des morts et la rencontre avec le Christ descendant du ciel (1 Th 4,16s). L'Apocalypse, de même, conserve l'appareil guerrier (colère, armées, cris de victoire), judiciaire (assises) (Ap 20,11ss), et cosmique (21,1). Bref, au Jour du Seigneur éclatera le triomphe de Dieu (AT) par son Fils Jésus (NT). Toutes choses seront rétablies (Ac 1,6; 3,20), en vue du salut (1 P 1,4s), et nos corps seront transfigurés en son corps de gloire (Ph 3,20s).

2. *Lumière sur l'existence quotidienne.* — Ce fait à venir a une portée dès ici-bas et détermine le comportement du croyant. La parousie permet d'apprécier les hommes à leur juste valeur (1 Co 3,13), de juger la signification des œuvres humaines (4,3ss), d'estimer le poids et la solidité de ce monde, dont « la figure passe » (7,31). La perspective de la parousie éclaire maints jugements de Paul (cf 6,12ss; 7,26...) ; elle maintient le chrétien dans l'espérance (Tt 2,13), lui fait accueillir avec joie la *persécution comme anticipation du dernier jour (1 P 4,13s), qui doit être souhaité : « Que le règne de Dieu vienne ! ». Car Dieu conduira à son achèvement l'œuvre du salut (Ph 1,6), en rendant fermes et irréprochables ses fidèles (1 Co 1,8; Ph 1,9s; 2 Tm 1,12.18) qui attendent avec amour cette ultime « épiphanie » (2 Tm 4,8). Cette confiance qu'à la suite de Paul l'Apocalypse veut inculquer fonde la *fierté du chrétien placé devant la perspective d'un retour imminent du Seigneur (1 Jn 2,28; 4,17) et déjà aux prises avec les manifestations de l'*Antichrist (4,1-4).

II. Imminence et retard de la parousie

Comme la venue du Seigneur, son attente est ambiguë, car si les croyants sont assurés que « Jésus viendra comme cela, de la même manière dont on l'a vu partir vers le ciel » (Ac 1,11), ils ignorent radicalement la date de cette venue (Mt 24,42) ; sa perpétuelle imminence s'impose à leur conscience de foi avec une telle force que spontanément ils sont portés à en supposer la date prochaine. La tradition du NT maintient l'imminence qualitative au sein d'un « retard » de plus en plus évident : imminence n'équivaut pas strictement à proximité chronologique.

1. *De la proximité de la parousie.* — Il semble qu'aux origines de l'Église, les croyants, tout investis par la lumière de Pâques et de Pentecôte, pensèrent que le Christ allait revenir tout de suite. La communauté de Thessalonique reflète encore cette conviction par des excès instructifs : les défunts n'auraient point part à la *bénédiction de la parousie (1 Th 4,13...) ; le travail n'est plus nécessaire, puisque le Seigneur vient (2 Th 3,6) ; davantage, la parousie aurait déjà eu lieu. Pour corriger ces illusions, Paul ne dit jamais que la parousie aura lieu après un fort laps de temps ; au contraire, il caresse l'espoir d'être alors vivant (1 Th 4,17). Il maintient surtout le devoir de *veiller parce que « le Jour vient comme un voleur en pleine nuit » (1 Th 5,2). Le caractère imminent de la parousie est d'ailleurs difficile à exprimer sans être projeté sur le cadran du temps : ce qui est imminent paraît « proche ». C'est ainsi que les auteurs du NT présentent la parousie comme « plus proche » maintenant qu'au début (Rm 13,11) : le Jour s'est approché, le jugement est tout proche (1 P 4,5ss) ; encore un peu, et le Jour qui vient arrivera (He 10,25.37). Jésus dit : « Je viens bientôt » (Ap 22,20).

2. *Du retard de la parousie.* — Il s'ensuit que, aux yeux du croyant, la parousie semble tarder. Jésus avait annoncé ce délai (Mt 25,5.19), exhortant pour cette raison à une *vigilance constante (24, 42-51), qui permette de conserver sans tache le commandement (1 Tm 6,15). Le temps qui sépare de la parousie doit être occupé à faire fructifier les talents (Mt 25,14-30), à secourir les autres hommes (25,31-46), suivant le commandement nouveau enseigné par Jésus à l'occasion de son départ et de l'annonce de son retour (Jn 13,33-36). « Ainsi, conclut saint Paul, pendant que nous en avons le temps, pratiquons le bien » (Ga 6, 10; cf Col 4,5; Ep 5,16). Si la parousie tarde à venir, il faut en effet se garder de prêter l'oreille aux faux docteurs : elle aura sûrement lieu (2 P 3,10) ; si aujourd'hui rien n'est changé en apparence (3,4), c'est qu'on attend le *châtiment du monde par le *feu (3,7) ; si elle se fait attendre, c'est que le Seigneur ne mesure pas le temps comme les humains (3,8) et qu'il espère, dans sa *patience, la conversion de tous les hommes (3, 8s). Le croyant doit donc prier pour que la parousie ait lieu, car elle est l'avènement du *Royaume en sa plénitude : « Notre Seigneur, viens ! » disaient les premiers chrétiens (1 Co 16,22; Ap 22,17.20).

JOUR DU SEIGNEUR

III. Pâques et parousie

Si importante que soit la fin de l'histoire couronnée par la venue du Seigneur, elle ne doit pas éblouir le croyant au point de cacher le sens du jour de Pâques et de la Pentecôte : le Christ est déjà dans sa gloire, et, d'une certaine manière, son Jour nous est présent dès maintenant.

1. « *Les fils du Jour* » *(1 Th 5,5)*. — En employant cette expression, Paul reflète la foi commune. Depuis que le Christ est ressuscité, le croyant n'appartient plus simplement à la *nuit, mais au Jour ; le Jour n'est plus simplement à attendre dans un avenir imminent — ce qui illuminerait déjà le comportement du chrétien —, il est spirituellement intériorisé dans le croyant, au point que celui-ci devient un « fils de *lumière » (Ep 5,8). Une semblable conviction s'exprime ailleurs dans un langage théologique : nous sommes déjà ressuscités avec le Christ par le baptême (Rm 6, 3s), le salut est déjà acquis (Ep 2,5s), notre vie est cachée en Dieu (Col 3,3s).

2. *Dans le quatrième évangile*, la tension entre l'avenir et le présent est maintenue, bien que la réalité actuelle du salut l'emporte sur son attente dans l'avenir. Les thèmes classiques de l'eschatologie se retrouvent : tribulation messianique (Jn 13,19; 14,1...; 16,1-4), dernier jour (6,39s.44. 54; 11,24; 12,48), venue de Jésus (21,22s), résurrection pour le jugement (5,28; 11,24), le feu (15,6), l'ennemi jeté dehors (12,31). Mais, c'est « dès maintenant » (5,25; 12,31) que tout s'accomplit : la voix du Fils de Dieu prend la place de la trompette du jugement (5,25), le jugement s'accomplit et la colère demeure sur l'incrédule (3, 36), la vie éternelle est donnée (5,24), la gloire manifestée (1,14; 2,11; 11,40) : l'*heure est arrivée, qui est la Passion glorieuse du Fils de l'homme (12,27.31; 13,1; 17,1). Ainsi l'acte de foi en Jésus qui se présente rend actuel le Jour du jugement (5,24; 6,47). L'Église enfin est le lieu de la présence du Christ, quand elle se maintient dans le commandement de l'amour (13,35). Sans évacuer la parousie imminente, l'évangéliste Jean a ainsi spiritualisé la tradition en actualisant par la foi le Jour du Seigneur.

3. *Le dimanche, jour du Seigneur.* — La parousie s'actualise aussi dans le culte. Dans l'Apocalypse, Jean parle du « jour seigneurial », *dies dominica*

(Ap 1,10), durant lequel il eut sa vision. Il s'agit d'abord du « premier jour de la semaine » (1 Co 16,2; Ac 20,7), au cours duquel les chrétiens fêtaient le Seigneur ; ce jour tombait le lendemain du *sabbat ; s'il a été choisi, ce n'est pas en vue de supplanter le sabbat, mais pour commémorer un événement historique, — le jour de Pâques, selon la précision qui sera donnée au début du IIe siècle. Le dimanche rappelle en effet la victoire du Seigneur au grand jour de la Résurrection ; comme d'autre part, c'est le jour de la célébration eucharistique, il annonce aussi le retour du Seigneur, sa parousie (1 Co 11,26). La tradition complétera cette interprétation en appelant le dimanche « le huitième jour », pour rappeler qu'en ce jour de Pâques, qui anticipe la parousie, la création du premier jour est parvenue à son plein achèvement. *PA & XLD*

→ accomplir AT 3 ; NT 3 — calamité 2 — colère — crainte de Dieu I — dessein de Dieu NT IV — Élie AT 5 — espérance NT II — fêtes NT II — feu AT III ; NT I — Fils de l'Homme — Jésus-Christ I 3 — jugement — lumière & ténèbres AT II 3 — moisson III 1.2 c — nuée 3.4.5 — nuit AT 2 ; NT 3 — Pâque III 1 — pèlerinage AT 2 — pénitence/conversion NT I, IV 2 — perfection NT 6 — Résurrection NT II 1 — sabbat NT 2 — salut AT I 2 ; NT II 3 — signe NT II 4 — souffrance NT II — temps AT III 2 ; NT II 3, III — veiller I — visite.

JOURDAIN → baptême II, III 1 — eau IV 2.

JUBILÉ → semaine 1.

JUDA → Israël AT 2 — Jérusalem AT II 1 — Juif I 1 — roi AT I 1.3.

JUDAÏSANTS → circoncision NT 1 — hérésie 2.3 — Loi *C* III — pharisiens 2.

JUDAÏSME → autorité AT II 2 — Israël AT 2 b — Juif — nations AT IV — œuvres AT II 3 — peuple *A* II 1 — tradition AT II 2 ; NT I 2.

JUGEMENT

L'attente du retour du Christ comme Juge des vivants et des morts fait partie du *Credo* chrétien : tout homme comparaîtra devant lui pour rendre compte de ses actes. Le thème n'est pas exceptionnel en histoire des religions : l'Égypte et la Grèce connaissaient aussi un « jugement des morts ». Mais la façon dont le NT conçoit ce Jugement rendu par le Christ au dernier jour ne s'entend qu'en fonction du développement antérieur. Dans l'AT, le Jugement de Dieu était déjà un article de foi : l'histoire en présentait une foule d'exemples concrets, l'eschatologie en impliquait une réalisation éclatante.

AT

La racine *šaphaṭ*, qui signifie habituellement « juger », est susceptible d'un sens élargi : le *šôphēṭ*, c'est le gouvernant qui dirige un peuple (cf Dn 9,12). Tels étaient les *sufètes* de Carthage ; tels sont les Juges d'Israël, de la conquête à la royauté (cf Jg 2,16). Mais une des fonctions importantes de tous les gouvernants est justement de décider dans les litiges pour que la *justice règne dans la société, de prononcer des sentences (*mišpaṭ*) qui définissent le *droit de chacun et, au besoin, le rétablissent s'il a été violé, en condamnant le violateur. Cette activité judiciaire, exprimée parallèlement par les racines *šaphaṭ* et *dîn*, est exercée par Moïse et les anciens qui l'assistent (Ex 18,13-26), par Samuel (1 S 7,16—8,3), par les rois (2 S 15,1-6; 1 R 3,16-28), par des magistrats locaux et notamment des *prêtres (Dt 16,18ss; 17,8-13). Dans la pratique, malgré les règles données dans la législation, il s'en faut de beaucoup que les torts soient toujours redressés, les droits de chacun respectés, la justice exactement observée ; mais cela reste l'idéal, qui ne manque jamais au tableau dans les portraits du Roi *Messie (Ps 72,1s; Is 11,3s; Jr 23,5) et dans les évocations du peuple eschatologique (Is 1,17.26). Les écrivains sacrés s'inspirent de cette expérience humaine lorsqu'ils parlent du Jugement de Dieu.

I. Les jugements de Dieu dans l'histoire

1. *La foi au Jugement de Dieu* est une donnée fondamentale, qui n'est jamais mise en doute. Yahweh a la régence du monde, et particulièrement des hommes. Sa *Parole détermine le droit et fixe les règles de la justice. Il « sonde les reins et les cœurs » (Jr 11,20; 17,10), connaissant ainsi parfaitement les justes et les coupables. Comme il possède par ailleurs la maîtrise des événements, il ne saurait manquer de les infléchir pour que finalement les justes échappent à l'épreuve et que les méchants soient punis (cf Gn 18,23ss). C'est donc à lui que l'on recourt spontanément, comme au suprême justicier et au redresseur de

torts (Gn 16,5; 31,49; 1 S 24,16; Jr 11,20). Tel est en effet le but essentiel de sa fonction de souverain juge. Quand on lui remet une cause en faisant appel à sa *vengeance, c'est moins par sentiment de vindicte que pour redresser le droit violé. Les psaumes retentissent des appels que lui adressent des justes persécutés (Ps 9,20; 26,1; 35,1.24; 43,1, etc.). Tantôt ils le célèbrent parce qu'il juge la terre entière (1 S 2,10; Ps 67,5), tantôt ils le pressent d'agir pour parer aux injustices des juges humains (Ps 82).

2. *L'expérience historique* apporte d'ailleurs aux croyants des exemples concrets de ce Jugement divin auquel sont soumis tous les hommes et tous les peuples. Lors de l'*exode, Dieu a « jugé l'Égypte », c'est-à-dire châtié l'oppresseur d'Israël à qui il voulait donner la liberté (Gn 15,14; Sg 11,10). Les *châtiments d'Israël au désert, signes tangibles de la *colère divine, sont tous des sentences judiciaires portées contre un peuple infidèle. L'extermination des Cananéens lors de la conquête en est un autre exemple, qui montre à la fois la rigueur et la modération des jugements divins (Sg 12,10-22). Et si l'on remonte dans le temps, on retrouve une décision du Dieu-Juge au principe de toutes les catastrophes qui s'abattent sur l'humanité coupable : lors de la ruine de Sodome (Gn 18,20; 19,13), du Déluge (Gn 6,13), du péché des origines (Gn 3,14-19)... Le Jugement de Dieu constitue donc une menace permanente suspendue au-dessus des hommes, non dans l'au-delà, mais dans l'histoire. Aucun pécheur ne saurait y échapper.

II. Le Jugement eschatologique

1. Le rappel du Jugement menaçant, l'annonce de sa réalisation imminente, font partie des *thèmes prophétiques* essentiels. Dieu est en *procès avec son peuple : il le traduit à son tribunal, prononce une sentence qu'il se prépare à exécuter (Is 3, 13ss). L'idée est sous-jacente à tous les oracles de châtiment (cf Is 1,24s; 5,5s). Depuis le temps d'Amos, elle transforme l'attente du *Jour de Yahweh en perspective d'épouvante (Am 5,18ss). Israël, épouse infidèle, sera jugée selon le droit qui s'applique aux cas d'adultère (Ez 16,38; 23, 24) ; ses fils seront jugés selon leur conduite et leurs œuvres (36,19). Si cette vue de l'avenir paraît sombre, on ne doit pas oublier toutefois qu'en exécutant son jugement, Dieu discernera la cause des justes de celle des coupables : il ne châtie les uns que pour mieux délivrer les autres (Ez 34,17-22). Dans son peuple, un *Reste de justes échappera donc au Jugement. Ses sentences ne visent d'ailleurs pas seulement Israël : tous les peuples y sont soumis, comme Amos l'atteste déjà dans un style strictement judiciaire (Am 1,3—2,3) qu'on retrouvera jusque chez Ézéchiel (Ez 25,1-17). Jérémie brosse un tableau général de ce Jugement des *nations (Jr 25,30-38). Derrière l'annonce de ces catastrophes à venir, il faut lire l'attente d'événements historiques qui signifieront au plan expérimental la répulsion de Dieu pour le *péché humain. La première d'entre elles sera la ruine de Jérusalem et la dispersion d'Israël.

2. Chez les prophètes post-exiliens, dont les modes d'expression évoluent en direction de l'apocalyptique, l'évocation d'un *Jugement final*, englobant les pécheurs du monde entier et toutes les collectivités hostiles à Dieu et à son peuple, constitue le prélude obligatoire des oracles de *salut. Dieu va juger le monde par le *feu (Is 66,16). Il va assembler les nations dans la vallée de Josaphat (« Dieu-juge ») : ce sera alors la *moisson et la *vendange eschatologiques (Jl 4,12ss). En images hallucinantes, le Livre de Daniel décrit ce Jugement qui viendra clore le temps et ouvrir le règne éternel du *Fils d'Homme (Dn 7,9-12.26). L'eschatologie débouche ici au-delà de la terre et de l'histoire. Il en va de même dans le Livre de la Sagesse, où l'on voit les justes et les impies comparaître ensemble pour rendre des comptes (Sg 4,20—5,23). Seuls les pécheurs devront alors trembler, car les justes seront protégés par Dieu lui-même (4,15s; cf 3,1-9), les saints du Très-Haut auront part au règne du Fils d'Homme (Dn 7, 27). Ainsi la sentence rendue par Dieu contre l'humanité pécheresse ne s'actualise pas seulement en jugements particuliers qui atteignent individus et nations au cours de l'histoire. Elle aboutira à une confrontation finale qui constituera le Jugement par excellence, lorsque adviendra le *Jour de Yahweh.

3. Il faut garder présente à l'esprit cette perspective prophétique quand on lit les *psaumes post-exiliens*. L'appel au Dieu-Juge y apparaît plus d'une fois comme une instance destinée à hâter l'heure du Jugement final : « Lève-toi, Juge de la terre ! Rends leur salaire aux orgueilleux ! » (Ps 94,2). Et l'on chante par avance la gloire de ces assises solennelles (Ps 75,2-11; 96,12s; 98,7ss), certain que Dieu fera finalement droit à ses pauvres

qui souffrent (Ps 140,13s). Ainsi le Jugement est attendu avec *espérance par les opprimés, victimes des impies, par Israël, esclave des païens. Il demeure malgré tout une éventualité redoutable : « N'entre pas en jugement avec ton serviteur, car nul vivant n'est justifié devant toi ! » (Ps 143,2). Tout homme est pécheur, et comment imaginer sans épouvante la confrontation du pécheur et de Dieu ? Qui pourra échapper au Jugement, sinon par un effet de la *miséricorde divine ?

NT

Dans le judaïsme contemporain de Jésus, l'attente du Jugement de Dieu, au sens eschatologique du terme, était un fait général, bien que sa représentation concrète ne fût point uniforme et cohérente. Au seuil de l'Évangile, Jean-Baptiste y fait appel lorsqu'il menace ses auditeurs de la *Colère à venir et les presse de recevoir son *baptême en signe de *pénitence (Mt 3,7-12 p). Tout en s'y rattachant étroitement, la *prédication de Jésus puis celle des Apôtres en modifient sérieusement les données, puisque, à partir du moment où Jésus apparaît dans le monde. les derniers *temps sont inaugurés : le Jugement eschatologique s'actualise déjà, bien qu'il faille attendre le retour glorieux du Christ pour le voir s'accomplir en plénitude.

I. Le Jugement dans les évangiles

1. *Dans les Synoptiques*, la prédication de Jésus se réfère fréquemment au Jugement du dernier jour. Tous les hommes devront alors rendre des comptes (cf Mt 25,14-30). Une condamnation rigoureuse attend les scribes hypocrites (Mc 12, 40 p), les villes du lac qui n'ont pas écouté la prédication de Jésus (Mt 11,20-24), la *génération incrédule qui ne s'est pas convertie à sa voix (12,39-42), les villes qui n'accueilleront pas ses envoyés (10,14s). Le jugement de Sodome et Gomorrhe ne sera rien en comparaison du leur (10, 23s) : ils subiront le Jugement qui condamne à la Géhenne (23,33). Ces enseignements pleins de menaces mettent en relief la motivation principale du Jugement divin : l'attitude prise par les hommes en face de l'Évangile. L'attitude envers le *prochain comptera tout autant : selon la Loi mosaïque, tout meurtrier était passible d'un tribunal humain ; selon la Loi évangélique, il en faudra bien moins pour être passible de la Géhenne (Mt 5,21s) ! De toute calomnie il faudra rendre compte (12,36). On sera jugé avec la même mesure qu'on aura appliquée au prochain (7,1-5). Et le tableau de ces assises solennelles où le Fils de l'Homme jouera le rôle de justicier (25,31-46) montre les hommes accueillis dans le *Royaume ou livrés à la peine éternelle, suivant l'amour ou l'indifférence dont ils auront fait preuve envers autrui.

Il y a cependant un crime qui, plus que tous les autres, appelle le Jugement divin. C'est celui par lequel l'*incrédulité humaine a mis le comble à sa malice dans un simulacre de jugement légal : le *procès et la condamnation à mort de Jésus (Mc 14,63 p; cf Lc 24,20; Ac 13,28). Durant ce jugement inique, Jésus s'en est remis à Celui qui juge avec justice (1 P 2,23) ; aussi, en le ressuscitant, Dieu l'a-t-il rétabli dans ses droits. Mais l'exécution de cette injuste sentence a entraîné, en retour, une sentence de Dieu contre l'humanité coupable. Il est symptomatique que le cadre où l'évangile de Matthieu place la mort de Jésus coïncide avec le scénario traditionnel du Jugement dans l'eschatologie de l'AT (Mt 27,45.51ss). La mort de Jésus est donc le moment où le monde est jugé ; l'histoire postérieure ne fera, jusqu'au dernier Jour, qu'expliciter cette sentence. Suivant le témoignage de Jésus lui-même, celle-ci atteindra d'abord « ceux qui sont en Judée », les premiers coupables (24,15ss p) ; mais ce ne sera là qu'un prélude et un signe, qui annoncera l'avènement final du *Fils de l'Homme, juge du grand Jour (24,29ss). Le condamné de la Passion, victime du péché du monde, portera alors contre le monde pécheur une condamnation éclatante.

2. *L'évangile de Jean* développe cette théologie en insistant sur l'actualisation du Jugement au cœur de l'histoire, dès le temps de Jésus. Il n'ignore pas que Jésus, comme *Fils de l'Homme, a été établi par le Père Juge du dernier Jour (Jn 5,26-30). Mais en fait, le Jugement se réalise dès le moment où le Père envoie son Fils dans le *monde. Non qu'il soit envoyé pour juger le monde : il vient au contraire pour le sauver (3,17; cf 8,15s). Mais suivant l'attitude que chacun prend à son égard, le Jugement s'opère aussitôt : qui croit ne sera pas jugé, qui ne croit pas est déjà jugé parce qu'il a refusé la Lumière (3,18ss). Le Jugement est donc moins une sentence divine qu'une révélation du secret des cœurs humains. Ceux dont les *œuvres sont mauvaises préfèrent les ténèbres à la *Lumière (3,19s), et Dieu n'a qu'à laisser s'aveugler ces hommes suffisants qui se vantent

d'y voir clair ; mais les autres, Jésus vient guérir leurs yeux (9,39), pour qu'agissant dans la *vérité ils viennent à la Lumière (3,21). Le Jugement final ne fera que manifester au grand jour ce clivage opéré dès maintenant dans le secret des cœurs.

Jean n'en est pas moins attentif à la signification du procès et de la mort de Jésus. Le *procès dure chez lui aussi longtemps que le ministère même, et Jésus s'efforce en vain d'amener les *Juifs, suppôts de Satan et du monde mauvais, à « juger avec équité » (7,24). En fait, il sera livré à Pilate pour être condamné à mort (19,12-16). Mais la mort de Jésus signifiera le Jugement du monde et la défaite de Satan (12,31), comme si son élévation en croix anticipait d'une certaine manière son retour glorieux comme *Fils de l'Homme. A partir de ce moment, il pourra envoyer l'*Esprit aux siens : le *Paraclet, de façon permanente, confondra le monde en attestant que son Prince est déjà jugé, c'est-à-dire condamné (16, 8.11). Telle est la manière dont se réalise le Jugement eschatologique annoncé par les prophètes : depuis le temps du Christ, c'est un fait déjà acquis, constamment présent, dont on n'attend plus que la consommation finale.

II. Le Jugement dans la prédication apostolique

1. Des discours des Actes à l'Apocalypse, tous les témoins de la prédication apostolique accordent une place essentielle à *l'annonce du Jugement*, qui invite à la *conversion : Dieu a fixé un *Jour pour juger l'univers avec justice par le Christ qu'il a ressuscité des morts (Ac 17,31; cf 24,25; 1 P 4,5; He 6,2). Même après la conversion, l'imminence constante de ce Jugement (Jc 5,9 : « Le Juge est aux portes ») dicte l'attitude qu'il convient de prendre, car le Jugement commencera par la maison de Dieu avant de s'étendre aux impies (1 P 4,17), et Dieu jugera chacun selon ses œuvres sans faire acception des personnes (1 P 1,17; cf Rm 2,6). Perspective redoutable, qui doit faire trembler les rebelles (He 10,27-31; cf Rm 12,19) ! Seront soumis à ce jugement sévère les fornicateurs et les adultères (He 13,4), tous ceux qui auront refusé de croire et pris parti pour le mal (2 Th 2,12), les impies, les faux docteurs et même les anges révoltés (2 P 2,4-10), les mauvais épiscopes (1 Tm 3,6) et les veuves infidèles qui ne demeurent pas dans leur état de veuvage (5,12). En ce jour de *Colère se révélera le juste Jugement de Dieu (Rm 2,5), impossible à fuir (2, 3) parce que Dieu jugera même les actions secrètes des hommes (2,16; 1 Co 4,4). C'est le Christ qui remplira alors la fonction de Juge des vivants et des morts (2 Tm 4,1; cf Rm 2,16; Ap 19,11). L'Apocalypse brosse un effrayant tableau de ces assises finales (Ap 20,12s; cf 11,18; 16,5...), auxquelles prélude dans l'histoire le Jugement de *Babylone, la Cité ennemie de Dieu (14,8; 17,1; 18,2—24) ; car faisant droit aux requêtes des *martyrs qui lui demandaient de juger leur cause (6, 9s; 18,20), Dieu *vengera sur Babylone le sang de ses serviteurs (19,2). Enfin, au terme du temps, tous les hommes seront soumis au *feu qui éprouvera la valeur de leurs œuvres (1 Co 3,13; 2 P 3, 7). Quel sera alors le critère de cet examen ? La *Loi mosaïque pour ceux qui s'en réclameront (Rm 2,12), la Loi inscrite dans la conscience pour ceux qui n'auront connue que celle-là (2,14s), la Loi de liberté pour ceux qui ont reçu l'Évangile (Jc 2,12). Mais malheur à qui aura jugé le prochain (Rm 2,1ss) : il sera jugé lui-même suivant la mesure qu'il a appliquée à autrui (14,10ss; Jc 2,13; 4,11ss; 5,12) !

2. Dans ces peintures du Jugement final, il faut faire la part de l'imagerie. Mais la question la plus importante est la suivante : si le Jugement est tel que les textes le disent, *qui donc pourra y échapper*, qui donc alors sera sauvé ? Effectivement, la *Colère de Dieu se révèle dans l'histoire contre l'humanité entière : tous sont coupables devant lui (Rm 3,10-20; cf 1,18). Dès l'entrée du péché dans le monde par la faute du premier homme, un verdict de condamnation a été porté contre tous les hommes (5,16.18). Personne ne saurait y échapper par ses propres mérites. Mais quand Jésus est mort en conséquence de nos péchés, lui qui était le Fils de Dieu venu dans la *chair, Dieu a condamné le *péché dans la chair pour nous délivrer de son joug (8,3). Maintenant donc, la *justice de Dieu se révèle, non celle qui punit, mais celle qui *justifie et qui *sauve (3, 21) ; tous méritaient son Jugement, mais tous sont justifiés gratuitement si seulement ils croient au Christ Jésus (3,24ss). Pour les croyants, il n'y a plus de condamnation (8,1) : Dieu les justifie, qui donc les condamnerait (8,34) ? Sous l'ancienne Loi, le ministère de Moïse était un ministère de condamnation, mais celui des serviteurs de l'Évangile est un ministère de *grâce (2 Co 3, 9) et de *réconciliation (5,19ss). C'est cela qui nous donne pleine assurance au jour du Jugement (1 Jn 4,17) : l'amour de Dieu pour nous s'est déjà

manifesté dans le Christ, si bien que nous n'avons plus rien à craindre. La menace formidable du Jugement ne pèse plus que sur le *monde mauvais ; Jésus est venu pour nous y soustraire.

JCo & PG

→ Babel/Babylone 2.5.6 — baptême II, IV 1 — calamité 1 — châtiments — colère *B* NT I 1.2, II 1 — conscience — crainte de Dieu III, IV — déluge — droit AT 1 — Égypte 2 — endurcissement I 2 a — feu — Fils de l'Homme — guerre AT III 2, IV 2 ; NT III 1 — heure 1 — honte — Jour du Seigneur — justice — justification I — malédiction I, V — moisson III — monde AT III 1 ; NT III 3 — nations AT III 1 ; NT III 2 a — œuvres NT I 3 — Paraclet 3 — Parole de Dieu NT I 2, II 2, III 2 — pénitence/conversion NT I, IV 2 — procès — prophète AT IV 1 — rétribution — royaume AT III — temps AT III 1 — vendange 2 — vengeance 3.4 — visite.

JUIF

Au seuil du NT, l'appellation de Juif équivaut souvent à *Israélite ou à *Hébreu, bien que ces deux derniers termes soient plus spécialement réservés à un usage religieux. Avec Paul et Jean, le mot Juif a parfois une réelle portée théologique, ce qui ne va pas sans risque de confusion pour le lecteur inattentif.

I. Juif et païen selon saint Paul

Pour Paul comme pour les prophètes, l'humanité se partage en deux groupes : le peuple élu et les *nations, « le Juif et le Grec » (Ga 3,28) ; avec la venue du Christ, cette distinction est à la fois supprimée et maintenue.

1. *Les avantages du Juif.* — Le *nom même de Juif est un titre de gloire (Rm 2,17), sans doute d'après l'étymologie du nom de Juda : « Je rendrai gloire à Yahweh » (Gn 29,35) et en vertu de la bénédiction de Jacob : « Tes frères te loueront » (49,8). De fait, à lui reviennent les privilèges de la *Loi et de la *circoncision (Rm 2,17-29). Titre de fierté que revendique Paul : « Nous sommes, nous, des Juifs de naissance et non de ces pécheurs de païens » (Ga 2,15) ; cette exclamation aide à comprendre la prière du Juif pieux qui chaque jour remercie Dieu de ne l'avoir pas fait *goy*, païen. Aussi, tout chrétien qu'il soit, Paul se dit-il Israélite (Rm 11,1; Ph 3,5). Selon Luc, il proclame solennellement à Jérusalem : « Je suis Juif » (Ac 22,3) ; et Apollos, converti au Christ, est désigné par Luc comme « un Juif » (18,24).

Les dons de Dieu sont grands à tous égards, mais noblesse oblige ! Paul accuse le Juif de ne pas pratiquer la Loi qu'il enseigne aux autres, et, en fin de compte, au lieu de faire louer Dieu, de faire *blasphémer son Nom parmi les nations (Rm 2,17-24) ; le privilège de la *circoncision ne vaut que si l'on est circoncis de cœur, comme le demandaient les prophètes (Jr 4,4; Dt 30,6; Lv 26,41). Le Juif incrédule n'est Juif qu'en apparence (Rm 2,28), il usurpe ce nom glorieux (Ap 2,9; 3,9). Le chrétien est le vrai circoncis (Ph 3, 2), le « Juif au dedans » (Rm 2,29). Au terme du réquisitoire que fait Paul contre tout homme, les privilèges du Juif semblent abolis : Juifs et Grecs, tous sont également pécheurs (3,9).

2. *Le païen converti et le Juif incrédule.* — Cependant la situation respective des deux fractions de l'humanité est complexe. D'une part, toute différence est nivelée, non seulement sur le plan du péché, mais sur celui de la grâce : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec » (Ga 3,28), car dans le Christ nous ne formons qu'un seul Être : la *foi et non la pratique de la Loi est source de la *justice (cf Col 3,11). Dans ces conditions, la *réconciliation des nations, annoncée par les prophètes, peut s'accomplir : « Dieu est aussi Dieu des païens » (Rm 3,29; 10,12).

D'autre part, Paul maintient jalousement la priorité du Juif par rapport au païen, pour la punition comme pour la récompense : « au Juif d'abord, puis au Grec » (Rm 2,9s; 1,16; Mt 15, 24 p; Ac 13,46; 18,6), tribulation ou gloire. La même priorité est rappelée au païen converti qui serait tenté de penser qu'il a pris la succession du Juif dans le dessein de Dieu. La « supériorité » du Juif (Rm 3,1) demeure, car les dons de Dieu sont sans repentance (11,29). Les Juifs convertis constituent les « branches naturelles » de l'olivier, tandis que les chrétiens d'origine païenne ont été « greffés contre nature » (11,24). Même *endurci, *Israël a un rôle dans l'Église du Christ : il est un « manque » qui doit faire « éprouver une grande tristesse et une douleur incessante au cœur » de tout croyant (9,2).

II. Le Juif incrédule selon saint Jean

Les évangiles parlent des Juifs contemporains de Jésus, le quatrième comme les autres (vg Jn 3,1; 12,9). Cependant, au temps où écrivait Jean, l'Église et la synagogue constituent deux communautés nettement séparées ; le problème de l'Église naissante aux prises avec les Juifs n'existe plus, sinon dans le cadre général de l'*incrédulité du monde vis-à-vis du Christ. La plupart du temps, le mot Juif n'est pas une désignation ethnique, mais un vocable théologique à soubassement historique. Il s'agit au premier plan des Juifs qui crucifièrent Jésus, mais plus profondément, à travers eux, de tous les incrédules. Divers indices montrent que Jean tend à faire du Juif le « type » de l'incrédule, une catégorie de la pensée religieuse.

Dans son évangile, il est parlé des coutumes et des fêtes juives comme de celles d'un peuple étranger (Jn 2,6.13; 5,1; 6,4; 7,2...) ; à la différence de Nicodème (7,51), Jésus parle aux Juifs comme à des étrangers (8,17; 10,34; cf 7,19.22) ; ordinairement le terme désigne des adversaires de Jésus (2,18.20; 5,16.18; 6,41...) ; et, à l'inverse, quiconque appartient à Jésus ou se préoccupe vraiment de lui est traité en ennemi des Juifs, même s'il est d'origine juive (5,15; 7,13 comp. à 7,11; 1,19). « Les Juifs » finissent par être sous la plume de Jean un type de l'incrédulité, ce qui entraîne un risque d'utilisation antisémite du IVe évangile.

Une telle interprétation ne peut certes pas s'autoriser de Jean. Dans la mesure où il s'agit des Juifs qui participèrent à la crucifixion de Jésus, ceux-ci ont été relayés par le *monde, devenu à son tour persécuteur des disciples du Christ. De même que Jésus a été constitué juge des Juifs (19,13) qui n'ont pas voulu le reconnaître pour leur Roi (19,14.19-22), ainsi le chrétien doit juger le monde qui veut le juger : pour cela, il entend sans cesse le témoignage du *Paraclet, le défenseur de Jésus. *XLD*

→ circoncision — élection — étranger I — Hébreu — incrédulité III — Israël AT 2 b — nations — peuple — pharisiens 2.

JURER → parole humaine 1 — serment.

JURIDICTION → Apôtres II 1 — autorité NT II 1.3 — ministère II — Église III 2 c.

JUSTE → Abel — béatitude AT I 2, II — enfers & enfer AT II — impie AT 2 ; NT 1.2 — Jésus-Christ II 1 b — justice — justification — Noé — persécution.

JUSTICE

Le mot de justice évoque d'abord un ordre juridique : le juge rend la justice en faisant respecter la coutume ou la *loi. La notion morale est plus large : la justice rend à chacun son dû, même si ce dû n'est pas fixé par la coutume ou la loi ; en droit naturel, l'obligation de justice se ramène en définitive à une égalité que réalise l'échange ou la distribution. Au sens religieux, c'est-à-dire quand il s'agit des rapports de l'homme à Dieu, le vocabulaire de la justice ne connaît, dans nos langues, que des applications limitées. Il est courant, assurément, d'évoquer Dieu comme juste juge et d'appeler *jugement l'ultime confrontation entre l'homme et Dieu. Mais cet emploi religieux des mots de justice paraît singulièrement étroit en regard du langage de la Bible. Quoique proche de plusieurs autres termes (rectitude, sainteté, droiture, perfection, etc.), le mot est au centre d'un groupe de vocables bien délimité, rendu régulièrement en français par juste, justice, justifier, *justification (hb. *sdq* ; gr. *dikaios*).

Suivant un premier courant de pensée, qui traverse toute la Bible, la justice est la *vertu morale que nous connaissons, élargie jusqu'à désigner l'observance intégrale de tous les commandements divins, mais toujours conçue comme un titre à faire valoir en justice devant Dieu. Corrélativement, Dieu se montre juste en ce qu'il est un modèle d'intégrité, d'abord dans cette fonction judiciaire qu'est la conduite du peuple et des individus, ensuite comme Dieu de la *rétribution, punissant ou récompensant d'après les œuvres. Tel est l'objet d'une première partie : la justice dans la perspective du Jugement.

Un autre courant de la pensée biblique, ou peut-être une vue plus profonde de l'ordre que Dieu veut faire régner dans sa création, donne à la justice un sens plus large et une valeur plus immédiatement religieuse. L'intégrité de l'homme n'est jamais que l'écho et le fruit de la justice souveraine de Dieu, de la merveilleuse délicatesse avec laquelle il conduit l'univers et comble ses créatures. Cette justice de Dieu, que l'homme atteint par la *foi, coïncide finalement avec sa miséricorde, et désigne comme elle tantôt un attribut divin, tantôt les dons concrets du *salut que répand cette générosité. Cet élargissement du sens ordinaire de notre mot de justice est assurément

perceptible dans les versions françaises de la Bible, mais ce français hiératique ne déborde pas le langage technique de la théologie ; à la lecture de Rm 3,25, le chrétien, même cultivé, soupçonne-t-il que la justice révélée par Dieu en Jésus-Christ est exactement sa justice salvifique, c'est-à-dire sa miséricordieuse *fidélité ? La seconde partie exposera cette conception spécifiquement biblique : la justice dans la perspective de la *miséricorde.

A. LA JUSTICE ET LE JUGEMENT

I. LA JUSTICE HUMAINE

AT

1. *La justice dans la cité.* — Déjà l'ancienne législation israélite demande aux juges l'intégrité dans l'exercice de leur fonction (Dt 1,16; 16,18.20; Lv 19,15.36). De même, les plus anciens proverbes célèbrent la justice du roi (Pr 16,13; 25,5). En des textes analogues, le « juste » est l'ayant-droit (Ex 23,6-8), ou bien, rarement, le juge intègre (Dt 16,19) ; celui-ci doit, en tout cas, *justifier l'innocent, c'est-à-dire l'acquitter ou le rétablir dans son droit (Dt 25,1; Pr 17,15).

Les prophètes d'avant l'exil dénoncent souvent et vigoureusement l'injustice des juges, la *cupidité des rois, l'oppression des pauvres, et, pour ces désordres, annoncent le malheur (Am 5,7; 6,12; Is 5,7.23; Jr 22,13.15). Ils font prendre conscience de la dimension morale et religieuse de l'injustice ; ce qui était perçu comme simple violation de règles ou de coutumes devient outrage à la *sainteté d'un Dieu personnel. C'est pourquoi les injustices entraînent bien plus que les sanctions habituelles : un *châtiment catastrophique préparé par Dieu. Dans les reproches prophétiques, le juste est donc encore l'ayant-droit, mais il est presque toujours évoqué dans sa condition concrète et son milieu : cet innocent est un *pauvre et une victime de la *violence (Am 2,6; 5,12; Is 5,23; 29,20s).

A leurs reproches, les prophètes joignent souvent l'exhortation positive : « Pratiquez le droit et la justice » (Os 10,12; Jr 22,3s). Surtout, conscients de la fragilité de notre justice, ils attendent le *Messie futur comme le Prince intègre, exerçant la justice sans défaillance (Is 9,6; 11,4s; Jr 23,5; cf Ps 45,4s.7s; 72,1ss.7).

2. *La justice, fidélité à la Loi.* — Dès avant l'exil la justice désigne l'observance intégrale des préceptes divins, la conduite conforme à la *Loi ; c'est ce qui apparaît dans bon nombre de Proverbes (Pr 11,4ss.19; 12,28), dans des récits divers (Gn 18,17ss) et chez Ézéchiel (Ez 3,16-21; 18,5-24). Corrélativement, le juste est, dans les mêmes contextes, le *pieux, le *serviteur irréprochable, l'ami de Dieu (Pr 12,10; *passim* ; Gn 7,1; 18,23-32; Ez 18,5-26). Cette conception piétiste de la justice est très sensible, après l'exil, dans les lamentations (Ps 18,21.25; 119,121) et dans les hymnes (Ps 15,1s; 24,3s; 140,14).

3. *La justice-récompense.* — Par une évolution sémantique accomplie dès avant l'exil, la conduite conforme à la Loi étant source de mérites et de prospérité, le mot de justice, qui désignait cette conduite, en arrive à signifier aussi les diverses récompenses de la justice. Ainsi le geste de mansuétude accompli devient une justice devant Yahweh, ce que l'on pourrait presque traduire par mérite (Dt 24,13; cf 6,24s). En Pr 21,21, « celui qui poursuit la justice et la miséricorde trouvera la vie, la justice et la gloire », la justice mentionnée dans la seconde partie du verset équivaut à vie et gloire. Dans le Ps 24,3ss, la justice obtenue de Dieu n'est autre que la bénédiction divine récompensant la piété du pèlerin (cf Ps 112,1.3.9; 37,6).

4. *Justice, sagesse et bonté.* — On retrouve dans les derniers livres de l'AT, avec quelques nuances nouvelles, tous les thèmes traditionnels déjà évoqués. A la justice stricte, qui doit régir les rapports des hommes entre eux (Jb 8,3; 35,8; Qo 5,7; Si 38,33), s'ajoute, en Sg 1,1.15, un aspect nouveau : la justice est la *sagesse mise en pratique. L'influence grecque apparaît en Sg 8,7, où le mot *dikaiosynè* a le sens de justice stricte, où la sagesse enseigne la tempérance et la prudence, la justice et la *force, les quatre vertus cardinales classiques.

En certains textes tardifs, la justice en arrive à désigner l'*aumône. « L'eau éteint le feu ardent, et l'aumône expie les péchés » (Si 3,30; Tb 12,8s; 14,9ss). A cette évolution sémantique, on peut trouver une raison. Pour les Sémites, la justice est moins une attitude passive d'impartialité qu'un engagement du juge en faveur de l'ayant-droit ; « justice » en arrive ainsi à désigner ce qui résulte du jugement, vg la délivrance de l'inculpé ; ce sens concret de « bienfait » annonce en somme celui d'aumône. Corrélativement, le juste est un homme bon et charitable (Tb 7,6; 9,6; 14,9), et « il convient que le juste soit philanthrope » (Sg 12,19).

NT

1. *Jésus.* — L'exhortation à la justice au sens juridique du mot n'est pas au centre du message de Jésus. On ne trouve dans l'Évangile ni réglementation des *devoirs de justice*, ni évocation insistante d'une classe d'opprimés, ni présentation du Messie comme Juge intègre. On voit assez les raisons de ce silence : les codes de l'AT, expression des volontés divines, étaient aussi la charte d'une société. Au temps de Jésus, l'exercice de la justice revient en partie aux Romains, et Jésus ne s'est pas érigé en réformateur social ou en messie national. Le défaut le plus grave de ses contemporains n'est plus l'injustice sociale ; c'est un mal plus spécifiquement religieux, le formalisme et l'*hypocrisie ; la dénonciation du *pharisaïsme joue donc, dans la prédication de Jésus, le rôle capital que tenaient, chez les prophètes, les invectives contre l'injustice. Cependant Jésus a dû exhorter ses contemporains à pratiquer la justice « ordinaire », mais les textes n'en laissent guère de trace (Mt 23,23 : le *jugement, *krisis*, désigne la justice stricte).

Dans la langue de Jésus, la justice garde aussi le sens biblique de **piété légale*. Bien que ce ne soit pas là le centre du message, Jésus n'a pas craint de définir la vie morale comme une vraie justice, comme une obéissance spirituelle aux commandements divins. On discerne ici deux séries principales de paroles. Les unes portent condamnation de la fausse justice des pharisiens ; mieux encore que les grands prophètes, le Messie dénonce dans l'observance hypocrite une religion humaine et orgueilleuse (Mt 23). Inversement, le discours inaugural définit la vraie justice, celle des disciples (Mt 5,17-48; 6,1-18). Ainsi, libérée d'une conception étroite et littérale des préceptes, la vie du disciple reste néanmoins une justice, c'est-à-dire une *fidélité à des lois, mais celles-ci, dans leur promulgation nouvelle par Jésus, retrouvent l'esprit du mosaïsme, la pure et parfaite volonté de Dieu.

2. *Le christianisme apostolique.* — Ici non plus, la *justice au sens strict* n'est pas au centre des préoccupations. Le monde de l'Église naissante ressemble moins encore que celui des évangiles à la communauté d'Israël. Les problèmes de l'Église sont d'abord ceux de l'*incrédulité des Juifs et de l'*idolâtrie païenne, plus que les questions de justice sociale. Néanmoins, quand l'occasion s'en trouve, le souci de la justice demeure vivant (1 Tm 6,11; 2 Tm 2,22).

La *justice-sainteté* se retrouve également. La *piété légale d'un Joseph (Mt 1,19), d'un Siméon (Lc 2,25), les disposait à recevoir la révélation messianique (cf Mt 13,17). En écrivant que Jésus, lors de son baptême, « accomplit toute justice », Matthieu semble bien annoncer un thème majeur de son évangile : Jésus porte à son point d'aboutissement la justice ancienne, c'est-à-dire la religion de la *Loi (Mt 3,15). La version matthéenne des *Béatitudes montre dans le christianisme une forme renouvelée de la piété juive (5,6.10) : la justice qu'il faut désirer et pour laquelle il faut souffrir semble être la *fidélité à une règle de vie qui reste une Loi. Enfin, une particularité de vocabulaire déjà observée dans l'AT se retrouve dans les épîtres apostoliques, où la justice désigne parfois la *récompense* des observances ; la justice devient un fruit (Ph 1,11; He 12,11; Jc 3,18), une couronne (2 Tm 4,8), elle est comme la substance de la vie éternelle (2 P 3,13).

II. LA JUSTICE DIVINE

AT

D'anciens poèmes guerriers ou religieux célèbrent la justice divine, au sens concret : tantôt jugement punitif contre les ennemis d'Israël (Dt 33,21), tantôt (notamment au pluriel : les justices) délivrances accordées au peuple élu (Jg 5,11; 1 S 12, 6s; Mi 6,3s). Les prophètes reprennent ce langage et l'approfondissent. Dieu dirige ses *châtiments — sa justice —, non tant contre les ennemis du peuple, que contre les *pécheurs, même israélites (Am 5,24; Is 5,16; 10,22...). D'autre part, la justice de Dieu est aussi le *jugement favorable, c'est-à-dire la délivrance de l'ayant-droit (Jr 9, 23; 11,20; 23,6) ; d'où également l'emploi correspondant de « justifier » (1 R 8,32). Le même double sens se retrouve dans les lamentations. Le plaignant, tantôt supplie que Dieu, dans sa fidélité, veuille le délivrer (Ps 71,1s), tantôt *confesse qu'en le châtiant Dieu a révélé son incorruptible justice (Dn 9,6s; Ba 1,15; 2,6) et s'est montré juste (Esd 9,15; Ne 9,32s; Dn 9,14). Dans les hymnes, comme il est naturel, on célèbre surtout l'aspect favorable de la justice (Ps 7,18; 9,5; 96, 13) ; le Dieu juste est le Dieu clément (Ps 116, 5s; 129,3s).

NT

A l'encontre des prophètes et des psalmistes, le NT n'accorde guère de place aux interventions

de la justice judiciaire de Dieu dans la vie du fidèle ou de la communauté. Il concentre plutôt l'attention sur le *jugement dernier. Il va de soi que, dans ce jugement suprême, Dieu se montre juste, mais le vocabulaire de justice est assez sporadique. C'est que Jésus, sans exclure pour autant le vocabulaire traditionnel touchant le Jugement dernier (Mt 12,36s.41s), révèle le *salut comme un don divin accordé à la *foi et à l'*humilité.

Si l'Église apostolique reste fidèle à ce langage (Jn 16,8.10s; 2 Tm 4,8), elle se trouve cependant amenée à insister sur la rigueur du jugement divin. On peut même parler d'un retour au vocabulaire de la morale des *œuvres (Mt 7,13-14; 13,49; 22,14; Lc 13,24), et d'une certaine juxtaposition du thème du *Jugement avec le message évangélique du salut par la foi. Bien plus, on retrouve quelque chose de cette irréductible dualité chez saint Paul lui-même. Assurément, comme on va le voir, la doctrine de la *grâce et de la *foi se déploie ici dans toute son ampleur, mais Paul continue à parler en termes juifs du juste jugement de Dieu qui rendra à chacun selon ses œuvres (2 Th 1,5s; Rm 2,5).

B. LA JUSTICE ET LA MISÉRICORDE

I. LA JUSTICE DE L'HOMME

AT

Identifier la justice et l'observance de la Loi, c'est le principe même du légalisme. Il est bien antérieur à l'exil. La Loi est la norme de la vie morale, et la justice du fidèle lui est un titre à la prospérité et à la gloire. Il est d'autant plus important de relever certains textes où cette justice de la Loi est déclarée vaine ou inopérante. Des textes anciens évoquent la conquête de la Terre promise avec des accents qui annoncent déjà la conception paulinienne du *salut par la *foi : « Ne dis pas en ton cœur... C'est à cause de ma justice que Yahweh m'a fait venir prendre possession de ce pays... » (Dt 9,4ss).

C'est dans le même éclairage que s'explique le fameux passage de la Genèse : « [Abraham] crut Yahweh et [Yahweh] le lui imputa à justice » (Gn 15,6). Que la justice soit ici la conduite agréable à Dieu, ou qu'elle soit, suivant l'évolution déjà signalée, la récompense et presque le mérite, c'est, dans les deux cas, la *foi qui est célébrée comme moyen de plaire à Dieu. Ce lien essentiel entre la justice et l'abandon à Dieu nous éloigne, comme saint Paul l'a bien souligné, d'une conception légaliste de la justice. La formule est citée dans 1 M 2,52, et l'on trouve comme un écho de cette conception particulière de la justice en 1 M 14,35, où la justice est la fidélité que Simon garda à son peuple.

Enfin on peut penser que les interrogations dramatiques de Job, et le « pessimisme inspiré » de Qohélet, mettant en doute la doctrine de la *rétribution, préparent les esprits à une révélation plus haute. « Il est tel juste qui périt dans sa justice... » (Qo 7,15; cf 8,14; 9,1s). « Comment l'homme serait-il juste devant Dieu ? » (Jb 9,2, cf 4,17; 9,20...).

NT

1. *Le message de Jésus* accorde assurément à la *confiance en Dieu plutôt qu'à l'observance des commandements la signification la plus décisive ; mais, sans infléchir dans une direction nouvelle le vocabulaire de justice, Jésus semble plutôt avoir chargé d'un sens nouveau d'autres termes tels que *pauvre, *humble, pécheur. Il est possible toutefois que Jésus ait appelé la foi la vraie justice, désigné les pécheurs comme les vrais justes (cf Mt 9,13), et défini la *justification comme le *pardon promis aux humbles (Lc 18,14).

2. *Paul*, avant sa conversion, poursuivait la justice de la Loi (Ph 3,6). Cette justice est acquise par l'homme juste en proportion de ses bonnes *œuvres (Rm 9,30s; 10,3) ; on peut l'appeler une justice provenant de la *Loi (Rm 10,5; Ga 2,21; Ph 3,9) ou des œuvres (Rm 3,20; 4,2; Ga 2,16). La conversion de l'Apôtre n'est pas d'emblée une rupture complète avec ces conceptions. Toutefois, la dispute d'Antioche marque un tournant décisif : dans Ga 2,11-21, Paul oppose deux systèmes de *justification et donne au verbe « être justifié » sa frappe chrétienne. « Nous avons cru au Christ Jésus, afin d'être justifiés à cause de la foi au Christ et non à cause des œuvres de la Loi » (Ga 2,16). De ce fait, la notion de justice change complètement. L'homme désormais croit en Dieu, et Dieu le « justifie », c'est-à-dire lui assure le salut par la foi et l'union au Christ. Désormais le mot « justice » et ses dérivés vont désigner les réalités chrétiennes du *salut. En effet, la certitude de la bienveillance divine est acquise d'une manière tangible : l'*Esprit (Ga 3,2), la *vie (2,19ss) certifient la justification et la constituent en même

temps. Le centre d'intérêt s'est déplacé du jugement dernier à une justice considérée comme un état présent, mais qui reste d'ailleurs eschatologique, car il anticipe les biens célestes.

II. LA JUSTICE DIVINE

AT

En exerçant sa justice judiciaire, Dieu, le plus souvent, délivre les opprimés. Par elle-même, cette *libération reste dans le cadre de la justice judiciaire, mais, étant perçue comme un bienfait, elle offre un point de départ pour une conception plus riche de la justice de Dieu. D'autre part, l'AT a entrevu que l'homme ne peut conquérir la faveur divine par sa propre justice, et que mieux vaut la foi pour être agréé de Yahweh ; c'est un second point d'attache pour une conception de la justice de Dieu comme témoignage de *miséricorde, et une voie d'accès vers le mystère de la justification.

Le développement s'amorce très tôt. — Suivant le Dt, Dieu ne se contente pas de faire droit à l'orphelin : il aime l'*étranger et lui donne de la nourriture et des vêtements (Dt 10,18). En Os 2, 21, Dieu promet de se fiancer à son peuple « dans la justice et le jugement, dans la grâce et la tendresse ». Il arrive que le plaignant des lamentations, en faisant appel à la justice divine, attende bien plus qu'une juste sentence : « Dans ta justice, donne-moi la *vie » (Ps 119,40.106.123; 36,11) ; bien plus, il espère une justice qui est *pardon du péché (Ps 51,16; Dn 9,16) ; or, justifier le pécheur est un acte paradoxal, et même contraire à la doctrine judiciaire, où la justification du coupable est précisément la faute par excellence. Dans plusieurs hymnes du psautier, on perçoit un paradoxe analogue : Dieu manifeste sa justice par des bienfaits gratuits, parfois universels, qui dépassent de toutes parts ce qu'est en droit d'attendre l'homme (Ps 65,6; 111,3; 145,7,17; cf Ne 9,8).

Dans Is 40—66 l'expression « justice de Dieu » prend un relief et une portée qui annoncent le grand thème paulinien. Dans ces chapitres, la justice de Dieu est tantôt le *salut du peuple captif, tantôt l'attribut divin de *miséricorde ou de *fidélité. Ce salut est un *don, dépassant de beaucoup l'idée de délivrance ou de récompense ; il comporte l'octroi de biens célestes tels que la *paix et la *gloire, à un peuple qui n'a d'autre « mérite » que celui d'être l'*élu de Yahweh (Is 45,22ss; 46,12s; 51,1ss.5.8; 54,17; 56,1; 59,9) ; toute la race d'Israël sera justifiée, c'est-à-dire glorifiée (45,25). Aussi Dieu se montre-t-il juste en ce sens qu'il manifeste sa miséricorde et réalise gracieusement ses *promesses (41,2.10; 42,6. 21; 45,13.19ss).

NT

1. *Jésus.* — Pour exprimer la grande révélation du salut divin que réalise sa venue dans le monde, Jésus ne parle pas, comme l'avait fait le second Isaïe, comme le fera S. Paul, d'une manifestation de la justice de Dieu, mais il recourt à l'expression équivalente de *Royaume des cieux. Le christianisme non paulinien, resté proche du langage de Jésus, n'a pas exprimé davantage par l'expression « justice de Dieu » la révélation actuelle de la *grâce divine en *Jésus-Christ.

2. *Saint Paul.* — En revanche, le thème est développé par Paul avec la netteté que l'on sait. Non pas exactement au début de son ministère : les épîtres aux Thessaloniciens et la lettre aux Galates ne le mentionnent pas. Le premier message paulinien du salut, conforme en cela à toute la prédication primitive, est strictement eschatologique (1 Th 1,10). L'accent y est mis, assurément, sur la délivrance plus que sur la *colère, mais cette *libération est plutôt l'aspect favorable d'un jugement, et l'on reste donc dans les cadres de la justice judiciaire de Dieu. Cependant, les controverses avec les judéo-chrétiens avaient amené Paul à définir la vraie justice comme une grâce accordée présentement. C'est ce qui le porte, dans l'épître aux Romains, à définir cette vie chrétienne comme justice de Dieu : l'expression a l'avantage de garder quelque chose du sens eschatologique qui s'attache primitivement au salut et au royaume, et en même temps de souligner, puisqu'elle doit s'opposer à la justice des œuvres, qu'elle est aussi une *grâce présente. La justice de Dieu est donc la grâce divine, de soi eschatologique et même apocalyptique, mais anticipée réellement et dès maintenant dans la vie chrétienne. Paul dira que la justice de Dieu descend du ciel (Rm 1,17; 3,21s; 10,3), et vient transformer l'humanité ; elle est un bien appartenant par essence à Dieu, et qui devient nôtre sans cesser d'être une chose céleste.

En même temps, Paul sous-entend que cette communication de justice est fondée sur la *fidélité de Dieu à son *alliance, c'est-à-dire, en définitive, sur sa *miséricorde. Parfois même, cette pensée s'exprime nettement, d'où le second sens paulinien de « justice de Dieu » : l'attribut divin de miséricorde. C'est ce qui apparaît dans Rm

3,25s : « Dieu montre sa justice dans les temps présents, de manière à être juste et à justifier celui qui a foi en Jésus. » Et en Rm 10,3, les deux acceptions sont rapprochées : « Méconnaissant la justice de Dieu [la grâce octroyée aux chrétiens], et cherchant à établir la leur propre, ils ne se sont pas soumis à la justice de Dieu [la miséricorde] ».

Le message biblique sur la justice offre donc un double aspect. En raison du jugement divin qui s'exerce au cours de l'histoire, l'homme doit « faire la justice » ; ce devoir est saisi de façon toujours plus intérieure, aboutissant à une « adoration en esprit et en vérité ». Dans la perspective du dessein de salut, l'homme comprend d'autre part qu'il ne peut conquérir cette justice par ses propres œuvres, mais qu'il la reçoit comme un don de la grâce. En définitive, la justice de Dieu ne peut se ramener à l'exercice d'un jugement, elle est avant tout miséricordieuse fidélité à une volonté de salut ; elle crée en l'homme la justice qu'elle exige de lui. *ADes*

→ châtiments 3 — chercher I, II — colère *B* NT II 1 — conscience 1 — droit AT 2.3 — fierté AT 3 — grâce II 1.3 — jeûne 2 — jugement — justification — Loi *B* III 5 ; *C* III 2 — œuvres AT II 3 — paix — Paraclet 3 — pauvres AT II ; NT III 3 — perfection AT — persécution — piété — procès — rétribution — saint AT IV 2 — salut AT I 2 — vengeance — vérité AT 2 ; NT 1 — vertus & vices 1 — victoire AT 3 b ; NT 2 — violence I, III 1, IV 2.3.

JUSTIFICATION

Être justifié, c'est normalement faire triompher sa cause sur celle d'un adversaire, faire éclater son bon *droit. Mais il n'est pas nécessaire que cette rencontre s'opère devant un tribunal ni que l'adversaire soit un *ennemi. Le champ de la justice est incomparablement plus vaste que celui de la loi et même des coutumes. Toute relation humaine comporte sa *justice, sa norme propre : la respecter, c'est traiter chacun de ceux à qui on a affaire avec la nuance exacte qui lui convient, et qui n'est pas déterminée seulement du dehors, par sa place dans la société et les gestes qu'il pose, mais aussi et plus profondément par son être même, ses dons et ses besoins. Être juste, c'est trouver envers chacun l'attitude exacte qui convient ; être justifié, c'est, en cas d'*épreuve ou de débat, démontrer non pas tant son innocence, que la justesse de tout son comportement, c'est faire éclater sa propre justice.

I. Être justifié devant Dieu

Vouloir être justifié devant Dieu, prétendre avoir raison contre lui semble impensable et, loin d'oser s'y risquer, on redoute surtout que Dieu lui-même ne prenne l'initiative d'une discussion dont l'issue est d'avance fatale : « N'entre pas en jugement avec ton serviteur ; nul vivant ne sera justifié devant toi » (Ps 143,2), car, « si tu retiens les fautes,... qui donc subsistera ? » (Ps 130,3). La sagesse est de *confesser son péché et, dans le silence, de laisser Dieu faire éclater sa justice : « Tu es juste quand tu prononces » (Ps 51,6).

L'étrange, au fond, n'est pas que l'homme ne soit jamais justifié devant Dieu, c'est plutôt qu'il puisse se croire justifié, et que la Bible ne paraisse pas trouver cela monstrueux. Job a beau savoir que « l'homme ne peut avoir raison contre Dieu » (Jb 9,2), que « Lui n'est pas un homme... » et qu'il est « impossible de discuter, de comparaître ensemble en justice » (9,32), il ne peut renoncer à « procéder en justice, conscient d'être dans [son] droit » (13,18s). Du moment que Dieu est juste, Job n'a rien à craindre de cette confrontation dans laquelle « Dieu rencontrerait dans son adversaire un homme droit » et Job « ferait triompher [sa] cause » (23,7). De fait, Dieu lui-même, tout en réduisant Job au silence, s'il le convainc de sottise et de légèreté (38,2; 40,4), ne lui donne pas tort sur le fond. Et il reconnaît, dans la *foi d'*Abraham, un geste par lequel celui-ci, sans évidemment prendre avantage sur lui, répond du moins exactement à tout ce qu'il attendait (Gn 15,6).

L'AT pose donc la justification de l'homme devant Dieu à la fois comme une hypothèse irréalisable et comme une situation pour laquelle l'homme est fait. Dieu est juste, cela veut dire qu'il n'est jamais dans son tort et que nul ne peut disputer avec lui (Is 29,16; Jr 12,1), mais cela veut dire aussi peut-être que, sachant de quel limon il nous a pétris et pour quelle *communion il nous a créés, il ne renonce pas, au nom même de sa justice et par égard pour sa créature, à la rendre capable d'être devant lui exactement ce qu'elle doit être, juste.

II. Justifiés en Jésus-Christ

1. *L'impuissance de la Loi.* — Ce que l'AT laisse peut-être pressentir, le légalisme juif dans lequel le *pharisien Paul fut élevé croyait bien sinon l'atteindre, du moins devoir y tendre : puisque la *Loi est l'expression de la *volonté de Dieu et que la Loi est à la portée de l'homme (cf Dt 30,11 — en fait, à la portée de son intelligence : intelligible et facile à connaître), il suffit à l'homme de l'observer intégralement pour pouvoir se présenter devant Dieu et être justifié. L'erreur du pharisien n'est pas dans ce rêve de pouvoir traiter Dieu selon la justice, comme il mérite de l'être ; elle est dans l'illusion de croire y parvenir par ses propres ressources, de vouloir tirer de lui-même l'attitude qui atteint Dieu et qu'il attend de nous. Cette perversion essentielle du cœur qui veut avoir « le droit de se glorifier devant Dieu » (Rm 3,27) se traduit par une erreur fondamentale dans l'interprétation de l'*Alliance, qui dissocie la Loi et les *promesses, qui voit dans la Loi le moyen d'être juste devant Dieu et oublie que cette *fidélité même ne peut être que l'*œuvre de Dieu, l'accomplissement de sa *Parole.

2. *Jésus-Christ.* — Or *Jésus-Christ fut réellement « le Juste » (Ac 3,14) ; il fut devant Dieu exactement ce que celui-ci attendait, le *Serviteur en qui le Père put enfin se complaire (Is 42,1; Mt 3,17) ; il sut jusqu'au bout « accomplir toute justice » (Mt 3,15) et mourut pour que Dieu fût glorifié (Jn 17,1.4), c'est-à-dire, apparût devant le monde avec toute sa grandeur et son mérite, digne de tous les sacrifices et capable d'être aimé plus que tout (Jn 14,31). Dans cette mort, qui parut celle d'un réprouvé (Is 53,4; Mt 27,43-46), Jésus trouva en réalité sa justification, la reconnaissance par Dieu de l'œuvre accomplie (Jn 16,10), que celui-ci proclama en le *ressuscitant et en le mettant en pleine possession de l'*Esprit-Saint (1 Tm 3,16).

3. *La grâce.* — Mais la résurrection de Jésus-Christ a pour but « notre justification » (Rm 4,25). Ce que la Loi ne pouvait opérer, ce qu'elle montrait au contraire comme catégoriquement exclu, la *grâce de Dieu, dans la *Rédemption du Christ, nous en fait don (Rm 3,23s). Ce don n'est pas un simple « comme si », une condescendance par laquelle Dieu, voyant son Fils unique parfaitement justifié devant lui, accepterait de nous considérer comme justifiés, à cause de nos liens avec lui. Pour désigner un simple verdict de grâce et d'acquittement, Paul n'eût pas employé le mot de justification, qui signifie au contraire la reconnaissance positive du droit mis en cause, la confirmation de la justesse de la position prise. Il n'eût pas attribué à la justice de Dieu, mais à sa pure *miséricorde, le geste par lequel il nous justifie. Or la vérité est que Dieu, dans le Christ, « a voulu montrer sa justice... afin d'être juste et de justifier celui qui se réclame de la foi en Jésus » (Rm 3,26).

4. *Enfants de Dieu.* — Sa justice, Dieu évidemment la manifeste d'abord envers son *Fils « livré pour nos fautes » (Rm 4,25) et qui, par son *obéissance et sa justice, a mérité pour une multitude la justification et la justice (Rm 5,16-19). Mais que Dieu donne à Jésus-Christ de mériter notre justification, cela ne veut pas dire seulement qu'il consent, par égard pour lui, à nous traiter comme des justes : cela veut dire qu'en Jésus-Christ il nous rend capables de prendre l'attitude exacte qu'il attend de nous, de le traiter comme il le mérite, de lui rendre effectivement la justice à laquelle il a droit, en un mot d'être réellement justifiés devant lui. Ainsi Dieu est juste envers lui-même, en ne rabaissant rien de l'honneur et de la *gloire auxquels il a droit, et il est juste envers ses créatures, à qui il donne, par pure grâce mais par une grâce qui les atteint au plus profond d'elles-mêmes, de trouver envers lui l'attitude juste, de le traiter comme ce qu'il est, le *Père, c'est-à-dire d'être réellement ses enfants (Rm 8,14-17; 1 Jn 3,1s).

III. Justifiés par la foi

Cette régénération intérieure par laquelle Dieu nous justifie n'a rien d'une transformation magique; elle s'accomplit réellement en nous, dans nos gestes et dans nos réactions, mais en nous dépossédant de notre attachement à nous-mêmes, de notre propre gloire (cf Jn 7,18), en nous attachant à Jésus-Christ dans la *foi (Rm 3,28ss). Croire en Jésus-Christ, c'est en effet reconnaître en lui Celui que le Père a envoyé, c'est adhérer à ses paroles, c'est tout risquer pour son *Royaume, c'est « accepter de tout perdre... afin de gagner le Christ », de sacrifier « [sa] propre justice, celle qui vient de la Loi » pour recevoir « la justice... qui vient de Dieu et s'appuie sur la foi » (Ph 3,

8s). Croire en Jésus-Christ, c'est « reconnaître l'amour que Dieu a pour nous » et confesser que « Dieu est *Amour » (1 Jn 4,16), c'est l'atteindre au cœur de son *mystère, c'est être juste. *JG*

→ foi NT III 2 — grâce VI — impie NT 2 — jugement AT II 3 ; NT II 2 — justice — Loi *B* III 5 ; *C* III 1 — œuvres NT II 1 — pardon II 2 — péché III 3, IV 3 a c — prédestiner 2 — procès — réconciliation I 2.

K

KÉRYGME → confession NT 1 — enseigner O ; NT II 1.2 — Évangile III 1 — prêcher I 2.3.

KYRIOS → Dieu — Jésus-Christ II 1 a — nom AT 4 ; NT 3 — Seigneur — Yahweh 3.

LAIT

Dans une civilisation pastorale comme celle des Hébreux au désert, le lait, don de la nature non fabriqué par l'homme, est une *nourriture d'une importance vitale. Il demeura toujours un des aliments usuels d'Israël (Jg 5,25; Pr 27,27; Si 39,26). Avoir du lait en abondance était un signe de richesse (Jb 29,6). C'est par son lien avec les promesses et par son emploi figuré que le mot lait acquiert une signification symbolique.

1. *Tendresse divine.* — La *mère qui allaite son enfant est un des symboles les plus naturels pour exprimer une tendresse et un dévouement sans bornes (2 M 7,27). Rien d'étonnant qu'Israël ait utilisé cette image pour décrire l'infinie *tendresse et les soins attentifs de Yahweh pour son *peuple, spécialement dans le cadre de la sortie d'Égypte et de la marche vers la *terre promise (Nb 11,12). C'est pourquoi le psalmiste invite le peuple à s'abandonner à Dieu, comme l'enfant repu sur le sein de sa mère (Ps 131,2s).

2. *Image des bénédictions divines et des promesses messianiques.* — L'abondance du lait fait partie de la description classique des* promesses. La terre où entrera Israël est souvent décrite dans l'AT comme le « pays où ruissellent le lait et le miel » (Ex 3,8; 13,5; Dt 6,3; 11,9; Jr 11,5; Ez 20,6.15 etc.) : c'est avec les richesses de la vie nomade qu'est décrite « cette contrée plantureuse et vaste » (Ex 3,8; cf Dt 32,12ss), « ce plus beau de tous les pays » (Ez 20,6.15). Dans la *bénédiction de Juda (Gn 49,8-12), qui s'ouvre sur une perspective messianique, la prospérité extraordinaire de la terre de Juda est dépeinte par l'abondance du *vin et du lait. Chez les prophètes, ce tableau de prospérité sert à décrire la terre idéale des temps à venir (Jl 4,18; Is 55,1; 60,16), il est une image de la *consolation et du *salut messianiques (Is 66, 11ss) ; dans le Cantique, le lait symbolise les délices de l'amour entre l'Époux et l'épouse (Ct 4,11; 5,1). En des temps de disette, cette nourriture du désert redeviendra l'aliment de base de l'Emmanuel et des rescapés ; mais son abondance sera comme un rappel des promesses (Is 7,15.22).

Si la prospérité est un gage des divines bénédictions, le manque de lait et la désolation générale sont un signe du *châtiment et de la malédiction de Dieu. En raison des crimes d'Israël, Osée demande à Yahweh de lui donner des entrailles stériles et des seins desséchés (Os 9,14). Dans la perspective du NT, le *jugement eschatologique sera tellement redoutable que Jésus proclame bienheureuses les femmes qui n'allaiteront pas en ces jours-là (Lc 23,29; cf 21,23 p).

3. *Le lait des enfants de Dieu.* — Le NT parle d'ordinaire du lait au sens métaphorique et désigne par là l'*enseignement comme nourriture des *enfants de Dieu. Pour Paul, qui voit surtout dans l'enfant son immaturité, le lait donné aux Corinthiens encore charnels, c'est le premier message chrétien, en opposition à la nourriture solide de la *sagesse réservée aux parfaits (1 Co 3,2; cf He 5,12ss). D'après 1 P 2,2 par contre, le croyant né à la vie nouvelle doit continuer à désirer le lait de la *Parole pour croître et atteindre son salut, car il demeure toujours un enfant en *croissance et aura toujours besoin du lait de la Parole de Dieu. Cette Parole, c'est au fond le Christ lui-même (2,3), comme l'ont bien montré plusieurs Pères : « Nous buvons le Verbe, nourriture de *vérité » (Clément d'Alexandrie). *IdlP*

→ enfant III — naissance (nouvelle) 3 a — terre AT II 1.

LAMENTATION → mort AT I 3 — pénitence/conversion AT I, III — prière II 2 — souffrance AT I 1 — tristesse AT 3.4 ; NT 1.

LAMPE

Par sa *lumière, la lampe signifie une présence vivante, celle de Dieu, celle de l'homme.

1. *La lampe, symbole de la présence divine.* — « C'est toi, Yahweh, ma lampe » (2 S 22,29). Par ce cri, le psalmiste proclame que Dieu seul peut donner lumière et vie. N'est-il pas le créateur de l'*esprit qui est en l'homme, telle « une lampe de Yahweh » (Pr 20,27) ? N'éclaire-t-il pas comme par une lampe le *chemin du croyant par sa *Parole (Ps 119,105), par ses commandements (Pr 6,23) ? Les Écritures prophétiques ne sont-elles pas « une lampe qui brille en un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour commence à poindre et que l'astre du matin se lève dans nos cœurs » (2 P 1,19) ? Quand viendra ce *Jour suprême, il n'y aura plus « de *nuit ; les élus se passeront de lampe ou de soleil pour s'éclairer », car « l'Agneau leur tiendra lieu de flambeau » (Ap 22,5; 21,23).

2. *La lampe, symbole de la présence humaine.* — Le symbolisme de la lampe se retrouve au plan le plus humble de la présence humaine. A David, Yahweh promet une lampe, c'est-à-dire une lignée perpétuelle (2 R 8,19; 1 R 11,36; 15,4). Par contre, si le pays est infidèle, Dieu menace d'en faire disparaître « la lumière de la lampe » (Jr 25,10) : alors, plus de bonheur durable pour le méchant dont la lampe s'éteint vite (Pr 13,9; Jb 18,5s).

Pour signifier sa *fidélité à Dieu et la continuité de sa *prière, Israël fait brûler à perpétuité une lampe dans le sanctuaire (Ex 27,20ss; 1 S 3, 3) ; la laisser s'éteindre, ce serait faire entendre à Dieu qu'on l'abandonne (2 Ch 29,7). A l'inverse, heureux ceux qui *veillent dans l'attente du Seigneur, telles les jeunes filles avisées (Mt 25,1-8) ou le serviteur fidèle (Lc 12,35), dont les lampes demeurent allumées.

Dieu attend davantage encore de son fidèle : au lieu de laisser sa lampe sous le boisseau (Mt 5, 15s p), il doit briller comme un foyer de lumière au milieu d'un monde perverti (Ph 2,15), tel jadis le prophète *Élie dont « la parole brûlait comme une torche » (Si 48,1), tel encore *Jean-Baptiste, cette « lampe qui brûlait et luisait » (Jn 5,35) pour rendre témoignage à la vraie lumière (1,7s). C'est ainsi que l'Église, fondée sur Pierre et Paul, « les deux oliviers et les deux flambeaux qui se tiennent devant le Maître de la terre » (Ap 11,4), doit jusqu'à la fin des temps faire rayonner la *gloire du Fils de l'homme (1,12s). *JBB*

→ lumière & ténèbres AT II 2 ; NT II 3 — veiller.

LANGAGE → écriture V — langue 2 — peuple *C* II — sel 3.

LANGUE

Par la langue, l'homme communique avec son semblable et exprime à Dieu les sentiments de son *cœur. Etre privé de son usage peut être un *châtiment divin (Lc 1,20; Ps 137,6) ; rendre son usage aux muets est une œuvre messianique (Is 35,6; Mc 7,33-37), qui leur permet de chanter les louanges de Dieu (Lc 1,64).

1. *Bon et mauvais usage de la langue.* — « Mort et vie sont au pouvoir de la langue » (Pr 18,21). Ce vieux thème de la littérature universelle a son écho chez les sages (Pr, Ps, Si), jusque chez Jacques : « Par elle nous bénissons le Seigneur et Père, et par elle nous maudissons les hommes faits à l'image de Dieu » (Jc 3,2-12). Voici la langue perverse : d'elle viennent *mensonge, fraude, duplicité, médisance, calomnie (Ps 10,7; Si 51, 2-6). C'est un serpent (Ps 140,4), un rasoir effilé (Ps 52,4), une épée acérée (Ps 57,5), une flèche homicide (Jr 9,7; 18,18). Mais, à la constatation désabusée : « Qui n'a jamais péché par la langue ? » (Si 19,16), répond le souhait : « Heureux qui n'a jamais péché par la langue ! » (25,8). Aussi espère-t-on qu'au Jour de Yahweh, parmi le *Reste des élus, il n'y aura « plus de langue trompeuse » (So 3,13).

Cet espoir n'est pas un vain mot, car dès à présent, on peut décrire la langue du juste. C'est un pur argent (Pr 10,20) : elle célèbre la justice et proclame la *louange de Dieu (Ps 35,28; 45,2), elle *confesse sa puissance universelle (Is 45,24). Enfin, comme les *lèvres, la langue révèle le cœur de l'homme ; les *œuvres doivent répondre à ses *paroles : « N'aimons ni de mots ni de langue, mais en actes, véritablement » (1 Jn 3,18; cf Jc 1,26).

2. *Diversité des langues.* — Les peuples de l'univers sont de « toute langue ». Par cette expression concrète, la Bible désigne la diversité des cultures. Celle-ci n'exprime pas seulement la richesse intellectuelle du genre humain. Elle est une cause d'incompréhension entre les hommes, un aspect du mystère du *péché, dont la tour de *Babel (Gn 11) suggère la signification religieuse : l'*orgueil sacrilège des hommes construisant leur cité sans Dieu a eu pour fruit cette confusion des langages. Par l'événement de la *Pentecôte (Ac 2,1-13), la division des hommes est surmontée : l'*Esprit-Saint se divise en langues de feu sur les Apôtres de sorte que l'Évangile sera entendu dans les langues de toutes les nations. Ainsi les hommes seront réconciliés par le langage unique de l'Esprit, qui est charité. Le *charisme du « parler en langues » est, chez les Apôtres, à la fois une forme de *prière louant Dieu dans l'enthousiasme (Ac 2,4; 10,46) et une forme de *prophétie annonçant aux hommes les merveilles de Dieu (Ac 2,6.11; 19,6). Pour régler dans l'Église l'usage de ce charisme, Paul en loue la première forme, mais il déclare préférer la seconde, parce qu'elle est utile à tous (1 Co 14,5). Les manifestations de la Pentecôte montrent que, dès sa naissance, l'Église est catholique, s'adressant aux hommes de toutes langues et les rassemblant dans une louange unique des merveilles de Dieu (cf Is 66,18; Ap 5, 9; 7,9...). Ainsi « toute langue confessera que Jésus est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père » (Ph 2,11). *PdS*

→ Babel/Babylone 1 — charismes — Hébreu — lèvres — mensonge — nations AT I 2, III 2 ; NT II 1 a — parole humaine — Pentecôte II 1.2 d — peuple *A* II 5 ; *B* II 5 ; *C* II — silence 2.

LARGESSE → aumône — bénédiction — don — grâce — richesse I 3.4.

LARMES → livre III — mort AT I 1.3 — pénitence/conversion AT I 2, II 3, III 1 — rire 2 — souffrance — tristesse.

LAVER → baptême — eau — pardon O — pur — sang NT 4.

LÉGALISME → Loi — pharisiens — pur NT I 1.2.

LÈPRE

Dans la même catégorie que la lèpre proprement dite (*nèga'* : mot signifiant d'abord « plaie, coup »), la Bible regroupe sous divers noms plusieurs affections cutanées particulièrement contagieuses, et même la moisissure des vêtements et des murs (Lv 13,47...; 14,33...).

1. *La lèpre, impureté et châtiment divin.* — Pour la Loi, la lèpre est une impureté contagieuse ; aussi le lépreux est-il exclu de la communauté jusqu'à sa guérison et sa *purification rituelle, qui exige un sacrifice pour le *péché (Lv 13—14). Cette lèpre est la « plaie » par excellence dont Dieu frappe (*naga'*) les pécheurs. Israël en est menacé (Dt 28,27.35). Les Égyptiens en sont frappés (Ex 9,9ss), ainsi que Myriam (Nb 12,10-15) et Ozias (2 Ch 26,19-23). Elle est donc en principe un signe du péché. Pourtant, si le Serviteur souffrant est frappé (*nagua'* ; Vulg. : *leprosum*) par Dieu, de sorte qu'on se détourne devant lui comme devant un lépreux, c'est que, malgré son innocence, il porte les péchés des hommes qui seront guéris par ses plaies (Is 53,3-12; cf Ps 73,14).

2. *La guérison des lépreux.* — Elle peut être naturelle, mais aussi se faire par miracle, comme celle de Naaman dans les eaux du Jourdain (2 R 5), signe de la bienveillance divine et de la puissance prophétique. Quand Jésus guérit les lépreux (Mt 8,1-4 p; Lc 17,11-19), il triomphe de la plaie par excellence ; il en guérit les hommes dont il prend sur lui les *maladies (Mt 8,17). Purifiant les lépreux et les réintégrant dans la communauté, il abolit d'un geste miraculeux la séparation entre le pur et l'impur. S'il prescrit encore les offrandes légales, c'est à titre de témoignage : les prêtres constateront ainsi son respect de la Loi en même temps que son pouvoir miraculeux. Jointe aux autres guérisons, celle des lépreux est donc un signe qu'il est bien « Celui qui doit venir » (Mt 11, 5 p). Aussi les Douze, envoyés par lui en mission, reçoivent-ils l'ordre et le pouvoir de montrer par ce signe que le règne de Dieu est là (Mt 10,8). *PG*

→ maladie/guérison AT I 1 — pur AT I.

LETTRE & ESPRIT → Alliance NT II 1 — écriture IV, V — Loi.

LEVAIN → pain II 3 — Pâque I 3, III 2.

LÉVIATHAN → bêtes & Bête.

LÉVITE → Aaron — élection AT I 3 c — enseigner AT I 2 — prémices II — sacerdoce AT I.

LÈVRES

Fil d'écarlate sur le visage de la Bien-aimée (Ct 4,3), les lèvres distillent le miel onctueux de la *parole (4,11), elles sont même la parole (Jb 16,5) à l'état naissant. A la différence de la *langue, organe actif qui sert à parler, les lèvres et la bouche attendent d'être ouvertes pour exprimer le fond du *cœur.

1. *Les lèvres et le cœur.* — Les lèvres sont au service du cœur, bon ou mauvais (Pr 10,32; 15,7; 24,2). Elles en révèlent les qualités : la grâce du roi idéal (Ps 45,3) ou l'appât trompeur de l'étrangère (Pr 5,3; 7,21). Chez le pécheur, elles se mettent au service de la duplicité, avec son cortège de *mensonge, de fourberie, de calomnie (Pr 4,24; 12,22; Ps 120,2; Si 51,2) ; elles peuvent même dérober derrière une *face amène la méchanceté intime : « vernis sur un pot de terre, lèvres douces et cœur mauvais » (Pr 26,23). Duplicité qui atteint le dialogue avec Dieu : « Ce peuple m'honore des lèvres mais son cœur est loin de moi » (Mt 15,8 = Is 29,13).

A l'opposé de cette duplicité, l'idéal est tracé de celui dont les lèvres sont toujours sincères et justes (Ps 17,1; Pr 10,18-21; 23,15s). Mais pour les garder ainsi de toute parole fourbe (Ps 34,14 = 1 P 3,10), il faut que Dieu lui-même les instruise (Pr 22,17s) ; il faut qu'elles soient suspendues aux lèvres de Dieu par l'obéissance et la fidélité (Ps 17,4; Jb 23,12). « Établis donc, Seigneur, une garde à ma bouche, et veille sur la porte de mes lèvres ! » (Ps 141,3; cf Si 22,27s).

2. « *Seigneur, ouvre mes lèvres !* ». — Pour obtenir la grâce de *simplicité dans le dialogue avec autrui, le psalmiste sait qu'il lui faut faire appel à Dieu. Mais en face de Dieu, l'homme ne peut plus que faire l'aveu de sa corruption profonde : « Malheur à moi, je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures, j'habite au sein d'un peuple aux lèvres impures, et mes yeux ont vu le Roi, Yahweh Sabaoth » (Is 6,5). Il sait qu'il doit glorifier et acclamer Dieu (cf Ps 63,4.6), offrir une *louange authentique (Os 14,3), mais il connaît aussi son impureté radicale. Il n'attend pas simplement que Dieu daigne lui ouvrir les lèvres pour donner une réponse (Jb 11,5) : pour que son péché soit enlevé, ses lèvres doivent être purifiées par le *feu (Is 6,6). Lors de son *Jour en effet, Dieu « fera aux peuples des lèvres pures » (So 3,9), comme il créera en eux un *cœur nouveau (Ez 36,26). Aujourd'hui une telle espérance est réalisée en Jésus-Christ, « par qui nous pouvons offrir un sacrifice de louange en tout temps, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui *confessent son *nom » (He 13,15). C'est donc avec la certitude d'être exaucé que chacun peut faire cette prière : « Seigneur, ouvre mes lèvres, et ma bouche proclamera ta louange ! » (Ps 51,17). *CL & XLD*

→ cœur I 1,2 — confession NT 2 — langue — mensonge — parole humaine.

LIBATION → pain II 1 — sacrifice — vin I 2.

LIBÉRATION / LIBERTÉ

« Frères, vous avez été appelés à la liberté » (Ga 5,13) : c'est là un des aspects essentiels de l'Évangile du *salut ; Jésus est venu « annoncer aux captifs la délivrance, rendre la liberté aux opprimés » (Lc 4,18). Son intervention est efficace pour tous : païens de jadis, qui se sentaient régis par la fatalité, Juifs qui refusaient de s'avouer esclaves (Jn 8,33), et aussi hommes d'aujourd'hui, qui aspirent confusément à une libération définitive. Mais il y a liberté et liberté, et la Bible ne donne pas de définition. Du moins, elle affirme implicitement que l'homme est doté du pouvoir de répondre, par un libre choix, aux intentions de Dieu sur lui (I) ; et surtout, elle trace le chemin de la véritable liberté : Yahweh intervient, dans l'AT, pour assurer la libération de son peuple (II) ; dans le NT, la grâce du Christ apporte à tous les hommes la liberté des enfants de Dieu (III).

I. La liberté de l'homme

Certains textes bibliques pourraient sembler méconnaître en l'homme l'existence d'une réelle liberté de choix, tant les auteurs sacrés insistent sur la souveraineté de la *volonté de Dieu (Is 6,9s; Rm 8,28ss; 9,10-21; 11,33-36). Mais il importe de tenir compte ici de la tendance de la pensée sémitique à envisager directement la causalité divine, sans mentionner les causes secondes qui ne sont pas niées pour autant (cf Ex 4,21; 7,13s;

l'*endurcissement de Pharaon). Il importe d'autre part de distinguer divers degrés et modalités dans la volonté de Dieu : ce n'est pas de la même façon qu'il veut le salut de tous les hommes (1 Tm 2, 4) ou la mort éternelle du pécheur impénitent (cf Ez 18,23). L'affirmation paulinienne de « la liberté de l'élection divine » (Rm 9,11) et de la *prédestination (8,29s) n'autorise pas à conclure au caractère illusoire de la liberté humaine.

En fait, toute la tradition biblique suppose que l'homme est capable de prendre des décisions libres : elle fait constamment appel à son pouvoir de choix et souligne en même temps sa responsabilité, dès le récit du premier péché (Gn 2—3; cf 4,7). Il appartient à l'homme de choisir entre la bénédiction et la malédiction, la vie et la mort (cf Dt 11,26ss; 30,15-20), de se *convertir, et cela jusqu'au terme de son existence (Ez 18,21-28; Rm 11,22s; 1 Co 9,27). A chacun de s'engager et de persévérer dans la voie qui conduit à la vie (Mt 7,13s). Le Siracide rejette expressément les excuses du fataliste : « Ne dis pas : ' C'est le Seigneur qui m'a fait pécher ', car il ne fait pas ce qu'il a en horreur... Si tu le veux, tu garderas les commandements : rester fidèle est en ton pouvoir » (Si 15,11.15; cf Jc 1,13ss). Et Paul proteste avec indignation contre les propos blasphématoires du pécheur qui prétend taxer d'injustice Dieu qui le condamne justement (Rm 3,5-8; 9,19s).

Les auteurs sacrés n'ont pas fait disparaître l'apparente antinomie entre la souveraineté divine et la liberté humaine, mais ils en ont dit assez pour permettre de comprendre que la grâce de Dieu et la libre obéissance de l'homme sont toutes les deux nécessaires pour le salut. Paul le tient pour vrai dans sa propre vie (Ac 22,6-10; 1 Co 15,10) comme en celle de tout chrétien (Ph 2, 12s). Le mystère subsiste à nos yeux, mais Dieu connaît le secret d'incliner notre cœur sans le violenter et de nous attirer à lui sans nous contraindre (cf Ps 119,36; Ez 36,26s; Os 2,16s; Jn 6,44).

II. La libération d'Israël

1. *La sortie d'Égypte.* — Un événement fondamental a marqué les origines du peuple élu, sa libération par Dieu de la servitude d'Égypte (Ex 1—15). L'AT emploie surtout à ce sujet deux verbes caractéristiques, dont le premier (*gâal* : Ex 6,6; Ps 74,2; 77,16) est un terme de *droit familial, tandis que le second (*pâdâh* : Dt 7,8; 9,26; Ps 78,42) appartient originairement au droit commercial (« délivrer contre équivalent »). Mais les deux verbes sont pratiquement synonymes quand ils ont Dieu pour sujet, et dans la grande majorité des cas, la LXX les a rendus de la même manière (par *lytrousthai*, souvent traduit en latin par *redimere*). L'étymologie du verbe grec (*lytron*, « rançon ») ne doit pas induire en erreur sur sa signification : l'ensemble des textes bibliques montrent que la première *rédemption fut une libération victorieuse, et Yahweh n'a payé nulle rançon aux oppresseurs d'Israël.

2. *Dieu, le « Gôêl » d'Israël.* — Quand les infidélités du peuple de Dieu eurent abouti à la ruine de Jérusalem et à l'*exil, la libération des Juifs déportés à *Babylone fut une seconde rédemption, dont la bonne nouvelle constitue le message principal d'Is 40—55. Yahweh, le Saint d'Israël, est son « Libérateur », son *Gôêl* (Is 43,14; 44,6.24; 47, 4; cf Jr 50,34).

Dans l'ancien droit hébreu, le *gôêl* est le proche parent à qui incombe le devoir de défendre les siens, qu'il s'agisse de maintenir le patrimoine familial (Lv 25,23ss), de libérer un « frère » tombé en esclavage (Lv 25,26-49), de protéger une veuve (Rt 4,5), ou de *venger un parent assassiné (Nb 35,19ss). L'emploi du titre de *gôêl* en Is 40—55 suggère la persistance d'un lien de parenté entre Yahweh et Israël : en raison de l'*alliance contractée lors du premier *Exode (cf déjà Ex 4, 22), la nation choisie demeure, malgré ses fautes, l'*épouse de Yahweh (Is 50,1). Entre les deux libérations, le parallélisme est manifeste (cf Is 10,25ss; 40,3) ; autant que la première, la seconde est gratuite (Is 45,13; 52,3), et la *miséricorde de Dieu y apparaît plus encore, puisque l'exil était le *châtiment des péchés du peuple.

3. *L'attente de la libération définitive.* — D'autres épreuves devaient encore s'abattre sur le peuple élu, et celui-ci, dans les tribulations, ne cessera d'appeler le secours de Dieu (cf Ps 25,21; 44,27), et de se souvenir de la première rédemption, gage assuré et *figure de toutes les autres : « Ne délaisse pas cette part qui t'appartient, que tu t'es rachetée de la terre d'Égypte » (prière de Mardochée en Est 4,17g LXX; cf 1 M 4,8-11). Les derniers siècles qui précèdent la venue du Messie sont marqués par l'attente de la « libération définitive » (traduction du Targum en Is 45,17; cf He 9,12), et les prières les plus officielles du judaïsme demandent au *gôêl* d'Israël d'en hâter le jour.

Plus d'un Juif, sans doute, attendait surtout

du Seigneur la libération du joug imposé par les nations à la Terre sainte, et c'est peut-être ainsi que les pèlerins d'Emmaüs se représentaient la tâche de « celui qui délivrerait Israël » (Lc 24,21). Il n'empêche que l'élite spirituelle (cf Lc 2,38) pouvait charger cette *espérance d'un contenu religieux plus authentique, tel celui qui s'exprimait déjà dans la finale du Ps 130,8 : « C'est le Seigneur qui délivrera Israël de toutes ses fautes ». La vraie libération impliquait en effet la purification du *Reste appelé à participer à la sainteté de son Dieu (cf Is 1,27; 44,22; 59,20).

4. *Prolongements personnels et sociaux*

Sur un plan personnel, la libération opérée par Dieu en faveur de son peuple se prolonge et se renouvelle en quelque sorte dans la vie de chaque fidèle (cf 2 S 4,9 : « Par la vie de Yahweh qui m'a délivré de toute détresse »), et c'est là un thème fréquent de la prière des Psaumes. Parfois le psalmiste s'exprime en termes généraux, sans préciser à quel danger il est ou a été exposé (Ps 19,15; 26,11) ; d'autres fois il se dit aux prises avec des adversaires qui en veulent à sa vie (Ps 55,19; 69,19), ou bien sa prière est celle d'un grand malade qui serait mort sans l'intervention de Dieu (Ps 103,3s). Mais déjà des pierres d'attente sont posées pour une espérance plus profondément religieuse (cf Ps 31,6; 49,16).

Sur le plan social, la législation biblique est elle-même marquée par le souvenir de la première libération d'Israël, surtout dans le courant deutéronomiste : l'*esclave hébreu devait être renvoyé libre la septième année, en souvenir de ce que Yahweh avait fait pour les siens (Dt 15,12-15; cf Jr 34,8-22). La Loi n'était d'ailleurs pas toujours respectée, et même après le retour d'exil, Néhémie aura à s'élever contre les exactions de certains de ses compatriotes qui n'hésitaient pas à réduire en esclavage leurs frères « rachetés » (Ne 5,1-8). Et pourtant, « renvoyer libres les opprimés, briser tous les jougs », c'est là une des formes du « *jeûne qui plaît à Yahweh » (Is 58,6).

III. La liberté des enfants de Dieu

1. *Le Christ notre Libérateur*. — La libération d'Israël ne faisait que préfigurer la rédemption chrétienne. C'est le Christ, en effet, qui instaure le régime de la parfaite et définitive liberté pour tous ceux, Juifs et païens, qui adhèrent à lui dans la foi et la charité.

Paul et Jean sont les principaux hérauts de la liberté chrétienne. Le premier la proclame surtout dans l'épître aux Galates : « C'est pour que nous restions libres que le Christ nous a libérés... Frères, vous avez été appelés à la liberté » (Ga 5,1.13; cf 4,26.31; 1 Co 7,22; 2 Co 3,17). Quant à Jean, il insiste sur le principe de la vraie liberté, la *foi qui accueille la Parole de Jésus : « La vérité vous fera libres ;... si le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres » (Jn 8,32.36).

2. *Nature de la liberté chrétienne*. — Tout en ayant des répercussions au plan social — la lettre à Philémon en est un témoignage splendide —, la liberté chrétienne se situe au-delà. Accessible aux *esclaves tout autant qu'aux hommes libres, elle ne présuppose pas un changement de condition (1 Co 7,21). Dans le monde gréco-romain, où la liberté civile constituait le fondement même de la dignité, ce fait prenait figure de paradoxe ; mais ainsi se manifestait la valeur bien plus radicale de l'affranchissement offert par le Christ. Cet affranchissement ne se confond pas non plus avec l'idéal des sages, stoïciens ou autres, qui par la réflexion et l'effort moral cherchaient à acquérir la parfaite maîtrise de soi et à s'établir dans une inviolable tranquillité intérieure. Loin d'être le fruit d'une doctrine abstraite et intemporelle, la libération du chrétien résulte d'un événement historique, la mort victorieuse de Jésus, et d'un contact personnel, l'adhésion au Christ dans le baptême.

Le croyant est libre en ce sens que, dans le Christ, il a reçu le pouvoir de vivre désormais dans l'intimité du Père, sans être entravé par les liens du Péché, de la Mort et de la Loi.

a) *Le Péché* est le véritable despote au joug de qui Jésus-Christ nous arrache. En Rm 1—3, Paul décrit la rigueur de la tyrannie universelle que le *Péché exerçait sur le monde ; mais c'est pour mettre d'autant plus en relief la surabondance de la *grâce (Rm 5,15.20; 8,2). En nous associant au mystère de la mort et de la résurrection du Christ, le *baptême a mis fin à notre servitude (Rm 6,6). Par cette libération se réalise l'essentiel de l'attente de l'AT, telle que la comprenait l'élite d'Israël (cf Lc 1,68-75). Paul citant Is 59,20, d'après la LXX, en dégage bien le caractère spirituel : « De Sion viendra le Libérateur, il ôtera les impiétés du milieu de Jacob » (Rm 11,26). Et l'Apôtre révèle ailleurs aux païens le « mystère » de leur pleine accession aux privilèges du peuple élu ; les merveilles de la première libération se sont renouvelées pour nous tous : « Dieu nous a arrachés à l'empire des ténèbres, et il nous a trans-

férés dans le Royaume de son Fils Bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés » (Col 1,13s)

b) La Mort. — Comparse immanquable du Péché (Gn 2,17; Sg 2,23s; Rm 5,12), la *Mort est, elle aussi, vaincue ; elle a perdu son venin (1 Co 15,56). Les chrétiens ne sont plus asservis par sa crainte (Hb 2,14s). Assurément, la libération sur ce point ne sera parfaite qu'à la *résurrection glorieuse (1 Co 15,26.54s) et nous sommes encore « dans l'attente de la rédemption de notre corps » (Rm 8,23). Mais déjà, d'une certaine manière, les derniers temps sont inaugurés et « nous sommes passés de la mort à la vie » (1 Jn 3,14; Jn 5,24) dans la mesure où nous vivons dans la foi et la charité.

c) La Loi. — Du même coup « nous ne sommes plus sous la *Loi, mais sous la *grâce » (Rm 6, 15). Si étonnante — ou si banale — que puisse paraître cette affirmation de Paul, il importe de ne pas la minimiser, sous peine de dénaturer l'Évangile du salut annoncé par l'Apôtre. Puisque nous sommes morts de façon mystique avec le Christ, nous sommes désormais dégagés de la Loi (Rm 7,1-6), et nous ne saurions chercher dans l'accomplissement d'une loi extérieure le principe de notre salut (Ga 3,2.13; 4,3ss). Nous sommes sous un régime nouveau, et la docilité à l'Esprit répandu dans nos cœurs constitue maintenant la norme de notre conduite (cf Jr 31,33; Ez 36,27; Rm 5,5; 8,9.14; 2 Co 3,3.6). Il est vrai que Paul parle encore d'une « loi du Christ » (Ga 6,2; cf 1 Co 9,21), mais cette loi se résume dans l'amour (Rm 13,8ss) et, sous la motion de l'Esprit, nous l'accomplissons spontanément, car « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Co 3,17).

3. *L'exercice de la liberté chrétienne*

a) Libéré, le chrétien est rempli d'une **confiance audacieuse*, d'une *fierté, que le NT nomme la *parrèsia*. Ce mot typiquement grec (littéralement : liberté de tout dire) désigne bien une attitude caractéristique du chrétien et plus encore de l'apôtre : devant Dieu, un comportement de *fils (cf Ep 3,12; He 3,6; 4,16; 1 Jn 2,28; 3,21), car c'est un « esprit de fils adoptif » et non un « esprit d'esclave » qui est reçu au baptême (Rm 8,14-17), et, d'autre part, devant les hommes, une pleine assurance pour annoncer le message (Ac 2,29; 4,13; etc.).

b) La liberté n'est pas licence ou libertinage. — « Frères, vous avez été appelés à la liberté ; seulement, que cette liberté ne se tourne pas en prétexte pour la *chair » (Ga 5,13). Dès le début, les Apôtres ont dû dénoncer certaines contrefaçons de la liberté chrétienne (cf 1 P 2,16; 2 P 2,19), et le danger semble avoir été particulièrement grave dans la communauté de Corinthe. Les gnostiques de cette ville avaient peut-être adopté comme devise une formule paulinienne : « Tout m'est permis », mais ils en faussaient le sens, et Paul est obligé de faire une mise au point : le chrétien ne peut oublier qu'il appartient au Seigneur et qu'il est promis à la résurrection (1 Co 6,12ss).

c) Le primat de la charité. — « Tout est permis, mais tout n'*édifie pas », précise encore l'Apôtre (1 Co 10,23) ; notre *conscience peut nous demander de renoncer à nos droits si le bien d'un frère le demande (1 Co 8—10; Rm 14). Ce n'est pas là, à proprement parler, une limite imposée à la liberté, mais une façon supérieure de l'exercer. Les chrétiens, affranchis de leur ancien esclavage pour le service de Dieu (Rm 6), se mettront « par la charité au service les uns des autres » (Ga 5, 13), comme l'Esprit-Saint les y incline (Ga 5, 16-26). En se faisant le *serviteur, et en un sens l'esclave de ses frères (cf 1 Co 9,19), Paul ne cessait pas d'être libre, mais il était l'imitateur du Christ (cf 1 Co 11,1), le Fils qui s'est fait serviteur.

LR

→ bien & mal I 3 — calamité — captivité — chemin I — colère *B* AT III 2 ; NT III 1 — conscience 2 b — épreuve/tentation — esclave — Exode — fierté O ; NT 2 — imposition des mains NT 1 — jugement AT II 1 — Loi *C* II 2, III 3, IV 2 — Moïse 2 — mort AT III ; NT II 3 — Pâque — péché — pénitence/conversion — prédestiner 2 — Providence 2 — Rédemption AT 1 ; NT 1 — repos — responsabilité — salut — servir III 2 — soucis 2 — travail III — volonté de Dieu.

LIER/DÉLIER → autorité NT II 1 — Église III 2 c — pardon II 3.

LIEU → haut lieu.

LITURGIE → action de grâces — Alliance AT I 3.4, II 1 — amen 1 — aumône AT 3 — autel — bénédiction — confession — culte — fêtes — Jour du Seigneur NT III 3 — louange II, III, IV — mémoire 4 b — parfum 2 — pèlerinage — pénitence/conversion AT I, III — prière II, V — sacrifice — Temple — temps NT II 3.

LIVRE

I. L'Écriture et le livre

Écriture et livre vont ensemble mais ne se recouvrent pas ; le livre est une suite cohérente

d'écrits et il ajoute à l'*écriture l'unité d'un sujet. C'est pourquoi le livre est normalement désigné par un titre, même si ce titre, dans l'usage biblique, ne figure pas toujours en tête de l'écrit. Si le livre comporte un titre et un sujet, c'est qu'il est une synthèse, non seulement une série matérielle de lignes et de colonnes, mais une composition organique, recueillant une succession d'événements dans un récit continu, rassemblant des écrits apparentés, poèmes, chants, sentences, paraboles, prophéties, dans un recueil unique.

Le livre apparaît de bonne heure en Israël : des récits anciens connaissent et utilisent deux vieux recueils de chants épiques et lyriques : le « Livre des guerres de Yahweh » (Nb 21,14), et le « Livre du Juste » (Jos 10,13; 2 S 1,18). L'existence de ces recueils prouve que très tôt Israël a pris conscience de l'originalité de son destin, de la continuité que Dieu donnait à son histoire. Et le nombre de livres fortement unifiés dans des types si divers, que produisit en quelques siècles ce tout petit peuple, atteste la vigueur avec laquelle sa foi le conduisait à exprimer et à dominer les questions qui se posaient à lui : synthèses historiques, collections juridiques, recueils poétiques et liturgiques, réflexions sur les problèmes de l'existence humaine.

II. Le livre, mémorial et témoignage sacré

Parmi ces livres, il en est plusieurs dont nous pouvons ressaisir l'origine, et cette origine est sacrée : ce sont des recueils législatifs et prophétiques ; *Loi et *Prophètes constituent une structure essentielle de la Bible.

S'il est difficile de qualifier de livre proprement dit « les deux tables du Témoignage » (Ex 31,18), contenant « la loi et les commandements » (24, 12), que Moïse reçoit de Dieu et qu'il porte à la main (32,15) — car ces tables de pierre paraissent, quoique dans une matière plus noble, analogue aux tables d'argile utilisées par les scribes —, il s'agit néanmoins déjà d'un ensemble destiné à être conservé et à rendre *témoignage à la *volonté de Dieu qui en est l'auteur. C'est quelque chose comme l'ébauche et le noyau des recueils qui se constitueront et se développeront progressivement et que l'on nommera le « Livre de l'Alliance » (Ex 24,7; 2 R 23,2.21), le « Livre de la Loi » (Dt 28,58.61; 29,20; Jos 1,8; 8,34), le « Livre de Moïse » (2 Ch 25,4 ; 35,12 ; Esd 6,18 ; Mc 12,26). Le livre est fait pour que rien ne se perde des volontés de Dieu et pour servir de témoignage permanent contre les prévaricateurs (Dt 31,26s; cf Jos 24,27).

C'est à un besoin analogue que répond la formation des recueils prophétiques. Il ne suffit pas à Isaïe de rassembler des disciples et d'enfouir dans leur cœur son témoignage (Is 8,16) pour qu'il demeure dans le peuple « révélation et témoignage » (8,20) ; il reçoit l'ordre de « l'inscrire dans un livre, pour servir dans l'avenir de perpétuel témoignage » (30,8). Si Jérémie, par deux fois, dicte à Baruch un résumé de toutes les paroles qu'il avait prononcées depuis vingt ans, c'est dans l'espoir que cette synthèse terrifiante de « la colère et de la fureur dont Yahweh a menacé ce peuple » amène celui-ci au repentir (Jr 36,2.7).

Ainsi se dessinent les livres d'Israël non pas seulement selon leur physionomie littéraire, mais dans leur originalité unique : non pas tant le témoignage qu'un peuple recueille sur son passé et sur son propre génie, mais le témoignage que Dieu donne de sa propre *justice et du *péché de l'homme. Tel est exactement le rôle que saint Paul assigne à l'Écriture : « tout enfermer sous le péché » (Ga 3,22).

III. Livres terrestres, livres célestes

Du moment que les livres où sont recueillies les paroles des prophètes contiennent la *Parole de Dieu, il est naturel qu'un visionnaire comme Ézéchiel, quand il se met à prophétiser, et qu'il songe à sa *mission, se voie dévorant un volume céleste et répétant sur la terre un texte composé dans le ciel (Ez 2,8—3,3). Cette vision expressive traduit de façon vivante, et en évitant le littéralisme borné de tant de commentateurs postérieurs, la nature du livre inspiré, tout entier œuvre de Dieu et tout entier composé par l'auteur humain.

Il est d'ailleurs d'autres livres plus mystérieux, dont Dieu se réserve le contenu, d'une façon plus ou moins exclusive : tel le « Livre de citoyenneté » où il inscrit les païens parmi les citoyens de Sion (Ps 87,5s; Is 4,3) et d'où il raye les faux prophètes (Ez 13,9). Mais comme être inscrit à *Jérusalem, c'est être « inscrit pour survivre » (Is 4, 3), ce livre coïncide avec le « Livre de *vie » (Ps 69,29) où Dieu inscrit ceux qu'il *prédestine pour vivre sur terre (Ex 32,32s) et dans les cieux (Dn 12,1; Lc 10,20). Et s'il existe un livre où, avant qu'ils n'apparaissent, sont inscrits nos jours et tous nos gestes (Ps 139,16), il est différent des livres qui seront apportés et ouverts à l'heure du

*Jugement (Dn 7,10; Ap 20,12). A travers toutes ces images, il s'agit beaucoup moins de compter et de calculer que de proclamer la souveraine justesse du regard divin et la conduite infaillible de son *dessein. Si son livre contient des comptes, c'est celui de nos larmes (Ps 56,9).

IV. Le livre scellé et déchiffré

Le livre scellé de sept sceaux que tient dans les mains Celui qui siège sur le trône et que seul l'*Agneau immolé est capable d'ouvrir et de déchiffrer (Ap 5,1-10) est certainement, selon la tradition de l'AT, un livre prophétique (cf Is 8, 16; 29,11s; Ez 2,9) et probablement la somme des Écritures d'Israël. Tous ces livres prennent en effet en Jésus-Christ un sens nouveau, insoupçonné. Jusqu'alors ils apparaissaient surtout comme une *Loi, une somme de commandements divins indéfiniment violés, un témoignage écrasant de notre infidélité. Mais quand vient celui « dont il est question dans le rouleau du livre », quand Jésus-Christ dit : « Voici, je viens pour faire, ô Dieu, ta volonté » (He 10,7 = Ps 40,9), alors les *volontés de Dieu se révèlent *accomplies jusqu'au dernier iota (Mt 5,18) et le recueil de ses *paroles apparaît comme une immense *promesse enfin tenue, un unique *dessein mené à son terme. En *Jésus-Christ, tous les livres divers (gr. *biblia*, au pluriel) deviennent un seul livre, l'unique Bible (lat. *biblia*, au singulier). *JG*

→ écriture — Loi *B* — Parole de Dieu — prédestiner 3.4 — tradition AT II 2.

LOGOS → Parole de Dieu.

LOI

L'hébreu *Tôrah* possède une signification plus large, moins strictement juridique, que le grec *Nomos* par lequel les Septante l'ont rendu. Il désigne un « enseignement » donné par Dieu aux hommes pour régler leur conduite. Il s'applique avant tout à l'ensemble législatif que la tradition de l'AT rattachait à Moïse. Se fondant sur ce sens du terme, classique dans le judaïsme, le NT appelle « la Loi » toute l'économie dont cette législation était la pièce maîtresse (Rm 5,20), par opposition au régime de grâce inauguré par Jésus-Christ (Rm 6,15; Jn 1,17) ; cependant il parle aussi de la « Loi du Christ » (Ga 6,2). Aussi le langage de la théologie chrétienne distingue-t-il les deux Testaments en les nommant « loi ancienne » et « loi nouvelle ». Pour recouvrir l'ensemble de l'histoire du salut, il reconnaît en outre l'existence d'un régime de « loi naturelle » (cf Rm 2, 14s) pour tous les hommes qui ont vécu ou vivent en marge des deux précédentes. Ainsi trois étapes essentielles du dessein de Dieu se trouvent-elles caractérisées par le même mot, qui en souligne l'aspect éthique et institutionnel. C'est elles qui nous serviront ici de fil conducteur.

A. JUSQU'A MOÏSE : LA LOI NATURELLE

L'expression « loi naturelle » ne figure pas telle quelle dans l'Écriture ; mais la réalité qu'elle désigne s'y trouve clairement, encore que son évocation se fasse à l'aide de procédés variés.

1. *Ancien Testament.* — Les chap. 1—11 de la Genèse (et les rares textes parallèles) fournissent une représentation imagée du régime religieux sous lequel se trouvaient les hommes jusqu'à l'étape décisive des promesses (Abraham et les patriarches) et de la Loi (Moïse). Dès l'origine, l'homme se trouve confronté avec un précepte positif qui exprime pour lui la *volonté de Dieu (Gn 2,16s) : c'est en cela justement que consiste l'épreuve du Paradis, et c'est la transgression de ce commandement qui a pour conséquence l'entrée de la mort dans le monde (3,17ss; cf Sg 2,24; Rm 5,12). Par la suite, il est évident que l'homme n'est pas laissé par Dieu sans loi. Il existe pour lui une règle morale, que Dieu rappelle à Caïn (Gn 4,7) et que viole la génération du déluge (6,5). Il existe aussi des préceptes religieux donnés à *Noé avec l'alliance divine (9,3-6) et des institutions cultuelles mises en pratique par les hommes d'alors (4,3s; 8,20). Suivant leurs attitudes à l'endroit de cette loi embryonnaire, les hommes sont justes (4,3; 5, 24; 6,9) ou mauvais (4,4; 6,5.11s; 11,1-9; cf Sg 10,3ss).

2. *Nouveau Testament.* — La présentation paulinienne du dessein de salut n'ignore pas cette étape de l'histoire sainte qui va d'Adam à Moïse (Rm 5,13s). En effet, le régime religieux qu'elle représente est encore celui sous lequel se trouvent rangées les nations païennes, qui n'ont pas eu

part à la vocation d'Israël. Si Dieu les a laissées suivre leurs voies (Ac 14,16; cf Rm 1,24-31) et le chercher à tâtons (Ac 17,27) durant le temps de l'ignorance (17,30), elles n'étaient pas pour autant sans connaissance de sa volonté : sa loi se révélait aux païens par l'intermédiaire de leur conscience (Rm 2,14s). Par « loi », Paul entend ici essentiellement des prescriptions d'ordre moral : c'est sur celles-ci que Dieu juge les païens (1,18; 2,12) ; c'est d'après celles-ci qu'il les condamne puisque, connaissant le verdict de Dieu contre les crimes humains, ils s'en rendent néanmoins coupables (1,32; cf déjà Am 1,2—2,3). Mais, à la source de ces fautes morales, Paul dénonce le péché religieux qui révèle la vraie nature de la désobéissance à la Loi : *connaître Dieu sans lui rendre *gloire (Rm 1,21).

B. MOÏSE ET LA LOI ANCIENNE

Mis à part des *nations, le *peuple de l'AT a été placé par Dieu sous un autre régime : celui d'une loi positive, révélée par Dieu même, la Torah de Moïse.

I. Diversité de la Loi

1. Cette Loi est à chercher exclusivement dans *les cinq livres du Pentateuque*. L'histoire sainte qui retrace le dessein de Dieu des origines à la mort de Moïse est entrecoupée de textes législatifs. Ceux-ci ont pour cadre la création (Gn 2, 2s), l'alliance de Noé (9,1-7), l'alliance d'Abraham (17,9-14), l'exode (Ex 12,1-28.43-51), l'alliance du Sinaï et le séjour au désert (Ex 20,1-17; 20,22—23,32; 25—31; 34,10-28; 35—40; Lv entier; Nb 1, 1—10,28; 15; 17—19; 26—30; 35; Dt presque entier).

2. Une telle masse de législation renferme des *matériaux de tous ordres*, car la Torah règle la vie du peuple de Dieu dans tous les domaines. Des prescriptions morales, particulièrement saillantes dans le Décalogue (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21), rappellent les exigences fondamentales de la conscience humaine avec une précision et une sûreté que les philosophes de l'antiquité païenne n'ont pas toujours atteintes au même degré sur tous les points. Des prescriptions juridiques, dispersées dans plusieurs codes, règlent le fonctionnement des institutions civiles (familiales, sociales, économiques, judiciaires). Des ordonnances cultuelles enfin précisent ce que doit être le culte d'Israël, avec ses rites, ses ministres, ses conditions de fonctionnement (règles de pureté). Rien n'est laissé au hasard ; et puisque le peuple de Dieu a pour support une nation particulière dont il assume les structures, les institutions temporelles de cette nation relèvent elles-mêmes du *droit religieux positif.

3. On note la même variété dans la *formulation littéraire des lois*. Certains articles de forme casuistique (vg Ex 21,18...) appartiennent à un genre courant dans les anciens codes orientaux : celui des décisions de justice qui leur ont donné naissance. D'autres (vg Ex 21,17) rappellent les malédictions populaires qui accompagnaient la cérémonie du renouvellement de l'alliance (Dt 27, 15...). Les commandements de forme apodictique (vg le Décalogue) constituent des ordres directs par lesquels Dieu fait connaître ses *volontés à son peuple. Enfin certains préceptes motivés se rapprochent de l'enseignement de sagesse (vg Ex 22,25s). Dans l'ensemble, ce sont les commandements qui donnent le ton. La Torah d'Israël se distingue ainsi nettement des autres codes, qui sont surtout des recueils de décisions de justice ; elle apparaît avant tout comme un enseignement donné de façon impérative au nom de Dieu même.

4. Eu égard à cette variété, la Loi reçoit dans l'AT *diverses appellations* : *enseignement (*Tôrah*), *témoignage, précepte, commandement, décision (ou jugement), *parole, *volonté, voie de Dieu (cf Ps 19,8-11; 119 *passim*)... On voit par là qu'elle déborde de toute façon les limites des législations humaines.

II. Rôle de la Loi dans l'AT

1. *La Loi est en rapport intime avec l'*Alliance.* — Quand par l'alliance Dieu fait d'Israël son peuple particulier, il joint à cette *élection des *promesses dont la réalisation dominera l'histoire subséquente (Ex 23,22-33; Lv 26,3-13; Dt 28,1-14). Mais il pose aussi des conditions : Israël devra obéir à sa voix et observer ses prescriptions, faute de quoi les *malédictions divines fondraient sur lui (Ex 23,21; Lv 26,14-45; Dt 28,15-68). Effectivement, la cérémonie de l'alliance comporte un engagement à observer la loi divine (Ex 19, 7s; 24,7; cf Jos 24,21-24; 2 R 23,3). Celle-ci est donc une pièce maîtresse de l'économie religieuse qui prépare Israël à la venue du salut. Ses exi-

gences mêmes, pour dures qu'elles paraissent, sont en réalité une grâce, car elles visent à faire d'Israël le peuple sage par excellence (Dt 4,5-8) et à le mettre en communion avec la *volonté de Dieu. Elles constituent une rude école, grâce à laquelle le « peuple à la nuque raide » fait l'apprentissage de la sainteté que Dieu attend de lui. Cela vaut avant tout pour les commandements moraux du Décalogue, cœur de la Torah ; mais cela vaut aussi pour les prescriptions civiles et cultuelles, qui en traduisent concrètement l'idéal dans le cadre des institutions israélites.

2. Ce lien de la Loi avec l'Alliance explique qu'en Israël il n'y ait *pas d'autre Loi que celle de Moïse.* Car *Moïse est le *médiateur de l'alliance sur laquelle est fondée l'économie ancienne ; il est donc aussi le médiateur par lequel Dieu fait connaître à son peuple les exigences qui en découlent (Ps 103,7). Ce fait essentiel est traduit dans les textes de deux façons. Aucun législateur humain, même à l'époque de David et de Salomon, ne substitue ni n'ajoute jamais son autorité propre à celle du créateur de la nation (même Ez 40—48, si mosaïque d'inspiration, ne s'est pas intégré à la Torah). Inversement, les textes législatifs sont tous mis dans la bouche de Moïse et dans le cadre narratif du séjour au Sinaï.

3. Cela ne veut pas dire que la Torah ne s'est pas *développée avec le temps.* La critique interne y discerne à juste titre des ensembles littéraires de ton et de caractère variés. C'est le signe que l'héritage de Moïse a été transmis par des canaux divers, corrélatifs aux sources du Pentateuque. A plusieurs reprises, il a été remanié, adapté aux besoins des temps, complété sur des points de détail. Le Décalogue (Ex 20,1-17) et le Code de l'alliance (Ex 20,22—23,33) sont ainsi repris et amplifiés par le Deutéronome (Dt 5,2-21; 12—28) qui montre dans l'*amour de Yahweh le premier commandement auquel se ramènent tous les autres (6,4-9). Le code de sainteté (Lv 17—26) tente une autre synthèse dont le leit-motiv est l'imitation du Dieu *saint (19,1). Les réformes successives opérées par les rois (1 R 15,12ss; 2 R 18,3-6; 22,1—23,25) prennent toujours pour base une Torah mosaïque en cours de développement et d'approfondissement. L'œuvre finale d'Esdras, en rapport probable avec la fixation définitive du Pentateuque, ne fait que consacrer la valeur et l'autorité de cette Loi traditionnelle (cf Esd 7, 1-26; Ne 8) dont Moïse a fixé les bases et l'orientation essentielle.

III. Israël devant la Loi

Au long de l'AT, la Loi est partout présente : le peuple est constamment confronté avec ses exigences ; chez les écrivains sacrés, elle apparaît sans cesse à l'arrière-plan de la pensée.

1. *Les *prêtres* sont, par fonction, les dépositaires et les spécialistes de la Torah (Os 5,1; Jr 18,18; Ez 7,26) : ils doivent *enseigner au peuple les décisions et les instructions de Yahweh (Dt 33, 10). Cet enseignement donné au sanctuaire (Dt 31,10s) concerne évidemment les matières cultuelles (Lv 10,10s; Ez 22,26; Ag 2,11ss; Za 7,3) ; mais il vise aussi tout ce qui regarde la conduite de la vie : interprètes d'un dépôt sacré, les prêtres ont mission de transmettre la science religieuse, la connaissance des voies de Yahweh (Os 4,6; Jr 5,4s). C'est donc d'eux que proviennent les compilations législatives ; c'est sous leur autorité que s'est effectué le développement de la Torah.

2. *Les *prophètes,* hommes de la *Parole poussés par l'*Esprit de Dieu, reconnaissent l'autorité de cette Torah, qu'ils reprochent même aux prêtres de négliger (cf Os 4,6; Ez 22,26). Osée en connaît les préceptes nombreux (Os 8,12), et les péchés qu'il dénonce sont avant tout des violations du Décalogue (4,1s). Jérémie prêche l'obéissance aux « Paroles de l'Alliance » (Jr 11,1-12) pour appuyer la réforme deutéronomique (2 R 22). Ézéchiel énumère des péchés dont la liste paraît empruntée au code de sainteté (Ez 22,1-16.26). La haute morale dont on leur fait honneur ne fait donc que reprendre en les approfondissant les exigences de la Torah mosaïque.

3. Il n'est pas étonnant de retrouver le même état d'esprit chez *les historiens d'Israël.* Pour les compilateurs des traditions anciennes, l'alliance sinaïtique n'est-elle pas le véritable point de départ de la nation ? Quant aux historiens deutéronomiques (Dt, Jg, S, R), ils scrutent le sens des événements passés à la lumière des critères fournis par le Deutéronome. L'historien sacerdotal du Pentateuque en fait autant d'après la tradition législative de son milieu. Le Chroniste enfin, lorsqu'il refait à sa manière l'histoire de la théocratie israélite, se laisse guider par l'idéal que lui fournit un Pentateuque enfin fixé. De toute façon, blâmes et éloges sont distribués aux hommes d'autrefois selon leur attitude à l'égard de la Torah. L'histoire ainsi comprise devient une *pré-

dication vivante qui pousse le peuple de Dieu à la fidélité.

4. *Chez les sages*, l'enseignement de la même Torah se voit monnayé sous des formes nouvelles : celle des maximes, dans les Proverbes et chez le Siracide ; celle d'une biographie exemplaire, dans le livre de Tobie. Bien plus, le Siracide proclame explicitement que la *Sagesse authentique n'est autre chose que la Loi (Si 24,23...) ; elle a dressé sa tente en Israël quand la Loi fut donnée par Moïse (24,8...). Dans un judaïsme devenu enfin fidèle depuis l'épreuve de l'exil, les psalmistes peuvent donc chanter la grandeur de la Loi divine (Ps 19,8...), don suprême que Dieu n'a fait à aucune autre nation (Ps 147,19s). En proclamant leur amour pour elle (Ps 119), c'est leur amour pour Dieu lui-même qu'ils laissent entrevoir, traduisant excellemment ce qui constitue à cette époque le fond de la *piété juive.

5. Car après Esdras, *la communauté d'Israël* place définitivement la Torah au centre de sa vie. On peut mesurer la ferveur de cet attachement lorsqu'on voit Antiochus Épiphane tenter de changer les *temps sacrés et la Loi (Dn 7,25; 1 M 1,41-51). Alors, l'amour de la Torah fait des martyrs (1 M 1,57-63; 2,29-38; 2 M 6,18-28; 7,2...). Sans doute, à côté d'eux, y a-t-il aussi des traîtres qui s'hellénisent ; mais la révolte maccabéenne, suscitée par « le zèle de la Loi » (1 M 2,27), restaure enfin l'ordre traditionnel, qui ne sera plus discuté désormais. Le seul problème qui divisera entre eux les docteurs et les sectes sera celui de l'interprétation de cette Torah où tous verront la seule règle divine de la vie. Tandis que les sadducéens s'en tiendront à la Torah écrite, dont les prêtres seront à leurs yeux les seuls interprètes authentiques, les pharisiens reconnaîtront une autorité égale à la Torah orale, c'est-à-dire à la *tradition des ancêtres, et la secte de Qumrân (probablement essénienne) renchérira encore dans son culte du Législateur (c'est-à-dire de Moïse) qu'elle interprétera suivant ses critères propres.

Cet attachement à la Loi fait la grandeur du judaïsme. Il comporte pourtant plusieurs dangers. Le premier est de mettre sur le même pied tous les préceptes, religieux et moraux, civils et cultuels, sans les ordonner correctement autour de ce qui devrait en être toujours le cœur (Dt 6,4...). Transformé en nomisme tâtillon et livré aux subtilités des casuistes, le culte de la Loi charge alors les hommes d'un joug impossible à porter (Mt 23, 4; Ac 15,10). Le second danger, plus radical encore, est de fonder la *justice de l'homme devant Dieu non sur la *grâce divine, mais sur l'*obéissance aux commandements et la pratique des bonnes *œuvres, comme si l'homme était capable de se *justifier lui-même. Ces deux problèmes, le NT devra les attaquer de front.

IV. Vers une Loi nouvelle

Or l'AT lui-même attestait qu'aux derniers temps, avec l'alliance nouvelle, la Loi subirait elle aussi une profonde transformation. Cette Torah que le Dieu d'Israël enseignerait à tous les peuples sur sa *montagne sainte (Is 2,3), cette règle que le *Serviteur de Yahweh apporterait sur terre (Is 42,1,4), ne dépasseraient-elles pas en valeur religieuse celles que Moïse avait données ? Il est vrai qu'aucune précision n'est donnée par les oracles prophétiques sur son contenu exact : seul Ézéchiel en tente une esquisse dans un esprit des plus traditionalistes (Ez 40—48). Mais ce qui est affirmé, c'est que le rapport des hommes et de la Loi sera modifié. Il ne s'agira plus seulement d'une Loi extérieure à l'homme, gravée sur des tables de pierre : elle sera écrite au fond des *cœurs, de sorte que tous aient la connaissance de Yahweh (Jr 31,33) qui manquait au peuple de l'ancienne alliance (Os 4,2). Car les cœurs aussi seront changés, et sous l'impulsion intérieure de l'*Esprit divin, les hommes observeront enfin les lois et les ordonnances de Dieu (Ez 36, 26s). Telle sera la Loi nouvelle que le Christ va apporter au monde.

C. JÉSUS ET LA LOI NOUVELLE

I. L'attitude personnelle de Jésus

1. A l'égard de la Loi ancienne, l'attitude de Jésus est nette mais nuancée. S'il s'oppose avec *violence à la *tradition des Anciens, dont les scribes et les *pharisiens sont les tenants, il n'en va pas de même pour la Loi. Tout au contraire : il récuse cette tradition parce qu'elle conduit les hommes à violer la Loi et à annuler la *Parole de Dieu (Mc 12,28-34 p). Or, dans le *Royaume de Dieu, la Loi ne doit pas être abolie, mais *accomplie jusqu'au dernier iota (Mt 5,17ss), et Jésus lui-même l'observe (cf 8,4). Dans la mesure où les scribes sont fidèles à Moïse, leur *autorité doit donc être reconnue, encore qu'il ne faille pas

imiter leur conduite (23,2s). Et pourtant, en annonçant l'*Évangile du Royaume, Jésus inaugure un régime religieux radicalement *neuf : la Loi et les Prophètes ont pris fin avec *Jean-Baptiste (Lc 16,16p) ; le vin de l'Évangile ne peut être versé dans les vieilles outres du régime sinaïtique (Mc 2,21s p). En quoi consiste donc l'accomplissement de la Loi que Jésus apporte ici-bas ? Tout d'abord, en une remise en ordre des divers préceptes. Celle-ci est fort différente de la hiérarchie des valeurs que les scribes ont établie, négligeant le principal (justice, miséricorde, bonne foi) pour sauver l'accessoire (Mt 23,16-26). En outre, les imperfections que comportait encore la Loi ancienne « à cause de la dureté des cœurs » (19, 8) doivent disparaître dans le Royaume : la règle de conduite qu'on y observera est une loi de *perfection, à l'imitation de la perfection de Dieu (5,21-48). Idéal impraticable si on le mesure à la condition actuelle de l'homme (cf 19,10). Aussi bien Jésus apporte-t-il, en même temps que cette Loi, un *exemple entraînant et une *force intérieure qui permettra de l'observer : la force de l'Esprit (Ac 1,8; Jn 16,13). Finalement, la Loi du Royaume se résume dans le double commandement, déjà formulé jadis, qui prescrit à l'homme d'*aimer Dieu et d'aimer le *prochain comme soi-même (Mc 12,28-34 p) ; tout s'ordonne autour de cela, tout en dérive. Dans les rapports des hommes entre eux, cette règle d'or de charité positive contient la Loi et les prophètes (Mt 7,12).

2. A travers ces prises de position, Jésus apparaît déjà sous les traits d'un législateur. Sans contredire aucunement *Moïse, il l'explique, le prolonge, en perfectionne les enseignements ; ainsi lorsqu'il proclame la supériorité de l'homme sur le *sabbat (Mc 2,23-27 p; cf Jn 5,18; 7,21ss). Il arrive pourtant que, dépassant la lettre des textes, il y oppose des normes nouvelles ; par exemple, il renverse les réglementations du code de pureté (Mc 7,15-23 p). De telles attitudes étonnent ses auditoires, car elles tranchent sur celles des scribes et trahissent la conscience d'une autorité singulière (1,22 p). Moïse s'efface maintenant ; dans le Royaume, il n'y a plus qu'un seul Docteur (Mt 23,10). Les hommes doivent écouter sa Parole et la mettre en pratique (7,24ss), car c'est ainsi qu'ils feront la *volonté du Père (7,21ss). Et de même que les Juifs fidèles, suivant l'expression rabbinique, se chargeaient du joug de la Loi, de même il faut maintenant se charger du joug du Christ et se mettre à son école (11,29). Bien mieux, de même que le sort éternel des hommes était déterminé jusque-là par leur attitude à l'égard de la Loi, de même il le sera désormais par leur attitude à l'égard de *Jésus (10,32s). Point de doute, il y a ici plus que Moïse ; la Loi nouvelle annoncée par les prophètes est maintenant promulguée.

II. Le problème dans le christianisme primitif

1. Jésus n'avait pas condamné la pratique de la Loi juive ; il s'y était même conformé pour l'essentiel, qu'il s'agît de l'impôt du Temple (Mt 17, 24-27) ou de la Loi de la Pâque (Mc 14,12ss). Telle fut aussi tout d'abord l'attitude de la communauté apostolique, assidue au Temple (Ac 2, 46), dont les foules juives « célébraient les louanges » (5,13). Tout en usant de certaines libertés qu'autorisait l'exemple de Jésus (9,43), on y observait les prescriptions légales, on s'imposait même des pratiques de piété surérogatoires (18,18; 21,23s), et il ne manquait pas chez les fidèles de partisans zélés de la Loi (21,20).

2. Mais un problème nouveau se trouva posé lorsque des païens incirconcis adhérèrent à la foi sans passer par le judaïsme. Pierre lui-même baptisa le centurion Corneille, après qu'une vision divine lui eut ordonné de tenir pour *purs ceux que Dieu a purifiés par la foi et le don de l'Esprit (Ac 10). L'opposition des zélateurs de la Loi (11,2s) tomba devant l'évidence d'une intervention divine (11,4-18). Mais une conversion massive de Grecs à Antioche (11,20), avalisée par Barnabé et Paul (11,22-26), ralluma la querelle. Des observants venus de Jérusalem, et plus précisément de l'entourage de Jacques (Ga 2,12), voulurent contraindre les convertis à l'observation de la Torah (Ac 15,1s.5). Pierre, en visite dans l'Église d'Antioche, louvoya devant cette difficulté (Ga 2,11s). Paul seul se dressa pour affirmer la *liberté des païens convertis à l'égard des pratiques légales (Ga 2,14-21). Dans une réunion plénière tenue à Jérusalem, Pierre et Jacques lui donnèrent finalement raison (Ac 15,7-19) : Tite, compagnon de Paul, ne fut même pas astreint à la *circoncision, et la seule condition posée à la communion chrétienne fut une *aumône pour l'Église-mère (Ga 2,1-10). Il s'y ajouta une règle pratique destinée à faciliter la communauté de table dans les Églises de Syrie (Ac 15,20s; 21,25). Cette décision libératrice laissa cependant subsister chez les zélateurs de la Loi un sourd mécontentement vis-à-vis de Paul (cf 21,21).

III. La pensée de saint Paul

Dans son apostolat en terre païenne, Paul retrouve rapidement ces opposants judéo-chrétiens, notamment en Galatie où ils ont organisé une contre-mission sur ses traces (Ga 1,6s; 4,17s). Cela lui donne l'occasion d'exposer sa pensée sur la Loi.

1. Paul est prédicateur de l'unique Évangile. Or d'après celui-ci, *l'homme n'est justifié que par la *foi en Jésus-Christ et non par les *œuvres de la Loi* (Ga 2,16; Rm 3,28). La portée de ce principe est double. D'une part, Paul dénonce l'inutilité des pratiques cultuelles propres au judaïsme — circoncision (Ga 6,12) et observances (4,10) ; la Loi ainsi entendue se réduit aux institutions de l'ancienne alliance. D'autre part, Paul s'en prend à une représentation fausse de l'économie du salut, suivant laquelle l'homme mériterait sa propre *justification par son observation de la Loi divine, alors qu'il est en réalité justifié gratuitement par le *sacrifice du Christ (Rm 3,21-26; 4,4s) ; ici, même les commandements d'ordre moral sont en cause.

2. Cela étant posé, on peut se demander quelle fut *la raison d'être de cette Loi dans le *dessein de salut*. Il est incontestable en effet qu'elle vient de Dieu ; bien que donnée aux hommes par l'intermédiaire des anges, ce qui est une marque de son infériorité (Ga 3,19), elle est sainte et spirituelle (Rm 7,12.14), elle est un des privilèges d'Israël (9,4). Mais par elle-même, elle est impuissante à sauver l'homme charnel, vendu au pouvoir du péché (7,14). Même si on l'envisage sous son aspect moral, elle ne fait que donner la connaissance du bien, non la force de l'accomplir (7,16ss), la connaissance du péché (3,20; 7,7; 1 Tm 1,8), non le pouvoir de s'y soustraire : les juifs, qui la possèdent et cherchent sa *justice (Rm 9,31), sont pécheurs au même titre que les païens (2,17-24; 3,1-20). Au lieu de délivrer les hommes du mal, elle les y enfonce, peut-on dire ; elle les voue à une *malédiction dont seul le Christ peut les retirer en la prenant sur lui (Ga 3,10-14). Pédagogue et tuteur du peuple de Dieu en état d'enfance (3,23s; 4,1ss), elle lui faisait désirer une justice impossible, pour lui faire mieux comprendre son besoin absolu de l'unique sauveur.

3. Une fois ce Sauveur venu, le peuple de Dieu n'est plus soumis au Pédagogue (Ga 3,25). Libérant l'homme du péché (Rm 6,1-19), le Christ le *libère aussi de la tutelle de la Loi (7,1-6). Il lève la contradiction intérieure qui rendait la *conscience humaine prisonnière du mal (7,14-25) ; il met ainsi fin au régime provisoire : il est le terme de la Loi (10,4) puisqu'il fait accéder les croyants à la justice de la *foi (10,5-13). Qu'est-ce à dire ? Qu'il n'y a plus désormais de règle de conduite concrète pour ceux qui croient au Christ ? Non point. S'il est vrai que les règles juridiques et cultuelles relatives aux institutions d'Israël sont périmées, l'idéal moral des commandements subsiste, résumé dans le précepte de l'amour qui est l'accomplissement et la plénitude de la Loi (13, 8ss). Mais cet idéal lui-même se détache de l'économie ancienne. Il est transfiguré par la présence du Christ qui l'a réalisé dans sa vie. Devenu « *Loi du Christ* » (Ga 6,2; cf 1 Co 9,21), il n'est plus extérieur à l'homme : l'*Esprit de Dieu le grave dans nos cœurs quand il y répand la charité (Rm 5,5; cf 8,14ss). Sa mise en pratique est le fruit normal de l'Esprit (Ga 5,16-23). Saint Paul se place dans cette perspective lorsqu'il brosse un tableau de l'idéal moral qui s'impose au chrétien. Il peut alors énumérer des règles de conduite d'autant plus exigeantes qu'elles ont pour but la *sainteté chrétienne (1 Th 4,3) ; il peut même entrer dans la casuistique, cherchant une lumière dans les paroles de Jésus (1 Co 7,10). Cette Loi nouvelle n'est plus comme l'ancienne. Elle réalise la promesse d'une alliance inscrite dans les cœurs (2 Co 3,3).

IV. Les autres écrits apostoliques

1. C'est sous l'angle du *culte que *l'épître aux Hébreux* envisage la Loi, c'est-à-dire l'économie ancienne. L'auteur connaît les cérémonies qui se font suivant ses prescriptions (He 7,5s; 8,4; 9,19. 22; 10,8). Mais il sait aussi que cette Loi n'a pas pu atteindre le but qu'elle visait, la sanctification des hommes : la Loi n'a rien consommé (7,19). Elle ne renfermait en effet que l'ombre des biens à venir (10,1), *figure imparfaite du sacrifice de Jésus ; au contraire, l'économie nouvelle contient la réalité de ces biens, mise à notre portée sous une image (10,1) qui les communique en les traduisant sensiblement. C'est pourquoi, en même temps que le *sacerdoce de Jésus se substituait à un sacerdoce provisoire, il s'est produit un changement de Loi (7,12). Et par là s'est réalisée la promesse prophétique d'une Loi inscrite dans les cœurs (8,10; 10,16).

2. *L'épître de Jacques* ne parle de la Loi que sous l'angle de ses prescriptions morales, avalisées par l'enseignement de Jésus. Ainsi comprise, la Loi n'est plus un élément de l'économie ancienne, désormais abrogé. C'est la Loi parfaite de *liberté à laquelle nous sommes toujours soumis (Jc 1, 25). Elle a pour sommet la loi royale de l'*amour (2,8) ; mais aucune de ses autres prescriptions ne doit être laissée dans l'oubli, faute de quoi on en deviendrait transgresseur et l'on serait jugé d'après elle (2,10-13; cf 4,11). La Loi nouvelle n'est pasmoins exigeante pour l'homme que l'ancienne.

3. *Dans le vocabulaire de Jean*, le mot Loi désigne toujours la Loi de Moïse (Jn 1,17.45; 7,19.23), la Loi des Juifs (7,49.51; 12,34; 18,31; 19,7), « votre Loi », comme dit Jésus (8,17; 10,34). A cet emploi péjoratif s'oppose celui du mot « commandement ». Jésus lui-même a reçu du Père des commandements et il les a gardés, car ils sont vie éternelle (12,49s). Il a reçu le commandement de donner sa vie, ce qui est le plus grand amour (15,13) ; or ce commandement était le signe même de l'amour du Père pour lui (Jn 10,17s). De même, les chrétiens doivent à leur tour garder les commandements de Dieu (1 Jn 3,22). Ces commandements consistent à croire au Christ (1 Jn 3,23) et à vivre dans la vérité (2 Jn 4). Ils ne sont pas différents de ceux du Christ lui-même, dont la doctrine vient du Père (Jn 7,16s) : *obéir aux commandements de Dieu et garder le *témoignage de Jésus, c'est la même chose (Ap 12,17; 14,12).

Aussi Jean est-il attentif à rappeler les commandements personnels de Jésus. Il faut les garder pour le connaître vraiment (1 Jn 2,3s), pour avoir son amour en nous (1 Jn 2,5), pour *demeurer dans son *amour (Jn 14,15; 2 Jn 5), de même qu'il garde les commandements de son Père et demeure dans son amour (Jn 15,10). Garder les commandements : voilà le signe de l'amour vrai (Jn 14,21; 1 Jn 5,2s; 2 Jn 6). Parmi ces commandements, il en est un qui est le commandement par excellence, ancien et nouveau tout ensemble : c'est celui de l'amour *fraternel (Jn 13,34; 15, 12; 1 Jn 2,7s) découlant de l'amour de Dieu (1 Jn 4,21). Par là, le témoignage de Jean rejoint celui de Paul et des autres évangélistes. Avec l'abrogation de la Loi, tombée en désuétude depuis que Jésus a été condamné suivant ses prescriptions (Jn 18,31; 19,7), une Loi nouvelle est née, qui est d'une autre nature et qui se rattache à la Parole de Jésus. Celle-là demeure à jamais la règle de la vie chrétienne. *PG*

→ accomplir AT 1 ; NT 2 — Alliance AT I 2 ; NT II 1 — autorité AT I 2 — bien & mal III 1 — captivité II — chair II 2 a — chemin I 2 — conscience — droit AT 1 ; NT — écriture V — éducation O, I 2 a, III 1 — enseigner — esclave — foi NT III 1 — grâce O — Juif I 1 — justice — justification II 1 — libération /liberté II 2 c — livre II — lumière & ténèbres AT II 2.3 — Moïse o. 3 — mort NT I 2 — obéissance II 3, IV — œuvres NT II 1 — Parole de Dieu AT II 1 a — perfection AT 3 ; NT 1 — pharisiens — promesses II 2 — prophète AT III 1 — pur AT I ; NT I 1 — responsabilité 2 — Révélation AT II 1 a — sacerdoce AT II 2 ; NT I 1 — sagesse AT I 3 — témoignage AT II 2, III — volonté de Dieu O ; AT I 1.

LOUANGE

On a coutume de distinguer dans la *prière, la louange, la demande et l'*action de grâces. En réalité, dans la Bible, la louange et l'action de grâces se retrouvent souvent dans un même mouvement de l'âme, et, au plan littéraire, dans les mêmes textes. En effet, c'est par tous ses bienfaits à l'égard de l'homme que *Dieu se révèle digne de louange. Celle-ci devient alors tout naturellement reconnaissance et *bénédiction ; les parallèles sont nombreux (Ps 35,18; 69,31; 109,30; Esd 3,11). La louange et l'action de grâces suscitent les mêmes manifestations extérieures de *joie, surtout dans le *culte ; l'une et l'autre rendent *gloire à Dieu (Is 42,12; Ps 22,24; 50,23; 1 Ch 16, 4; Lc 17,15-18; Ac 11,18; Ph 1,11; Ep 1,6.12.14), en confessant ses grandeurs.

Dans la mesure cependant où les textes et le vocabulaire invitent à une distinction, on peut dire que la louange pense plus à la personne de Dieu qu'à ses dons ; elle est plus théocentrique, plus perdue en Dieu, plus proche de l'*adoration, sur la voie de l'extase. Les hymnes de louange sont généralement détachées d'un contexte précis et chantent Dieu parce qu'il est Dieu.

I. Le Dieu de la louange

Jaillis d'un élan d'enthousiasme, les cantiques de louange multiplient les mots pour essayer de décrire Dieu et ses grandeurs. Ils chantent la bonté de Yahweh, sa justice (Ps 145,6s), son salut (Ps 71,15), son secours (1 S 2,1), son amour et sa fidélité (Ps 89,2; 117,2), sa gloire (Ex 15,21), sa

force (Ps 29,4), son merveilleux dessein (Is 25,1), ses jugements libérateurs (Ps 146,7) ; tout cela, éclatant dans les merveilles de Yahweh (Ps 96, 3), dans ses hauts faits, dans ses prouesses (Ps 105,1ss; 106,2), dans toutes ses *œuvres (Ps 92, 5s), y compris les *miracles du Christ (Lc 19,37).

Des œuvres, on remonte à l'auteur. « Grand est Yahweh et louable hautement ! » (Ps 145,3); « Yahweh, mon Dieu, tu es si grand, vêtu de faste et d'éclat ! » (Ps 104,1; cf 2 S 7,22; Jdt 16,13). Les hymnes chantent le grand *nom de Dieu (Ps 34,4; 145,2; Is 25,1). Louer Dieu, c'est l'exalter, le magnifier (Lc 1,46; Ac 10,46), c'est reconnaître sa supériorité unique puisqu'il est celui qui habite au plus haut des *cieux (Lc 2,14), puisqu'il est le *Saint. La louange jaillit de la conscience exultante de cette sainteté de Dieu (Ps 30,5 = 97, 12; 99,5; 105,3; cf Is 6,3) ; et cette exultation très pure et très religieuse unit profondément à Dieu.

II. Les composantes de la louange

1. *Louange et confession.* — La louange est avant tout *confession des grandeurs de Dieu. Sous des formes variées et nombreuses, la louange est presque toujours introduite par une proclamation solennelle (cf Is 12,4s; Jr 31,7; Ps 89,2; 96,1ss; 105,1s; 145,6; cf 79,13).

Cette annonce suppose un public prêt à vibrer et à communier : c'est l'assemblée des *justes (Ps 22,23.26; cf 33,1) ; ce sont les cœurs droits, les humbles, qui peuvent comprendre la grandeur de Dieu et entonner ses louanges (Ps 30,5; 34,3; 66,16s), et non l'insensé (Ps 92,7).

Jaillie au contact du Dieu vivant, la louange éveille l'homme tout entier (Ps 57,8; 108,2-6) et l'entraîne dans un renouveau de *vie. Pour louer Dieu l'homme engage tout lui-même ; si elle est véritable, la louange est incessante (Ps 145,1s; 146,2; Ap 4,8). Elle est explosion de vie : ce ne sont pas les morts, déjà descendus au shéol, mais bien les seuls vivants qui peuvent louer Dieu (Ps 6,6; 30,10; 88,11ss; 115,17s; Is 38,18; Ba 2,17; Si 17,27s).

Le NT garde à la *confession cette place dominante dans la louange : toujours, louer Dieu consiste d'abord à proclamer ses grandeurs, solennellement et largement autour de soi (Mt 9,31; Lc 2,38; Rm 15,9 = Ps 18,50; He 13,15; cf Ph 2,11).

2. *Louange et chant.* — La louange naît de l'émerveillement et de l'admiration en présence de Dieu. Elle suppose une *âme épanouie et saisie ; elle peut s'exprimer dans un cri, une exclamation, une ovation joyeuse (Ps 47,2.6; 81,2; 89,16s; 95, 1...; 98,4). Puisqu'elle doit être normalement intelligible à la communauté, elle devient facilement, en se développant, chant, cantique, le plus souvent soutenue par la musique et même la danse (Ps 33,2s; cf Ps 98,6; 1 Ch 23,5). L'invitation au chant est fréquente en début de louange (Ex 15, 21; Is 42,10; Ps 105,1...; cf Jr 20,13).

Un des termes les plus caractéristiques et les plus riches du vocabulaire de la louange est le *hillel* de l'hb. que nous traduisons ordinairement par « louer », comme dans nos psaumes en *laudate* (vg Ps 113; 117; 135). Le plus souvent l'objet ou le motif de la louange est explicite. Parfois il ne l'est pas, et la louange ne prend alors appui que sur elle-même : c'est le cas notamment dans l'exclamation *Alleluia* = *Hallelu-Yah* = Louez-Yah(weh).

Le NT connaît lui-même plusieurs termes pour exprimer la louange chantée, insistant tour à tour sur le chant (gr. *aidô* : Ap 5,9; 14,3; 15,3), sur le contenu de l'hymne (gr. *hymneô* : Mt 26,30; Ac 16,25), ou sur l'accompagnement musical (gr. *psallô* : Rm 15,9 = Ps 18,50; 1 Co 14,15). Un texte comme Ep 5,19 semble toutefois mettre ces différents mots en parallèle. Par ailleurs, dans les LXX, *hillel* est le plus souvent traduit par *aineô* que nous retrouvons dans le NT surtout sous la plume de Luc (Lc 2,13.20; 19,37; 24,53; Ac 2, 47; 3,8s).

3. *Louange et eschatologie.* — C'est à Israël que la Bible réserve d'abord la fonction de la louange ; conséquence normale du fait que le peuple choisi est le bénéficiaire de la *révélation et donc le seul à connaître le vrai Dieu. Peu à peu par la suite, la louange se teinte d'universalisme. Les païens aussi voient la gloire et la puissance de Yahweh, et ils sont invités à unir leur voix à celle d'Israël (Ps 117,1). Les « Psaumes du Règne » sont, à ce sujet, significatifs (Ps 96,3.7s; 97,1; 98,3s). Et non seulement tous les peuples de la terre sont invités à prendre conscience des victoires de Dieu comme celle du retour d'exil, mais la nature elle-même est associée à ce concert (Is 42,10; Ps 98,8; 148; Dn 3,51-90).

L'universalisme prépare l'eschatologie. Cette louange de tous les peuples, entonnée au retour de l'exil, ne fait qu'inaugurer la grande louange à venir qui s'épanouira « dans les siècles ». Les hymnes de l'AT préfigurent l'hymne éternelle du *Jour de Yahweh, déjà entonnée et toujours

attendue ; les « cantiques nouveaux » du psautier doivent trouver leur dernière résonance dans le « cantique nouveau » de l'Apocalypse (Ap 5, 9; 14,3).

III. Louange et culte

La louange en Israël apparaît de tout temps liée à la liturgie, mais cette relation devient encore plus réelle quand, avec la construction du *Temple, le culte se trouve plus fortement structuré. La participation du peuple au culte du Temple était vivante et joyeuse. C'est là surtout, pour les *fêtes annuelles ou aux grandes heures de la vie du peuple (sacre du roi, célébration d'une victoire, dédicace du temple, etc.), que se trouvent tous les éléments de la louange : l'assemblée, l'enthousiasme qu'essaient de traduire les cris : *Amen ! Alleluia ! (1 Ch 16,36; Ne 8,6; cf 5,13), les refrains : « Car éternel est son amour ! » (Ps 136,1...; Esd 3, 11), le *parfum de l'encens, la musique et les chants. Ainsi, sans doute est-ce pour les besoins de la louange cultuelle que sont composés nombre de psaumes, chants désormais dispersés dans notre psautier, mais que l'on retrouve cependant d'une façon plus caractérisée au moins dans les trois ensembles traditionnels : le « Petit Hallel » (Ps 113 à 118), le « Grand Hallel » (Ps 136), le « Hallel final » (Ps 146 à 150). Au Temple, le chant des psaumes accompagne notamment la *tôdâh*, « sacrifice de louange » (cf Lv 7,12...; 22,29s; 2 Ch 33, 16), *sacrifice pacifique suivi d'un *repas sacré très joyeux dans les dépendances du temple.

En milieu chrétien, la louange sera également volontiers louange cultuelle. Les indications des Actes et des Épîtres (Ac 2,46s; 1 Co 14,26; Ep 5, 19) évoquent les assemblées liturgiques des premiers chrétiens, de même la description du culte et de la louange célestes dans l'Apocalypse.

IV. La louange chrétienne

Dans son mouvement essentiel, la louange reste la même de l'un à l'autre Testament. Désormais cependant elle est chrétienne, d'abord parce qu'elle est suscitée par le don du Christ, à l'occasion de la puissance rédemptrice manifestée dans le Christ. C'est le sens de la louange des *anges et des bergers à Noël (Lc 2,13s.20), comme de la louange des foules après les miracles (Mc 7,36s; Lc 18,43; 19,37) ; c'est même le sens fondamental de l'Hosanna des Rameaux (cf Mt 21,16 = Ps 8,2s), et aussi du Cantique de l'Agneau dans l'Apocalypse (cf Ap 15,3).

Quelques fragments d'hymnes primitives, conservés dans les Épîtres, renvoient l'écho de cette louange chrétienne adressée au Dieu Père qui a déjà révélé le *Mystère de la *Piété (1 Tm 3,16), et fera surgir le retour du Christ (1 Tm 6,15s) ; louange qui confesse le Mystère du Christ (Ph 2, 5...; Col 1,15...), ou le Mystère du Salut (2 Tm 2, 11ss), devenant ainsi parfois véritable *confession de la foi et de la vie chrétienne (Ep 5,14).

Fondée sur le don du Christ, la louange du NT est chrétienne aussi en ce sens qu'elle monte vers Dieu avec le Christ et en lui (cf Ep 3,21) ; louange filiale à la suite de la propre *prière du Christ (cf Mt 11,25) ; louange adressée même directement au Christ en personne (Mt 21,9; Ac 19,17; He 13, 21; Ap 5,9). En tous sens il est juste d'affirmer : désormais, c'est le Seigneur Jésus qui est notre Louange.

S'épanouissant ainsi à partir de l'Écriture, la louange devait toujours rester primordiale dans le christianisme, rythmant la prière liturgique avec les *Alleluia* et les *Gloria Patri*, animant les âmes en prière jusqu'à les envahir et à les transformer en une pure « Louange de Gloire » (cf Ep 1,12).

AR

→ action de grâces — adoration — bénédiction II 3, III 5 — blasphème — confession — culte — eucharistie I 1.2 — gloire V — langue 1 — lèvres 2 — œuvres AT I — parfum 2 — piété AT 2 — prière II 3, V 2.

LOYAUTÉ → lèvres 1 — mensonge — vérité AT 2 ; NT 1.

LUMIÈRE & TÉNÈBRES

Le thème de la lumière traverse toute la révélation biblique. La séparation de la lumière et des ténèbres fut le premier acte du créateur (Gn 1, 3s). Au terme de l'histoire du salut, la nouvelle création (Ap 21,5) aura Dieu lui-même pour lumière (21,23). De la lumière physique qui alterne ici-bas avec l'*ombre de la nuit, on passera ainsi à la lumière sans déclin qui est Dieu même (1 Jn 1,5). L'histoire qui se déroule dans l'entre-deux prend elle-même la forme d'un conflit où la lumière et les ténèbres s'affrontent, affrontement identique à celui de la *vie et de la *mort (cf Jn 1,4s). Aucune métaphysique dualiste ne vient durcir cette vue dramatique du monde, comme c'est le

cas dans la pensée iranienne. Mais l'homme n'en est pas moins l'enjeu du conflit : son sort final se définit en termes de lumière et de ténèbres comme en termes de vie et de mort. Le thème occupe donc une place centrale parmi les symbolismes religieux auxquels recourt l'Écriture.

AT

I. Le Dieu de lumière

1. *Le créateur de la lumière.* — La lumière, comme tout le reste, n'existe que comme créature de Dieu : lumière du jour, qui émergea du chaos originel (Gn 1,1-5) ; lumière des *astres qui éclairent la terre jour et nuit (1,14-19). Dieu l'envoie et la rappelle, et elle obéit en tremblant (Ba 3,33). Les ténèbres qui alternent avec elle sont d'ailleurs dans la même situation, car le même Dieu « façonne la lumière et les ténèbres » (Is 45,7; Am 4,13 LXX). C'est pourquoi lumière et ténèbres chantent le même cantique à la louange du Créateur (Ps 19,2s; 148,3; Dn 3,71s). Toute conception mythique se trouve ainsi radicalement éliminée ; mais cela n'empêche pas la lumière et les ténèbres d'avoir une signification symbolique.

2. *Le Dieu vêtu de lumière.* — En effet, comme les autres créatures, la lumière est un signe qui manifeste visiblement quelque chose de Dieu. Elle est comme le reflet de sa *gloire. A ce titre, elle fait partie de l'appareil littéraire qui sert à évoquer les théophanies. Elle est le *vêtement dans lequel Dieu se drape (Ps 104,2). Lorsqu'il paraît, « son éclat est pareil au jour, des rayons sortent de ses mains » (Ha 3,3s). La voûte céleste sur laquelle repose son trône est éclatante comme le cristal (Ex 24,10; Ez 1,22). Ailleurs on le dépeint environné de *feu (Gn 15,17; Ex 19,18; 24,17; Ps 18,9; 50,3) ou lançant les éclairs de l'*orage (Ez 1,13; Ps 18,15). Tous ces tableaux symboliques établissent un lien entre la présence divine et l'impression que fait sur l'homme une lumière éblouissante. Quant aux ténèbres, elles n'excluent pas la *présence de Dieu, puisqu'il les sonde et voit ce qui s'y passe (Ps 139,11s; Dn 2,22). Cependant la ténèbre par excellence, celle du shéol, est un lieu où les hommes sont « retranchés de sa main » (Ps 88,6s.13). Dans l'obscurité, Dieu voit donc sans se faire voir, il est présent sans se livrer.

3. *Dieu est lumière.* — Malgré ce recours au symbolisme de la lumière, il faut attendre le livre de la Sagesse pour qu'on l'applique à l'essence divine. Effusion de la gloire de Dieu, la *Sagesse est « un reflet de la lumière éternelle », supérieure à toute lumière créée (Sg 7,27.29s). Le symbolisme atteint ici un stade de développement dont le NT usera plus largement.

II. La lumière, don de Dieu

1. *La lumière des vivants.* — « La lumière est douce, et il plaît aux yeux de voir le soleil » (Qo 11,7). Tout homme a fait cette expérience. De là une association étroite de la lumière et de la *vie : naître, c'est « voir le jour » (Jb 3,16; Ps 58,9). L'aveugle qui ne voit pas la « lumière de Dieu » (Tb 3,17; 11,8) possède un avant-goût de la mort (5,11s) ; à l'inverse, le malade que Dieu arrache à la mort se réjouit de voir briller de nouveau sur lui « la lumière des vivants » (Jb 33,30; Ps 56,14) puisque le shéol est le domaine des ténèbres (Ps 88,13). Lumière et ténèbres ont ainsi pour l'homme des valeurs opposées qui fondent leur symbolisme.

2. *Symbolisme de la lumière.* — En premier lieu, la lumière des théophanies comporte une signification existentielle pour ceux qui en bénéficient, soit qu'elle souligne la majesté d'un Dieu devenu familier (Ex 24,10s), soit qu'elle fasse sentir son caractère redoutable (Ha 3,3s). A cette évocation mystérieuse de la présence divine, la métaphore du visage lumineux ajoute une note rassurante de bienveillance (Ps 4,7; 31,17; 89,16; Nb 6,24ss; cf Pr 16,15). Or la présence de Dieu à l'homme est surtout une présence tutélaire. Par sa *Loi, il éclaire les pas de l'homme (Pr 6,23; Ps 119,105) ; il est ainsi la *lampe qui le guide (Jb 29,3; Ps 18,29). En l'arrachant au péril, il illumine ses yeux (Ps 13,4) ; il est ainsi sa lumière et son salut (Ps 27,1). Finalement, si l'homme est juste, il le conduit vers la joie d'un jour lumineux (Is 58,10; Ps 36,10; 97,11; 112,4), tandis que le méchant trébuche dans les ténèbres (Is 59,9s) et voit s'éteindre sa *lampe (Pr 13,9; 24,20; Jb 18,5s). Lumière et ténèbres représentent ainsi finalement les deux sorts qui attendent l'homme, le bonheur et le malheur.

3. *Promesse de la lumière.* — Il n'est donc pas étonnant de retrouver le symbolisme de la lumière et des ténèbres chez les prophètes, en perspective eschatologique. Les ténèbres, fléau menaçant qu'expérimentèrent les Égyptiens (Ex 10,21...),

constituent l'un des signes annonciateurs du *Jour de Yahweh (Is 13,10; Jr 4,23; 13,16; Ez 32,7; Am 8,9; Jl 2,10; 3,4; 4,15) : pour un monde pécheur, celui-ci sera ténèbres et non lumière (Am 5,18; cf Is 8,21ss).

Cependant le Jour de Yahweh doit avoir aussi une autre face, de joie et de délivrance, pour le *Reste des justes humilié et angoissé ; alors « le peuple qui marchait dans les ténèbres verra une grande lumière » (Is 9,1; 42,7; 49,9; Mi 7,8s). L'image a une portée obvie, et elle donne lieu à des applications multiples. Elle fait songer d'abord à la clarté d'un jour merveilleux (Is 30,26), sans alternance de jour et de nuit (Za 14,7), illuminé par le « Soleil de justice » (Ml 3,20). Toutefois, l'aube qui se lèvera sur la nouvelle *Jérusalem (Is 60,1ss) sera d'une autre nature que celle du temps actuel : c'est le Dieu vivant qui illuminera lui-même les siens (60,19s). Sa *Loi éclairera les peuples (Is 2,5; 51,4; Ba 4,2) ; son *Serviteur sera la lumière des *nations (Is 42,6; 49,6).

Pour les justes et les pécheurs se reproduiront ainsi, au Jour suprême, les deux sorts dont l'histoire de l'*Exode présenta un exemple frappant : les ténèbres pour les impies, mais pour les saints, la pleine lumière (Sg 17,1—18,4). Ceux-ci resplendiront comme le ciel et les astres, tandis que les impies demeureront à jamais dans l'horreur de l'obscur shéol (Dn 12,3; cf Sg 3,7). La perspective débouche sur un monde transfiguré à l'image du Dieu de lumière.

NT

I. Le Christ, lumière du monde

1. *Accomplissement de la promesse.* — Dans le NT, la lumière eschatologique promise par les prophètes est devenue réalité : quand Jésus commence de prêcher en Galilée, l'oracle d'Is 9,1 s'accomplit (Mt 4,16). Quand il ressuscite selon les prophéties, c'est pour « annoncer la lumière au peuple et aux nations païennes » (Ac 26,23). Aussi les cantiques conservés par Luc saluent-ils en lui dès l'enfance le Soleil levant qui doit illuminer ceux qui se tiennent dans les ténèbres (Lc 1,78s; cf Ml 3,20; Is 9,1; 42,7), la lumière qui doit éclairer les nations (Lc 2,32; cf Is 42,6; 49,6). La vocation de Paul, annonciateur de l'Évangile chez les païens, s'inscrira dans la ligne des mêmes textes prophétiques (Ac 13,47; 26,18).

2. *Le Christ révélé comme lumière.* — Cependant c'est surtout par ses actes et ses paroles qu'on voit Jésus se révéler comme Lumière du monde. Les guérisons d'aveugles (cf Mc 8,22-26) ont sur ce point une signification particulière, comme le souligne Jean en rapportant l'épisode de l'aveugle-né (Jn 9). Jésus déclare alors : « Tant que je suis dans le monde, je suis la Lumière du monde » (9,5). Ailleurs il commente : « Qui me suit ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie » (8,12) ; « moi, la Lumière, je suis venu dans le monde pour que quiconque croit en moi ne marche pas dans les ténèbres » (12,46). Son action illuminatrice découle de ce qu'il est en lui-même : la *Parole même de Dieu, *vie et lumière des hommes, Lumière véritable qui illumine tout homme en venant dans ce monde (1,4-9). Aussi le drame qui se noue autour de lui est-il un affrontement de la lumière et des ténèbres : la Lumière luit dans les ténèbres (1,4), et le *monde mauvais s'efforce de l'étouffer, car les hommes préfèrent les ténèbres à la lumière lorsque leurs *œuvres sont mauvaises (3,19). Finalement, à l'heure de la Passion, quand Judas sort du Cénacle pour livrer Jésus, Jean note intentionnellement : « Il faisait *nuit » (13,30) ; et Jésus, lors de son arrestation, déclare : « C'est votre heure, et la puissance des ténèbres » (Lc 22,53).

3. *Le Christ transfiguré.* — Tant que Jésus vécut ici-bas, la Lumière divine qu'il portait en lui demeura voilée sous l'humilité de la *chair. Il est pourtant une circonstance où elle devint perceptible à des témoins privilégiés, dans une vision exceptionnelle : la *Transfiguration. Ce visage qui resplendit, ces *vêtements éblouissants comme la lumière (Mt 17,2 p), n'appartiennent plus à la condition mortelle des hommes : ils anticipent sur l'état du Christ ressuscité, qui apparaîtra à Paul dans une lumière éclatante (Ac 9,3; 22,6; 26,13) ; ils relèvent du symbolisme propre aux théophanies de l'AT. En effet, la lumière qui resplendit sur la *face du Christ est celle de la gloire de Dieu même (cf 2 Co 4,6) : c'est en qualité de *Fils de Dieu qu'il est « le resplendissement de sa gloire » (He 1,3). Ainsi, à travers le Christ-Lumière se révèle quelque chose de l'essence divine. Non seulement Dieu « habite une lumière inaccessible » (1 Tm 6,16) ; non seulement on peut l'appeler « le Père des lumières » (Jc 1,17), mais, comme l'explique saint Jean, « il est lui-même Lumière, et en lui il n'y a point de ténèbres » (1 Jn 1,5). C'est pour cela que tout ce qui est lumière provient de lui, depuis la création de la lumière physique au premier jour (cf Jn 1,4), jusqu'à l'illumination de nos cœurs par la lumière du Christ (2 Co 4,6). Et tout

ce qui reste étranger à cette lumière appartient au domaine des ténèbres : ténèbres de la nuit, ténèbres du shéol et de la mort, ténèbres de Satan.

II. Les fils de lumière

1. *Les hommes entre les ténèbres et la lumière.* — La révélation de Jésus comme Lumière du monde donne un relief certain à l'antithèse des ténèbres et de la lumière, non dans une perspective métaphysique, mais sur un plan moral : la lumière qualifie le domaine de Dieu et du Christ comme étant celui du bien et de la justice, les ténèbres qualifient le domaine de *Satan comme étant celui du mal et de l'impiété (cf 2 Co 6,14s), bien que Satan, pour séduire l'homme, se déguise parfois en ange de lumière (11,14). L'homme se trouve pris entre les deux, et il lui faut choisir, de sorte qu'il devienne « fils des ténèbres » ou « fils de lumière ». La secte de Qumrân recourait déjà à cette représentation pour décrire la *guerre eschatologique. Jésus s'en sert pour distinguer le *monde présent du *Royaume qu'il inaugure : les hommes se divisent à ses yeux en « fils de ce monde » et en « fils de lumière » (Lc 16,8). Entre les deux s'opère un partage lorsque paraît le Christ-Lumière : ceux qui font le mal fuient la lumière, pour que leurs *œuvres ne soient pas dévoilées ; ceux qui agissent dans la vérité viennent à la lumière (Jn 3,19ss) et ils croient en la Lumière pour devenir des fils de lumière (Jn 12,36).

2. *Des ténèbres à la lumière.* — Par naissance, tous les hommes appartenaient au domaine des ténèbres, notamment les païens « aux pensées enténébrées » (Ep 4,18). C'est Dieu qui « nous a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (1 P 2,9). Nous arrachant à l'empire des ténèbres, il nous a transférés dans le Royaume de son Fils pour que nous partagions le sort des Saints dans la lumière (Col 1,12s) : grâce décisive, expérimentée lors du baptême, quand « le Christ a lui sur nous » (Ep 5,14) et que nous avons été « illuminés » (He 6, 4). Jadis, nous étions ténèbres, maintenant, lumière dans le Seigneur (Ep 5,8). Cela détermine pour nous une ligne de conduite : « vivre en fils de lumière » (Ep 5,8, cf 1 Th 5,5).

3. *La vie des fils de lumière.* — C'était là déjà une recommandation de Jésus (cf Jn 12,35s) : il importe que l'homme ne laisse pas s'obscurcir sa lumière intérieure, de même qu'il veille sur son œil, *lampe de son corps (Mt 6,22s p). Chez Paul, la recommandation devient habituelle. Il faut revêtir les armes de lumière et rejeter les œuvres de ténèbres (Rm 13,12s) de peur que le *Jour du Seigneur ne nous surprenne (1 Th 5,4-8). Toute la morale entre aisément dans cette perspective : le « fruit de la lumière », c'est tout ce qui est bon, juste et vrai ; les « œuvres stériles des ténèbres » comprennent les péchés de toute sorte (Ep 5,9-14). Jean ne parle pas autrement. Il faut « marcher dans la lumière » pour être en communion avec le Dieu qui est lumière (1 Jn 1,5ss). Le critère, c'est l'*amour fraternel : à cela l'on reconnaît si l'on est dans les ténèbres ou dans la lumière (2,8-11). Celui qui vit ainsi, en vrai fils de lumière, fait rayonner parmi les hommes la lumière divine dont il est devenu dépositaire. Devenu à son tour la lumière du monde (Mt 5,14ss), il répond à la mission que le Christ lui a donnée.

4. *Vers la lumière éternelle.* — Engagé dans une telle voie, l'homme peut espérer la merveilleuse transfiguration que Dieu a promise aux justes dans son Royaume (Mt 13,43). En effet, la *Jérusalem céleste où ils parviendront finalement reflétera sur elle la lumière divine, conformément aux textes prophétiques (Ap 21,23ss; cf Is 60) ; alors les élus, en contemplant la face de Dieu, seront illuminés par cette lumière (Ap 22,4s). Tel est l'espoir des fils de lumière ; telle est aussi la prière que l'Église adresse à Dieu pour ceux d'entre eux qui ont quitté la terre : « Que les âmes des fidèles défunts ne soient pas plongées dans les ténèbres, mais que l'archange saint Michel les introduise dans la lumière sainte ! Fais briller sur eux la lumière sans fin ! » (Liturgie des funérailles).

AF & PG

→ astres 4 — baptême IV 4 — blanc — endurcissement II 1 — feu — gloire — huile — Jour du Seigneur NT III 1 — lampe — mort AT I 2 — nuée — nuit — ombre — Parole de Dieu NT I 1 — péché IV 2 a — Révélation — veiller I 2 — vérité AT 3; NT 3 — vie IV 2 — voir.

LUNE → astres — semaine 1 — temps AT I.

LUTTE → courir 2 — ennemi — épreuve/tentation — fidélité NT 2 — guerre — prière V 2 a.

M

MAGIE

1. *Magie et magiciens.* — Face à un monde qui l'écrase, à des êtres qui lui font peur ou qu'il désire dominer, l'homme cherche à acquérir un pouvoir qui dépasse ses propres forces et qui le rende maître de la divinité et, par là, de sa destinée. Si les méthodes ont changé aujourd'hui, la tendance et le désir de maîtriser l'inconnu demeurent enracinés au cœur de l'homme et conduisent à des pratiques analogues.

Divination (hb. *qsm* : Ez 21,26) et sorcellerie (hb. *ksf* : Mi 5,11; Na 3,4; gr. *pharmakia* : Dt 18, 10; cf Sg 12,4; Ap 18,23), voilà l' « art magique » (*magikè technè* : Sg 17,7), à ne pas confondre avec la science astrologique des « mages » (Mt 2,1-12). A la pratique magique se rattachent les charmes (Ps 58,6; Jr 8,17; Qo 10,11), l'usage des nœuds et des liens (Ez 13,17-23), le « mauvais œil » qui fascine (Sg 4,12; cf 2,24; Ga 3,1), etc. Hébreux et Juifs ont été au contact des Égyptiens et des Chaldéens magiciens (Ex 7—9; Is 47,12s), devins (Gn 41,8.24; Is 44,25), sages et sorciers (Ex 7,11) : la magie est attestée dans tous les pays, même en Israël.

Un cas typique est raconté tout au long : celui de la pythonisse d'Endor, qui évoque les mânes de Samuel pour annoncer à Saül sa mort tragique (1 S 28,3-25). On signale en outre les sortilèges de Jézabel (2 R 9,22), les pratiques superstitieuses des rois Achaz (16,3) et Manassé (21,6), que combat Josias (23,24). Ordinairement les faits sont rapportés en vue de montrer la supériorité de Yahweh ou, plus tard, du Seigneur Jésus sur les forces obscures que la magie et la divination s'efforcent de mobiliser.

2. *Lutte contre la magie.* — Dans cette intention en effet sont édictées des lois et transmis des souvenirs qui font connaître le jugement de la révélation divine sur ce point important.

a) *Interdictions.* — Les trois grands codes mosaïques interdisent la magie sous peine de mort (Lv 19; Dt 18; Ex 23). On prohibe à cet effet des pratiques comme les mélanges magiques (Dt 22, 5,11; Lv 19,19), par exemple le rite cananéen qui consiste à faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère (Ex 23,19; 34,26; Dt 14,21). Sont rejetés avec abomination les sacrifices d'enfants (Dt 18), surtout dans les rites de fondation (1 R 16,34), de préservation (2 R 3,27) ou d'initiation (Sg 12, 3ss). Enfin nombreux sont les interdits concernant le *sang, car boire le sang serait s'approprier la puissance vitale qui est réservée à Dieu seul (Gn 9,4; Lv 3,17; Ac 15,29). Ces pratiques sont simplement assimilées à l'*idolâtrie (Ga 5,20; Ap 21,8).

b) Dans nombre de récits, *les magiciens sont confondus* par la puissance divine. Ainsi Joseph triomphe des devins (Gn 41), Moïse des magiciens d'Égypte (Ex 7,10-13.19-23; 8,1-3.12-15; 9,8-12). Balaam est contraint avec son ânesse de servir Yahweh et le peuple hébreu (Nb 22—24). Daniel confond les sages chaldéens (Dn 2; 4; 5; 14). Des narrations semblables, qui veulent édifier à partir de quelque souvenir en utilisant au besoin des apports légendaires, tels ceux qui concernent Iannès et Iambrès (2 Tm 3,8), se trouvent aussi dans le NT : Simon le magicien s'adresse humblement à Pierre (Ac 8,9-24), Barjésus-Élymas est réduit au silence par Paul (13,6-11), de même que la pythonisse de Philippes (16,16ss) ou les exorcistes juifs d'Éphèse (19,13-20).

C'est que les *miracles et les *prophéties permettent de se passer des pratiques magiques, car ils rendent Dieu présent de façon sûre (Dt 18,9-22; cf Nb 23,23) ; au contraire les sorciers détournent de servir le vrai Dieu (Dt 13,2-6), les faiseurs

de prodiges falsifient la doctrine (Mt 24,34; Ap 16,12-16...). Aussi les prophètes luttent-ils avec vigueur contre les magiciens des nations (Is 19, 1ss; 44,25; 47,12s; Jr 27,9; Ez 21,34).

La tentation de la magie est grande et, d'une certaine façon, Jésus a voulu la subir. Satan l'invite à utiliser sa puissance divine pour assouvir sa faim et pour étonner les Juifs ; mais Jésus ne veut pas recevoir de lui la puissance sur le monde : « Le Seigneur ton Dieu tu adoreras, et c'est à lui seul que tu rendras un culte » (Mt 4,1-11).

c) *Pratiques magiques et rituel.* — Il est certain que le rituel de l'AT a emprunté certaines pratiques qui étaient originairement magiques, mais en les purifiant : c'était une manière de les subordonner au culte du vrai Dieu. Ainsi, alors que l'usage profane du sang est interdit, le prêtre, au nom de Dieu, accomplit avec le sang les rites de l'*expiation (Lv 17,11) et de l'*alliance (Ex 24, 8) ; le sang doit couvrir la voix des péchés qui crient vers Dieu (Jr 17,1; Lv 4). Repris dans ce nouveau contexte, le rite a changé de sens. Toutefois si un rite devient superstitieux, il est finalement aboli : on détruit le serpent d'airain devenu objet de culte idolâtrique (2 R 18,4). L'usage même du *nom divin, d'abord livré au peuple entier (car, à la différence des dieux égyptiens, Yahweh ne redoute pas la mainmise des sorciers), finit par être réservé au prêtre (Nb 6,27). On sait par les papyrus grecs d'Égypte que les magiciens antiques n'hésitaient pas à en faire usage, prononçant ainsi le nom de Dieu en vain (cf Ex 20, 7 LXX).

Créé libre et capable de choisir Dieu, l'homme tient de Dieu même la maîtrise du monde ; il n'a donc pas à recourir à la magie, cet art hybride qui cherche à combiner artificiellement religion et science ésotérique, mais ne peut que parodier la nature et corrompre les effets de la foi. *XLD*

→ Égypte 1 — idoles — maladie/guérison O ; AT II 1 — miracle I 2 a, II 1 — mort AT I 3 — mystère O — nom AT 4 — parole humaine 1 — puissance III 2 — Révélation AT I 1 — signe AT II 3 ; NT II 4.

MAIN → bras & main.

MAISON

L'homme a besoin, pour vivre, d'un milieu favorable et d'un abri protecteur : une famille et une maison, toutes deux désignées par un même mot hébreu : *bayth* (*beth*, dans les mots composés : vg Beth-el, maison de Dieu). Or Dieu ne se contente pas de donner à l'homme une famille naturelle et une demeure matérielle, il veut l'introduire dans sa propre maison, non seulement comme serviteur, mais à titre de fils ; c'est pourquoi, après avoir habité au milieu d'Israël dans le Temple, Dieu a envoyé son Fils unique lui construire une demeure spirituelle faite de pierres vivantes et ouverte à tous les hommes.

I. La maison des enfants des hommes

1. *La maison de famille.* — L'homme aspire à avoir un lieu où il soit « chez lui », un nid, comme dit le vieux proverbe (Pr 27,8), un toit qui protège sa vie privée (Si 29,21) ; et cela, dans son pays (Gn 30,25), là où est sa maison paternelle, cet héritage que nul ne doit lui prendre (Mi 2,2), ni même convoiter (Ex 20,17 p). Dans cette maison bien tenue, où brille le charme de la femme (Si 26,16), mais qu'une méchante épouse rend inhabitable (25,16), l'homme vit avec ses fils qui y sont à demeure, tandis que les serviteurs peuvent la quitter (Jn 8,35) ; il aime y accueillir des hôtes, leur forçant la main s'il le faut (Gn 19,2s; Ac 16,15). Une maison a tant de prix que celui qui vient de la bâtir ne doit pas être privé d'en jouir ; aussi, en Israël, une loi très humaine le dispensera-t-il des risques de la guerre, fût-elle guerre sainte (Dt 20,5; 1 M 3,56).

2. *Ce qui édifie et ce qui ruine.* — Aussi bien, bâtir une maison, ce n'est pas seulement *édifier ses murs, c'est fonder un foyer, engendrer une descendance et lui transmettre des leçons religieuses et des *exemples de *vertu ; c'est là œuvre de sagesse (Pr 14,1) et labeur pour lequel une femme vertueuse est irremplaçable (31,10-31) ; c'est même œuvre divine que l'homme ne peut mener seul à bien (Ps 127,1). Mais, par sa méchanceté, l'homme est capable d'attirer le malheur sur sa maison (Pr 17,13), et la femme insensée renverse la sienne (14,1). C'est que, avant de détruire la maison, le péché a déjà provoqué une autre ruine : celle de l'homme même, fragile demeure de boue (Jb 4, 19), vivifiée par le souffle de Dieu (Gn 2,7). L'homme pécheur doit mourir et rendre à Dieu son souffle, avant d'aller rejoindre ses pères dans la tombe, maison d'éternité (Gn 25,8; Ps 49,12. 20; Qo 12,5ss) ; il survit toutefois dans sa descen-

dance, maison que Dieu bâtit à ses amis (Ps 127). On voit pourquoi bâtir une maison sans pouvoir l'habiter est un symbole du *châtiment de Dieu, que mérite l'infidélité (Dt 28,30), tandis que les élus, dans la joie eschatologique, habiteront leurs maisons à jamais (Is 65,21ss).

II. La maison symbolique de Dieu

1. *Maison d'Israël et maison de David.* — Parmi les hommes que le péché a séparés de lui, Dieu veut habiter de nouveau ; il inaugure son dessein en appelant *Abraham à le servir et en le tirant du milieu des hommes qui servent d'autres dieux (Jos 24,2) ; c'est pourquoi Abraham doit quitter son pays et la maison de son père (Gn 12,1). Il vivra sous la tente, en voyageur, et ses fils comme lui (He 11,9.13), jusqu'au jour où Jacob et ses fils s'installeront en Égypte ; mais bientôt Israël aspirera à sortir de cette « maison de servitude » et Dieu l'en délivrera pour faire alliance avec lui et habiter au milieu de son peuple dans la Tente qu'il se fait préparer ; là repose la *nuée qui voile sa *gloire et qui manifeste sa *présence à toute la maison d'Israël (Ex 40,34-38). Ce nom convient encore aux descendants de Jacob, devenus plus nombreux que les étoiles (Dt 10,22).

Ce peuple se rassemble autour de la Tente de son Dieu, appelée pour cela Tente de Réunion (Ex 33,7) ; c'est là que Dieu parle à *Moïse, son serviteur, qui a constamment accès dans sa maison (33,9ss; Nb 12,7) et qui guidera le peuple jusqu'à la Terre promise ; Yahweh veut faire de cette *terre, qui est tout entière « sa maison » (Os 8,1; 9,15; Jr 12,7; Za 9,8), le domicile stable de son peuple (2 S 7,10). A son tour, David veut installer Dieu dans une maison semblable au palais qu'il habite (7,2). Cependant Dieu écarte ce projet car la Tente lui suffit (7,5ss) ; mais il bénit l'intention de son Oint : s'il ne désire pas habiter dans une maison de pierre, il veut bâtir à David une maison et affermir sa descendance sur son trône (7,11-16) ; bâtir une maison à Dieu est réservé au Fils de David qui aura Dieu pour Père (7,13s).

2. *De la maison de pierre au temple céleste.* — Salomon s'appliquera cette mystérieuse prophétie ; tout en proclamant que les *cieux des cieux ne peuvent contenir Dieu qui les habite (1 R 8,27), il bâtira une maison pour le *Nom de Yahweh, qu'on y invoquera, et pour l'*arche, symbole de sa présence (8,19ss.29). Mais Dieu n'est attaché à aucun lieu ni à aucune maison ; il le fait proclamer par Jérémie dans la maison même qui porte son Nom (Jr 7,2-14), et il le prouve à Ézéchiel par deux visions : dans l'une, la *gloire de Dieu quitte sa maison profanée (Ez 10,18; 11,23) ; dans l'autre, elle apparaît au prophète sur la terre païenne où est exilée la maison d'Israël (Ez 1). Mais, à cette maison qui a souillé son Nom, Dieu annonce qu'il va la purifier, la rassembler, l'unifier et établir en elle de nouveau sa demeure (36,22-28; 37,15s. 26ss). Tout cela sera l'effet de l'effusion de son *Esprit sur la maison d'Israël (39,29). Cette prophétie majeure laisse entrevoir quelle est la vraie maison de Dieu : non point le Temple matériel et symbolique, décrit minutieusement par le prophète (40—43), mais la maison d'Israël elle-même, demeure spirituelle de son Dieu.

3. *La demeure du Dieu des humbles.* — D'ailleurs, au retour de l'exil, une double leçon va être donnée au peuple pour le libérer de son particularisme et de son formalisme ; d'une part, Dieu ouvre sa maison à toutes les *nations (Is 56,5ss; cf Mc 11,17) ; d'autre part, il proclame que sa maison est transcendante et éternelle et que, pour y être introduit, il faut avoir un cœur *humble et contrit (Is 57,15; 66,1s; cf Ps 15). Mais, dans cette demeure céleste, qui donc peut introduire l'homme ? La *Sagesse divine elle-même qui va venir parmi les hommes bâtir sa maison et les inviter à y entrer (Pr 8,31; 9,1-6).

III. La maison spirituelle du Père et de ses fils

1. *Jésus-Christ est en effet la Sagesse de Dieu (1 Co 1,24). Il est la *Parole de Dieu qui vient habiter parmi nous en se faisant *chair (Jn 1, 14). Il est de la maison de David et vient régner sur la maison de Jacob (Lc 1,27.33) ; mais à Bethléem, cité de David, où il naît, il ne trouve pas de maison pour le recevoir (2,4.7). S'il vit à Nazareth dans la maison de ses parents (2,51), il atteste dès sa douzième année qu'il lui faut être chez son Père (2,49), dont le Temple est la maison (Jn 2,16). Dans cette maison, il interviendra avec l'autorité du Fils qui y est chez lui (Mc 11,17 p) ; mais il sait qu'elle est vouée à la ruine (13,1s p) et il vient en bâtir une autre : son *Église (Mt 16, 18; cf 1 Tm 3,15).

2. Durant l'accomplissement de cette mission, il n'aura pas de « chez soi » (Lc 9,58), ni de famille

(8,21) ; il sera invité et s'invitera dans la maison des pécheurs et des publicains (5,29-32; 19,5-10) ; il trouvera chez ceux qui le reçoivent un accueil tantôt froid, tantôt amical (7,36-50; 10,38ss) ; mais toujours il portera dans ces maisons l'appel à la conversion, la grâce du pardon, la révélation du salut, unique nécessaire. Aux disciples qui, à son appel, auront quitté leur maison et renoncé à tout pour le suivre (Mc 10,29s), il donnera mission de porter la *paix dans les maisons qui les accueilleront (Lc 10,5s), en même temps que l'appel à suivre le Christ, Voie qui mène à la maison du Père ; c'est là qu'il promet de nous introduire (Jn 14,2-6).

Pour nous ouvrir l'accès à cette maison dont Dieu est le constructeur et à la tête de laquelle il est lui-même en qualité de fils (He 3,3-6), le Christ, notre Grand Prêtre, nous y précède, en y pénétrant par son sacrifice (6,19s; 10,19ss). Cette maison du Père, ce sanctuaire céleste, est d'ailleurs une réalité spirituelle qui n'est pas loin de nous ; « c'est nous-mêmes », si du moins notre espérance est indéfectible (3,6).

3. Certes cette demeure de Dieu ne sera achevée que lorsque chacun de nous, ayant quitté sa demeure terrestre, aura revêtu sa demeure éternelle et céleste, son corps glorieux et immortel (2 Co 5,1s; cf 1 Co 15,53). Mais, dès maintenant, Dieu nous invite à collaborer avec lui pour construire cette maison dont le fondement est Jésus-Christ (1 Co 3,9ss), pierre angulaire et vivante, et qui est faite des *pierres vivantes que sont les croyants (1 P 2,4ss). En nous donnant accès auprès du Père, le Christ ne nous a donc pas seulement fait entrer en *hôtes dans sa maison, il nous a donné d'être « de la maison » (Ep 2,18s), d'être intégrés dans la construction et de grandir avec elle ; car chacun devient demeure de Dieu quand il est uni à ses frères dans le Seigneur par l'Esprit (2,21s). Voilà pourquoi, dans l'Apocalypse, la Jérusalem céleste n'a plus de Temple (Ap 21,22) ; tout entière, elle est la demeure de Dieu avec les hommes devenus ses fils (21,3.7) et demeurant avec le Christ dans l'amour de son Père (Jn 15,10).

JMF & MFL

→ cité — demeurer — édifier — hospitalité — pères & Père I 1 — présence de Dieu AT III 1 — Temple AT I 2; NT I 1.

MAÎTRE → autorité — disciple — éducation — enseigner — esclave — mariage AT II 1 — obéissance — pères & Père I 1 — rétribution I — Seigneur — servir.

MAL → bien & mal.

MALADIE / GUÉRISON

La maladie, avec son cortège de souffrances, pose un problème aux hommes de tous les temps. Leur réponse dépend de l'idée qu'ils se font du monde où ils vivent et des forces qui les dominent. Dans l'ancien Orient, on regardait la maladie comme un fléau causé par des esprits malfaisants ou envoyé par des dieux qu'une faute cultuelle aurait irrités. Pour obtenir la guérison, on pratiquait des exorcismes destinés à chasser les *démons, et l'on implorait le pardon des dieux par des supplications et des sacrifices ; la littérature babylonienne conserve des formulaires des deux sortes. Aussi la médecine relevait-elle avant tout des prêtres ; pour une part, elle demeurait proche de la *magie. Il faut attendre l'esprit observateur des Grecs pour la voir se développer de façon autonome comme une science positive. Partant de cet état de choses, la révélation biblique laisse de côté l'aspect scientifique du problème. Elle s'attache exclusivement à la signification religieuse de la maladie et de la guérison dans le dessein de salut. D'autant plus qu'à travers la maladie se manifeste déjà le pouvoir de la *Mort sur l'homme (cf 1 Co 11,28-32) ; elle doit donc avoir une signification semblable.

AT

I. La maladie

1. La santé suppose une plénitude de force vitale ; la maladie est conçue avant tout comme un *état de faiblesse et de débilité* (Ps 38,11). Au-delà de cette constatation empirique, les observations médicales sont très sommaires ; elles se limitent à ce qui se voit : affections de la peau, blessures et fractures, fièvre et agitation (ainsi dans les psaumes de malades : Ps 6; 32; 38; 39; 88; 102). La classification des diverses affections demeure vague (par exemple pour la *lèpre). Les causes naturelles ne sont même pas cherchées, à l'exception de celles qui sont obvies : les blessures, une chute (2 S 4, 4), la *vieillesse, dont Qohélet décrit avec un sombre humour la décadence (Qo 12,1-6; cf Gn 27,1; 1 R 1,1-4; et par contraste Dt 34,7). En effet, pour l'homme religieux, l'essentiel est ailleurs : que signifie la maladie pour celui qui en est atteint ?

2. Dans un monde où tout dépend de *la causalité divine*, la maladie ne fait pas exception ; il est

impossible de ne pas y voir un coup de Dieu qui frappe l'homme (Ex 4,6; Jb 16,12ss; 19,21; Ps 39, 11s). En dépendance de Dieu également, on peut y reconnaître aussi l'intervention d'êtres supérieurs à l'homme : l'*Ange exterminateur (2 S 24,15ss; 2 R 19,35; cf Ex 12,23), les fléaux personnifiés (Ps 91,5s), le *Satan (Jb 2,7)... Dans le judaïsme post-exilien, l'attention se portera de plus en plus sur l'action des *démons, esprits malfaisants dont la maladie permet d'entrevoir l'influence sur le monde où nous vivons. Mais pourquoi cette influence démoniaque, pourquoi cette présence du mal ici-bas, si Dieu est le maître absolu ?

3. Par un mouvement spontané, le sens religieux de l'homme établit un *lien entre la maladie et le *péché*. La révélation biblique n'y contredit pas ; elle précise seulement les conditions dans lesquelles ce lien doit s'entendre. Dieu a créé l'homme pour le bonheur (cf Gn 2). La maladie, comme tous les autres maux humains, est contraire à cette intention profonde ; elle n'est entrée dans le monde que comme une suite du péché (cf Gn 3,16-19). Elle est un des signes de la *colère de Dieu contre un monde pécheur (cf Ex 9,1-12). Elle comporte notamment cette signification dans le cadre de la doctrine de l'*Alliance : c'est une des malédictions principales qui atteindront le peuple de Dieu infidèle (Dt 28,21s.27ss.35). L'expérience de la maladie doit donc avoir pour résultat d'aiguiser chez un homme la conscience du péché. On constate effectivement qu'il en est ainsi dans les psaumes de supplication : la demande de guérison s'accompagne toujours d'un aveu des fautes (Ps 38,2-6; 39,9-12; 107,17). La question se pose pourtant de savoir si toute maladie a pour cause les péchés personnels de celui qui en est atteint. Ici la doctrine est plus imprécise. Le recours au principe de responsabilité collective ne fournit qu'une réponse insuffisante (cf Jn 9,2). L'AT n'entrevoit de solution que dans deux directions. Quand la maladie frappe parfois des justes, tels Job ou Tobit, elle peut être une épreuve providentielle destinée à montrer leur fidélité (Tb 12, 13). Dans le cas du Juste souffrant par excellence, le *Serviteur de Yahweh, elle prendra une valeur d'*expiation pour les fautes des pécheurs (Is 53, 4s).

II. La guérison

1. L'AT n'interdit nullement le recours aux *pratiques médicales* : Isaïe les emploie pour guérir Ézéchias (2 R 20,7), et Raphaël pour soigner Tobit (Tb 11,8.11s). L'usage de certains remèdes simples est courant (cf Is 1,6; Jr 8,22; Sg 7,20) et le Siracide fait même un bel éloge de la profession médicale (Si 38,1-8.12s). Ce qui est proscrit, ce sont les pratiques magiques liées aux cultes idolâtriques (2 R 1,1-4), qui contaminent souvent la médecine elle-même (cf 2 Ch 16,12).

2. Mais *c'est à Dieu qu'il faut recourir avant tout*, parce qu'il est le maître de la vie (Si 38,9ss.14). C'est lui qui frappe et qui guérit (Dt 32,39; cf Os 6,1). Il est le médecin par excellence de l'homme (Ex 15,26) : c'est ainsi que l'ange envoyé pour guérir Sara s'appelle Raphaël (= « Dieu guérit ») (Tb 3,17). Aussi les malades s'adressent-ils à ses représentants, prêtres (Lv 13,49ss; 14,2ss; cf Mt 8,4) et prophètes (1 R 14,1-13; 2 R 4,21; 8,7ss). En *confessant humblement leurs péchés, ils implorent la guérison comme une *grâce. Le psautier les montre exposant leur misère, implorant le secours de Dieu, suppliant sa toute-puissance et sa miséricorde (Ps 6; 38; 41; 88; 102...). C'est par la confiance en lui qu'ils se préparent à recevoir la faveur demandée. Celle-ci leur arrive parfois sous la forme d'un *miracle (1 R 17,17-24; 2 R 4,18-37; 5). De toute façon, elle a valeur de signe : Dieu s'est penché sur l'humanité souffrante pour la soulager de ses maux.

3. Car la maladie, même si elle comporte un sens, demeure un mal. C'est pourquoi les promesses eschatologiques des prophètes prévoient sa *suppression dans le monde *nouveau* où Dieu placera les siens aux derniers *temps : plus d'infirmes (Is 35,5s), plus de souffrance ni de larmes (25,8; 65,19)... Dans un monde libéré du péché doivent disparaître les conséquences du péché qui pèsent solidairement sur notre race. Quand le *Juste souffrant aura pris sur lui nos maladies, nous serons guéris grâce à ses meurtrissures (53,4s).

NT

I. Jésus devant la maladie

1. Tout au long de son ministère, *Jésus trouve des malades* sur sa route. Sans interpréter la maladie dans une perspective de rétribution trop étroite (cf Jn 9,2s), il voit en elle un mal dont les hommes souffrent, une suite du péché, un signe de la puissance de *Satan sur les hommes (Lc 13,16). Il en éprouve de la pitié (Mt 20,34), et cette pitié commande son action. Sans s'attarder à distinguer ce qui est maladie naturelle de ce qui est possession

démoniaque, « il chasse les esprits et guérit ceux qui sont malades » (Mt 8,16 p). Les deux choses vont de pair. Elles manifestent pareillement sa puissance (cf Lc 6,19) et elles ont finalement le même sens : elles signifient le triomphe de Jésus sur Satan et l'instauration du *règne de Dieu ici-bas, conformément aux Écritures (cf Mt 11,5 p). Non point que la maladie doive désormais disparaître du monde; mais la force divine qui la vaincra finalement est dès maintenant à l'œuvre ici-bas. C'est pourquoi, devant tous les malades qui lui disent leur confiance (Mc 1,40; Mt 8,2-6 p), Jésus ne manifeste qu'une exigence : qu'ils croient, car tout est possible à la *foi (Mt 9,28; Mc 5,36 p; 9,23). Leur foi en lui implique la foi au *Royaume de Dieu, et c'est cette foi qui les sauve (Mt 9, 22 p; 15,28; Mc 10,52 p).

2. Les *miracles de guérison anticipent donc en quelque mesure sur l'état de perfection que l'humanité retrouvera finalement dans le Royaume de Dieu, conformément aux prophéties. Mais ils comportent aussi une **signification symbolique* relative au temps actuel. La maladie est un symbole de l'état dans lequel se trouve l'homme pécheur : spirituellement, il est aveugle, sourd, paralysé... La guérison du malade est donc aussi un symbole : elle représente la guérison spirituelle que Jésus vient opérer dans les hommes. Il remet les péchés du paralytique, et pour montrer qu'il en a le pouvoir, il le guérit (Mc 2,1-12 p). Cette portée des miracles-signes est relevée surtout dans le IVe évangile : la guérison du paralytique de Bézatha signifie l'œuvre de vivification accomplie par Jésus (Jn 5,1-9.19-26) et celle de l'aveugle-né montre en lui la *Lumière du monde (Jn 9). Les gestes de Jésus à l'égard des malades préludent ainsi aux sacrements chrétiens. Car il est venu ici-bas comme le médecin des pécheurs (Mc 2,17 p), un médecin qui, pour enlever les infirmités et les maladies, les prend sur lui (Mt 8,17 = Is 53,4). Tel sera en effet le sens de sa Passion : Jésus participera à la condition de l'humanité souffrante, pour pouvoir triompher finalement de ses maux.

II. Les Apôtres et l'Église devant la maladie

1. Le signe du règne de Dieu que constituent *les guérisons miraculeuses* n'est pas resté confiné dans la vie terrestre de Jésus. Il avait associé ses Apôtres, dès leur première mission, à son pouvoir de guérir les maladies (Mt 10,1). Lors de leur mission définitive, il leur promet une réalisation continue de ce signe pour accréditer leur annonce de l'Évangile (Mc 16,17s). Aussi les Actes notent-ils à maintes reprises les guérisons miraculeuses (Ac 3,1ss; 8,7; 9,32ss; 14,8ss; 28,8s) qui montrent la puissance du *nom de Jésus et la réalité de sa résurrection. De même, parmi les *charismes, Paul mentionne celui de guérison (1 Co 12,9.28. 30) : ce signe permanent continue d'accréditer l'Église de Jésus en montrant que l'Esprit-Saint agit en elle. Toutefois, la grâce de Dieu vient ordinairement aux malades d'une façon moins spectaculaire. Reprenant un geste des Apôtres (Mc 6,13), les « presbytres » de l'Église pratiquent sur eux des *onctions d'huile au nom du Seigneur, tandis qu'ils prient avec foi et confessent leurs péchés ; cette prière les sauve, car leurs péchés leur sont remis et ils peuvent espérer, s'il plaît à Dieu, la guérison (Jc 5,14ss).

2. Cette guérison ne se produit cependant pas infailliblement, comme si elle était l'effet magique de la prière ou du rite. Tant que dure le monde présent, l'humanité doit continuer de porter les conséquences du péché. Mais « en prenant sur lui nos maladies » lors de sa Passion, Jésus leur a donné un nouveau sens : comme toute souffrance, elles ont désormais une *valeur de *rédemption*. Paul, qui en a fait l'expérience à maintes reprises (Ga 4,13; 2 Co 1,8ss; 12,7-10), sait qu'elles unissent l'homme au Christ souffrant : « Nous portons dans nos corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps » (2 Co 4,10). Tandis que Job ne parvenait pas à comprendre le sens de son épreuve, le chrétien se réjouit de « compléter dans sa chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps, qui est l'Église » (Col 1,24). En attendant qu'arrive ce retour au *paradis où les hommes seront guéris à tout jamais par les fruits de l'*arbre de Vie (Ap 22,2; cf Ez 47,12), la maladie elle-même est intégrée, comme la *souffrance et comme la *mort, à l'ordre du *salut. Non qu'elle soit facile à porter : elle demeure une *épreuve, et c'est charité que d'aider le malade à la supporter en le visitant et en le soulageant. « Portez les maladies de tous », conseille Ignace d'Antioche. Mais servir les malades, c'est servir Jésus lui-même en ses membres souffrants : « J'étais malade et vous m'avez visité », dira-t-il au jour du jugement (Mt 25,36). Le malade, dans le monde chrétien, n'est plus un maudit dont on se détourne (cf Ps 38,12; 41,6-10; 88,9) ; il est l'image et le signe du Christ Jésus.

JGi & PG

→ bien & mal I 1 — calamité — démons AT 1 ; NT 1 — huile — imposition des mains NT — lèpre — miracle II 2 b — mort AT I 5 — onction II 1 — salut — souffrance — vie IV 1 — vieillesse 1.

MALÉDICTION

Le vocabulaire de la malédiction est riche en hébreu ; il exprime les réactions violentes de tempéraments passionnés : on maudit dans la colère (*z'm*), en humiliant (*'rr*), en méprisant (*qll*), en exécrant (*qbb*), en jurant (*'lh*). La Bible grecque s'inspire surtout de la racine *ara*, qui désigne la prière, le vœu, l'imprécation, et évoque plutôt le recours à une force supérieure contre ce qui est maudit.

La malédiction met en jeu des forces profondes, et qui dépassent l'homme ; à travers la puissance du mot prononcé qui semble développer automatiquement ses effets funestes, la malédiction évoque la puissance redoutable du mal et du *péché, l'inexorable logique qui conduit du mal au malheur. Aussi, dans sa forme pleine, la malédiction comporte-t-elle deux termes étroitement liés, la cause ou la condition, entraînant l'effet : « Parce que tu as fait cela (si tu fais cela)... tel malheur t'atteindra. »

On ne peut maudire à la légère, sans risquer de déchaîner sur sa personne la malédiction qu'on appelle (cf Ps 109,17). Pour maudire quelqu'un, il faut avoir un *droit sur son être profond, celui de l'autorité légale ou paternelle, celui de la misère et de l'injuste oppression (Ps 137,8s; cf Jb 31,20. 38s; Jc 5,4), celui de Dieu.

I. La préhistoire : malédiction sur le monde

Dès les origines, la malédiction est là (Gn 3,14-17), mais en contrepoint, le motif premier étant la bénédiction (1,22.28). La malédiction est comme l'écho inversé de la bénédiction par excellence qu'est la *Parole créatrice de Dieu. Quand le Verbe, lumière, vérité, vie, atteint le Prince des ténèbres, père du mensonge et de la mort, la bénédiction qu'il apporte révèle le refus meurtrier de *Satan et se retourne, à ce contact, en malédiction. Le péché est un mal que la Parole ne crée pas mais qu'elle révèle et dont elle consomme le malheur : la malédiction est déjà un *jugement.

Dieu bénit parce qu'il est le *Dieu vivant, la source de *vie (Jr 2,13). Le tentateur qui s'attaque à lui (Gn 3,4s) et entraîne l'homme dans son péché, l'entraîne aussi dans sa malédiction : au lieu de la *présence divine, c'est l'exil loin de Dieu (Gn 3,23s) et de sa *gloire (Rm 3,23) ; au lieu de la vie, la *mort (Gn 3,19). Toutefois, seul le grand responsable, le diable (Sg 2,24), est maudit « pour toujours » (Gn 3,14s). La femme continuera à enfanter, la terre à produire ; la bénédiction originelle sur toute fécondité (3,16-20) n'est pas détruite, mais la malédiction étend sur elle, en ombre portée, *souffrance, *labeur et peine, agonie ; la vie demeure toutefois la plus forte, présage de la défaite finale du maudit (3,15).

D'Adam à Abraham, la malédiction s'étend : mort dont l'homme lui-même devient l'auteur (Gn 4,11; sur le lien malédiction-*sang, cf 4,23s; 9,4ss; Mt 27,25) ; corruption qui aboutit à la destruction (Gn 6,5-12) du *déluge, où l'*eau, vie primordiale, devient abîme de mort. Pourtant, au cœur même de la malédiction, Dieu envoie sa *consolation, Noé, *prémices d'une nouvelle humanité, à qui la bénédiction est promise pour toujours (8,17-22; 9,1-17; 1 P 3,20).

II. Les patriarches : malédictions sur les ennemis d'Israël

Tandis que la malédiction détruit *Babel et *disperse les humains ligués contre Dieu (Gn 11, 7), Dieu suscite *Abraham pour rassembler tous les peuples autour de lui et de sa descendance, pour leur bénédiction ou leur malédiction (12, 1ss). Tandis que la bénédiction arrache le lignage élu à la double malédiction du sein *stérile (15, 5s; 30,1s) et de la *terre hostile (27,27s; 49,11s. 22-26), la malédiction qu'appellent sur eux les adversaires de la race élue les rejette « loin des gras terroirs... et de la rosée qui tombe du ciel » (27,39) ; la malédiction devient réprobation, exclusion de l'unique bénédiction. « Maudit soit qui te maudit ! » : Pharaon (Ex 12,29-32), puis Balaq (Nb 24,9) en font l'expérience. Comble de l'ironie, Pharaon est réduit à supplier les enfants d'Israël « d'appeler sur [lui] la bénédiction » de leur Dieu (Ex 12,32).

III. La Loi : malédiction sur Israël coupable

Plus progresse la bénédiction, plus se révèle la malédiction.

1. *La* *Loi dévoile peu à peu le péché (Rm 7,7-13) en proclamant, à côté des exigences et des interdits, les conséquences fatales de leur violation. Du Code de l'Alliance aux liturgies grandioses du Deutéronome, les menaces de malédiction gagnent chaque fois en précision et en ampleur tragique (Ex 23,21; Jos 24,20; Dt 28; cf Lv 26, 14-39). La bénédiction est un mystère d'*élection, la malédiction est un mystère de rejet : les élus indignes semblent rejetés d'un choix (1 S 15, 23; 2 R 17,17-23; 21,10-15) qui pourtant les concerne toujours (Am 3,2).

2. *Les prophètes,* témoins de l'*endurcissement d'Israël (Is 6,9s; Ha 2,6-20), de son aveuglement devant le malheur imminent (Am 9,10; Is 28,15; Mi 3,11; cf Mt 3,8ss), sont contraints d'annoncer « la violence et la ruine » (Jr 20,8), de revenir constamment au langage de la malédiction (Am 2,1-16; Os 4,6; Is 9,7—10,4; Jr 23, 13ss; Ez 11,1-12.13-21), de la voir atteindre tout Israël et n'épargner rien ni personne : les prêtres (Is 28,7-13), les faux prophètes (Ez 13), les mauvais pasteurs (Ez 34,1-10), le pays (Mi 1,8-16), la Ville (Is 29,1-10), le Temple (Jr 7,1-15), le palais (22,5), les rois (25,18).

Jamais cependant la malédiction n'est totale. Parfois, sans raison apparente et sans transition, dans un sursaut de tendresse, la *promesse de salut succède à la menace (Os 2,8.11.16; Is 6,13), mais plus souvent, au cœur même de la malédiction, éclate la bénédiction (Is 1,25s; 28,16s; Ez 34,1-16; 36,2-12.13-38).

IV. Les appels des justes à la malédiction

De ce *Reste à travers lequel Dieu transmet la bénédiction d'Abraham, il arrive que montent des cris de malédiction, ceux de Jérémie (Jr 11,20; 12,3; 20,12) et des psalmistes (Ps 5,11; 35,4ss; 83, 10-19; 109,6-20; 137,7ss). Sans doute ces appels à la vengeance, qui nous choquent comme si nous savions *pardonner, comportent une part de ressentiment personnel ou nationaliste. Mais, une fois purifiés, ils pourront être repris dans le NT, car ils expriment non seulement la détresse de l'humanité soumise à la malédiction du péché, mais l'appel à la *justice de Dieu, qui comporte nécessairement la destruction du péché. Dieu peut-il rejeter l'imprécation jaillissant d'un opprimé qui confesse par ailleurs son propre péché (Ba 3, 8; Dn 9,11,15) ? Le Serviteur renonce même au droit à la vengeance qu'a l'innocent persécuté : « sans ouvrir la bouche » (Is 53,7), il s'est offert pour nos péchés à la malédiction (53,3s) ; son intercession sera pour les pécheurs un gage de salut, en attendant qu'advienne la fin du péché : alors « de malédiction, il n'y en aura plus » (Za 14,11).

V. Jésus-Christ vainqueur de la malédiction

« Pour ceux qui sont dans le Christ Jésus, il n'y a plus de condamnation » (Rm 8,1) ni de malédiction. Devenu pour nous « péché » (2 Co 5,21) et « malédiction », en se laissant identifier avec le péché et avec la malédiction encourue par le péché, le Christ « nous a rachetés de la malédiction de la Loi » (Ga 3,13) et mis en possession de la bénédiction et de l'*Esprit de Dieu. La Parole peut donc inaugurer les temps nouveaux où, dans la bouche de Jésus, il n'est plus de malédiction proprement dite (gr. *katara*), mais la constatation d'un état malheureux (gr. *ouai*) qui vient se coupler avec la *béatitude (Lc 6,20-26). Elle ne rejette pas, mais attire (Jn 12,32) ; elle ne disperse pas mais unifie (Ep 2,16). Elle libère l'homme de la chaîne maudite, Satan, Péché, Colère, Mort, et lui permet d'aimer. Le Père qui a tout pardonné dans son Fils peut apprendre à ses enfants comment vaincre la malédiction par le *pardon (Rm 12,14; 1 Co 13,5) et par l'amour (Mt 5,44; Col 3, 13) ; le chrétien ne peut plus maudire (1 P 3,9), à l'inverse du « maudit soit qui te maudit ! » de l'AT, et, à l'exemple du Seigneur, il doit « bénir ceux qui le maudissent » (Lc 6,28).

Vaincue par le Christ, la malédiction demeure cependant une réalité, une destinée non plus fatale comme elle l'eût été sans lui, mais encore possible. La manifestation suprême de la bénédiction porte même à son paroxysme l'acharnement de la malédiction qui progresse sur ses traces depuis les origines. La malédiction, profitant des derniers jours qui lui sont comptés (Ap 12,12), déchaîne toute sa virulence à l'heure où le *salut se consomme (8,13). De là vient que le NT comporte encore bien des formules de malédiction ; l'Apocalypse peut à la fois proclamer : « De malédiction il n'y en aura plus » (22,3), et lancer la malédiction définitive : « Dehors... tous ceux qui se plaisent à faire le mal ! » (22,15), le Dragon (12), la Bête et le faux prophète (13), les nations, Gog et Magog (20,7), la prostituée (17), Babel (18), la Mort et le Shéol (20,14), les ténèbres (22,5), le

*monde (Jn 16,33) et les *Puissances de ce monde (1 Co 2,6). Cette malédiction totale, un « Dehors ! » sans recours, est proférée par Jésus-Christ. Ce qui la rend effrayante, c'est qu'elle n'est chez lui ni *vengeance passionnelle, ni exigence rationnelle de talion ; elle est plus pure et plus terrible, elle laisse à leur choix ceux qui se sont exclus de l'*amour.

Non que Jésus soit venu maudire et condamner (Jn 3,17; 12,47) ; il apporte au contraire la bénédiction. Jamais, durant sa vie, il n'a maudit personne ; sans doute il n'a pas épargné les menaces les plus sinistres, sur les repus de ce monde (Lc 6,24ss), sur les villes galiléennes incrédules (Mt 11,21), sur les scribes et les pharisiens (Mt 23,13-31), sur « cette *génération » en qui se concentrent tous les péchés d'Israël (23,33-36), sur « cet homme-là par qui le Fils de l'homme est livré » (26,24), mais ce sont toujours des avertissements et des prophéties douloureuses, jamais le déchaînement de la *colère. Le mot propre de malédiction ne paraît sur les lèvres du Fils de l'homme qu'à son dernier avènement : « Loin de moi, maudits ! » (Mt 25,41). Encore nous prévient-il que, même à cette heure, il ne changera pas de comportement : « Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, ce n'est pas moi qui le condamnerai... La parole que j'ai fait entendre, voilà qui le jugera au dernier jour » (Jn 12,47s). *JCo & JG*

→ anathème NT — bénédiction — bêtes & Bête 2 — bien & mal II 2 — blasphème — colère *B* NT I 2, III 1 — enfers & enfer AT II ; NT I — maladie/guérison AT I 3 — richesse III 1 — souffrance O ; AT II ; NT I 2 — terre AT I 3 — vendange 1.

MALHEUR → bien & mal II 2.3 — calamité — cendre 2 — eau II 2 — honte — ivresse 1 — malédiction — souffrance.

MAMMON → cupidité NT 2 — richesse III 2 — servir III o.

MANGER → arbre 1 — faim & soif — nourriture — pain — repas.

MANIFESTATION → apparitions du Christ 1 — feu AT I — gloire III — Jour du Seigneur — lumière & ténèbres AT I 2, II 2 ; NT I 3 — orage — présence de Dieu AT II — Résurrection NT I 1.2 — Révélation — signe — Transfiguration.

MANNE

La manne est une nourriture que Dieu donna à Israël durant la marche au désert (Jos 5,12) ; ce qui importe, ce n'est pas de définir sa nature, c'est de saisir sa valeur symbolique ; l'interprétation de son nom : « Qu'est cela ? » (hb. *man hu* : Ex 16,15) en souligne le caractère mystérieux : Dieu veut en effet éprouver son peuple tout en le faisant subsister (16,4.28). Ce don merveilleux a suscité dans la tradition de nombreux commentaires, dont témoignent les récits du Pentateuque (Ex 16; Nb 11,4-9), les psaumes et le Livre de la Sagesse (Sg 16,20-29) ; elle a ainsi préparé la révélation du vrai pain du ciel dont elle était l'annonce et la figure (Jn 6,31s).

1. *La manne et l'épreuve du désert.* — Devant la condition précaire où il se trouve dans le désert, le peuple incrédule met Dieu en demeure d'agir : « Yahweh est-il, oui ou non, parmi nous ? » (Ex 17,7) ; Dieu lui répond en manifestant sa gloire, entre autres, par le don de la manne (16,7.10ss). A son tour, la manne est une question que Dieu pose à son peuple pour l'*éduquer en le mettant à l'*épreuve : « Allez-vous reconnaître que je suis votre Dieu, en vous conformant à mes ordres ? » (cf 16,4.28).

En donnant à Israël ce moyen de subsistance, Dieu lui signifie en effet sa *présence efficace (16,12) ; et ce signe est si expressif qu'on devra en conserver le souvenir en plaçant dans l'*arche un vase de manne avec les tables de la Loi (16,32ss; cf 25,21; He 9,4). Or tout signe demande une réponse ; le don de la manne s'accompagne de prescriptions destinées à éprouver la foi d'Israël en celui qui la donne : c'est au jour le jour qu'il faut la recueillir sans rien réserver pour le lendemain, sauf la veille du *sabbat où la récolte se fera pour deux jours, afin de respecter le *repos sabbatique ; ainsi la manne est pour le peuple le moyen de montrer son *obéissance à Dieu et sa *confiance en sa parole (Ex 16,16-30). Il y a plus : les galettes de manne bouillie, sans être insipides (Nb 11,8), ont toujours le même goût ; Israël s'en lasse et murmure, méconnaissant l'épreuve et sa leçon : au lieu de ne compter que sur les nourritures terrestres (11,4ss), l'homme doit s'appuyer d'abord sur celles qui viennent du ciel, sur la mystérieuse

nourriture dont la manne est le symbole : la *Parole de Dieu (Dt 8,2s).

2. *La manne et l'attente eschatologique.* — Méditant son passé devant Dieu dans la prière, Israël chante le bienfait de la manne : « froment et pain du ciel », « pain des forts », des anges qui habitent le ciel (Ps 78,23ss; Ps 105,40; Ne 9,15). En célébrant ce don miraculeux, les sages imaginent les qualités que doit avoir une *nourriture céleste, celle que le Créateur donnera à ses enfants lors du banquet eschatologique ; c'est à cette nourriture, objet de l'attente d'Israël, que pense l'auteur de la Sagesse, dans son commentaire inspiré (midrash) de l'Exode. La manne de l'avenir s'accommodera au *goût de chacun et s'adaptera aux *désirs des enfants de Dieu. Ceux-ci, en la goûtant, goûteront plus encore la *douceur du Créateur qui met la création au service de ceux qui croient en lui (Sg 16,20s.25s). L'Apocalypse parle de cette même manne : elle est promise à ceux dont la foi et le témoignage auront fait des vainqueurs de Satan et du monde (Ap 2,17; cf 1 Jn 5,4s).

3. *La manne et le vrai pain de Dieu.* — Le Christ, au désert, confirme en la vivant la leçon de l'AT : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Mt 4,1-4 p; cf Dt 8,3). Il renouvelle cet enseignement en nourrissant le peuple de Dieu d'un *pain miraculeux. Ce pain qui rassasie le peuple (Mt 14, 20; 15,37 p; cf Ps 78,29) suscite un enthousiasme sans rapport avec la *foi que Jésus exige (Jn 6, 14s) ; les disciples ne comprennent pas mieux que la foule, le sens du don et du miracle ; quant aux incrédules, pharisiens et sadducéens, ils demandent à ce moment « un signe venant du ciel » (Mt 16, 1-4 p; cf Jn 6,30s; Ps 78,24s).

Or le vrai pain « venu du ciel », ce n'est pas la manne qui laissait mourir, mais bien Jésus lui-même (Jn 6,32s) que l'on reçoit par la foi (6,35-50) : c'est sa *chair, donnée « pour la *vie du monde » (6,51-58). Paul, lui aussi, voit ce même « aliment spirituel » préfiguré par la manne du désert (1 Co 10,3s). C'est donc à bon droit que la liturgie eucharistique reprend les images bibliques qui concernent la manne. En communiant au pain mystérieux du *repas eucharistique, apparemment toujours le même comme la manne, le chrétien répond à un signe de Dieu et atteste sa foi en sa Parole descendue du ciel ; c'est pourquoi, dès maintenant, il est « nourri du pain des anges, devenu le pain des voyageurs » (*Lauda Sion*), satisfaisant à tous leurs besoins et répondant à tous leurs goûts, au cours de l'*Exode nouveau du peuple de Dieu ; bien plus, le croyant est déjà vainqueur dans la lutte qu'il doit mener au cours de son voyage, car il est déjà nourri du pain de Dieu lui-même et il vit de sa vie éternelle (Jn 6, 33.54.57s; Ap 2,17). *MFL*

→ désert AT I 2 — eucharistie III 2 — faim & soif AT 1 a — nourriture II — pain III.

MARANA THA → culte NT III 3 — espérance NT IV — Jésus-Christ II 1 a — Seigneur NT.

MARCHER → chemin — courir — demeurer O — suivre — vertus & vices 1.

MARIAGE

AT

I. Le mariage dans le dessein du Créateur

Les deux récits de la création se terminent sur une scène qui fonde l'institution du mariage. Dans le récit yahviste (Gn 2), l'intention divine est explicitée en ces termes : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul, je vais lui faire une aide qui lui soit assortie » (2,18). Supérieur à tous les animaux (2,19s), l'homme ne saurait trouver cette aide que dans celle qui est « *chair de sa chair et os de ses os » (2,21ss). Celle-là, Dieu l'a créée pour lui ; c'est pourquoi, quittant père et mère, il s'attache à elle par l'amour et ils deviennent « une seule chair » (2,24). La *sexualité trouve ainsi son sens en traduisant dans la chair l'unité des deux êtres que Dieu appelle à s'entraider dans l'amour mutuel. Exempte de tout sentiment de honte dans l'intégrité originelle (2,25), elle sera cependant occasion de trouble à la suite du péché (3,7), et la vie du couple humain sera désormais guettée par la *souffrance et par les tentations passionnelles ou dominatrices (3,16). Mais malgré cela, pour la « mère des vivants » (3,20), la *fécondité demeurera un bienfait divin permanent (4,1. 25s). Le récit sacerdotal (Gn 1) est moins chargé d'éléments dramatiques. L'homme créé à l'image de Dieu pour dominer la terre et la peupler, c'est en réalité le couple (1,26s). La fécondité apparaît là comme la fin même de la sexualité ,qui est chose excellente comme toute la création (1,31). Ainsi s'affirme l'idéal divin de l'institution matrimoniale avant que le péché n'ait corrompu le genre humain.

II. Le mariage dans le peuple de Dieu

Quand Dieu entreprend de faire l'éducation de son peuple en lui donnant sa *Loi, l'institution matrimoniale n'est plus au niveau de cet idéal primitif. Aussi, dans la pratique, la Loi adapte-t-elle partiellement ses exigences à la « dureté des cœurs » (Mt 19,8). La fécondité est regardée comme la valeur primordiale à laquelle le reste est subordonné. Mais ce point étant assuré, l'institution garde la trace de coutumes ancestrales fort éloignées du mariage-prototype de Gn 1—2.

1. *Amour conjugal et contrainte sociale.* — Les textes anciens sont fortement marqués par une mentalité où le bien de la communauté prime celui des individus, à qui elle impose ses lois et ses exigences. Les parents marient leurs enfants sans les consulter (Gn 24,2ss; 29,23; Tb 6,13). Le groupe exclut certains mariages à l'intérieur de la parenté (Lv 18,6-19) ou à l'extérieur de la nation (Dt 7,1-4; Esd 9). Certaines unions sont commandées par la nécessité de perpétuer la race, ainsi celle de la veuve sans enfants avec son parent le plus proche (lévirat : Dt 25,5-10; Gn 38,7ss.; Rt 2,20). Malgré tout, sous ces apparences de contrainte, la spontanéité de l'amour reste bien vivante. Parfois, le cœur s'accorde avec une union imposée (Gn 24,62-67; Rt 3,10) ; parfois, un homme et une femme s'unissent parce qu'ils se sont choisis (Gn 29,15-20; 1 S 18,20-26; 25,40ss), dans certains cas contre la volonté des parents (Gn 26,34s; Jg 14,1-10). On trouve des foyers unis par un amour profond (1 S 1,8), des fidélités qui durent librement au-delà de la mort (Jdt 16,22). Malgré la dot versée à la famille de la femme (Gn 34,12; Ex 22,15s), et le titre de maître ou de propriétaire que porte le mari (*baal*), la femme n'est pas simplement une marchandise qu'on achète et qu'on vend. Elle se montre capable de prendre des responsabilités, et elle peut contribuer activement à la réussite du mariage et à la réputation de son mari (Pr 31,10-31). Et c'est l'amour de deux partenaires libres, dans un dialogue passionné qui échappe à la contrainte, que présente le Cantique des Cantiques ; même s'il est allégorique, et concerne l'amour de Dieu et de son peuple, ce livre en parle avec les mots et les attitudes qui étaient, de son temps, ceux de l'amour humain (cf Ct 1, 12-17; 6,4—8,4).

2. *Polygamie et monogamie.* — L'idéal de fécondité et le souci d'avoir une famille puissante font désirer de très nombreux enfants (cf Jg 8,30; 12, 8; 2 R 10,1), ce qui mène naturellement à la pratique de la polygamie. L'auteur yahviste, dont l'idéal était monogamique (Gn 2,18-24), la stigmatise quand il en attribue l'origine à une initiative du barbare Lamek (4,19). Néanmoins, tout au long de la Bible, se rencontre l'usage d'avoir deux épouses (1 S 1,2; cf Dt 21,15) ou de prendre des concubines et femmes esclaves (Gn 16,2; 30, 3; Ex 21,7-11; Jg 19,1; Dt 21,10-14). Les rois contractent un grand nombre d'unions, par amour (2 S 11,2ss) ou par intérêt politique (1 R 3,1) ; ainsi apparaissent de grands harems (1 R 11,3; 2 Ch 13,21), où le véritable amour est impossible (cf Est 2,12-17).

Mais l'attachement exclusif n'est pas rare non plus, depuis Isaac (Gn 25,19-28) et Joseph (Gn 41,50), jusqu'à Judith (Jdt 8,2-8) et aux deux Tobie (Tb 11,5-15), en passant par Ézéchiel (Ez 24,15-18) et Job (Jb 2,9s). Les sapientiaux évoquent les joies et les difficultés de foyers monogamiques (Pr 5,15-20; 18,22; 19,13; Qo 9,9; Si 25,13—26, 18), et dans le Cantique des Cantiques, l'amour des deux époux est évidemment sans partage. Tout cela dénote une évolution réelle dans les mœurs. A l'époque du NT, la monogamie sera la règle courante des mariages juifs.

3. *Stabilité du mariage et fidélité des époux.* — C'est encore le souci d'avoir une descendance qui a pu introduire la pratique de la répudiation pour cause de *stérilité ; mais la polygamie permettait de résoudre cette difficulté (Gn 16). En réglant la pratique du divorce, la Loi ne précise pas quelle « tare » peut permettre à l'homme de répudier sa femme (Dt 24,1s). Cependant après l'exil, les sages chantent la fidélité envers « l'épouse de la jeunesse » (Pr 5, 15-19) et ils font l'éloge de la stabilité conjugale (Si 36,25ss). Rapprochant le pacte (*berith*) matrimonial de l'*alliance (*berith*) de Yahweh et d'Israël, Malachie affirme même que Dieu « hait la répudiation » (Ml 2,14ss). Malgré ce cheminement vers un idéal plus strict, le judaïsme contemporain du NT admettra encore la possibilité du divorce et les docteurs discuteront sur les causes qui peuvent le légitimer (cf Mt 19,3). En ce qui concerne la fidélité conjugale, la coutume (Gn 38,24), sanctionnée ensuite par la Loi écrite (Dt 22,22; Lv 20,10), punissait de mort toute femme *adultère ainsi que son complice. Mais cette interdiction de l'adultère (Ex 20,14) visait d'abord à faire respecter les droits du mari,

car rien n'interdisait formellement à l'homme les relations avec des femmes libres ou des prostituées : la pratique de la polygamie faisait admettre plus aisément de telles tolérances. Mais, de même qu'on tend à la monogamie, un progrès se produit sur ce point : l'adultère est aussi interdit pour l'homme (Jb 31,9; Si 9,5.8.9; 41,22ss). Dans ces limites, la pratique de l'adultère est sévèrement dénoncée par les prophètes (Ez 18,6), même quand le coupable est le roi David lui-même (2 S 12). Les sages mettent d'ailleurs les jeunes gens en garde contre les séductions de la femme dévoyée (Pr 5,1-6; 7,6-27; Si 26,9-12), afin de les former à la fidélité conjugale.

4. *L'idéal religieux du mariage.* — Bien que le mariage soit avant tout affaire de droit civil et que les textes anciens ne fassent pas allusion à un rituel religieux, l'israélite sait bien que Dieu le conduit dans le choix de son épouse (Gn 24,42-52) et que Dieu assume au nom de l'Alliance les préceptes qui règlent le mariage (vg Lv 18). Le décalogue, loi fondamentale d'Israël, garantit la sainteté de l'institution (Ex 20,14; cf Pr 2,17). Après l'exil, le Livre de Tobie donne une vision hautement spirituelle du foyer préparé par Dieu (Tb 3,16), fondé sous son regard dans la foi et la prière (7,11; 8,4-9), suivant le modèle que traçait la Genèse (8,6; cf Gn 2,18), gardé par la fidélité quotidienne à la loi (14,8-13). Parvenu à ce niveau, l'idéal biblique du mariage dépasse les imperfections qu'avait provisoirement sanctionnées la Loi mosaïque.

NT

La conception du mariage dans le NT est commandée par le paradoxe même de la vie de Jésus : « né d'une femme » (Ga 4,4; cf Lc 11,27), il consacre par sa vie à Nazareth (Lc 2,51s) la famille telle qu'elle a été préparée par tout l'AT. Mais né d'une mère vierge, vivant lui-même dans la virginité, il témoigne d'une valeur supérieure au mariage.

I. Le Christ et le mariage

1. *La Loi nouvelle.* — Se référant explicitement, par-delà la Loi de Moïse, au dessein créateur de la Genèse, Jésus affirme le caractère absolu du mariage et son indissolubilité (Mt 19,1-9) : c'est Dieu lui-même qui unit l'homme et la femme, donnant à leur libre choix une consécration qui les dépasse. Ils sont « une seule *chair » devant lui ; aussi la répudiation, tolérée « à cause de la dureté des cœurs », doit-elle être exclue dans le Royaume de Dieu où le monde revient à sa perfection originelle. L'exception du « cas de fornication » (Mt 19,9) ne vise probablement pas une justification du divorce (cf Mc 10,11s; Lc 16,18; 1 Co 7,10s) ; elle concerne sans doute le renvoi d'une épouse illégitime ou bien une séparation qu'aucun autre mariage ne pourra suivre. D'où l'effroi des disciples devant la rigueur de la Loi nouvelle : « Si telle est la condition de l'homme envers la femme, mieux vaut ne pas se marier ! » (Mt 19,10).

Cette exigence sur les principes n'exclut pas la miséricorde envers les hommes pécheurs. À plusieurs reprises, Jésus rencontre des adultères ou des êtres infidèles à l'idéal de l'amour (Lc 7,37; Jn 4,18; 8,3ss; cf Mt 21,31s). Il les accueille, non pour approuver leur conduite, mais pour leur apporter une conversion et un *pardon qui soulignent la valeur de l'idéal trahi (Jn 8,11).

2. *Le sacrement de mariage.* — Jésus ne se contente pas de ramener l'institution du mariage à cette perfection primitive que le péché humain avait obscurcie. Il lui donne un fondement nouveau qui lui confère sa signification religieuse dans le Royaume de Dieu. Par la nouvelle alliance qu'il fonde dans son propre sang (Mt 26,28), il devient lui-même l'*Époux de l'Église. Aussi pour les chrétiens, temples du Saint-Esprit depuis leur baptême (1 Co 6,19), le mariage est-il « un grand mystère par rapport au Christ et à l'Église » (Ep 5,32). La soumission de l'Église au Christ et l'amour rédempteur du Christ pour l'Église, qu'il a sauvée en se livrant pour elle, sont ainsi la règle vivante que les époux doivent imiter ; ils le pourront, puisque la grâce de rédemption atteint leur amour même en lui assignant son idéal (5,21-33). La *sexualité humaine, dont il faut apprécier avec prudence les exigences normales (1 Co 7,1-6), est assumée maintenant dans une réalité sacrée qui la transfigure.

II. Mariage et virginité

« Il n'est pas bon pour l'homme d'être seul », disait Gn 2,18. Dans le Royaume de Dieu instauré par Jésus, un nouvel idéal se fait jour. Des hommes se feront, pour le Royaume, « eunuques volontaires » (Mt 19,11s). C'est le paradoxe de la *virginité chrétienne. Entre le temps de l'AT, où

la *fécondité était un devoir premier pour perpétuer le peuple de Dieu, et la Parousie, où le mariage sera aboli (Mt 22,30 p), deux formes de vie coexistent dans l'Église : celle du mariage, que transfigure le mystère du Christ et de l'Église, et celle du célibat consacré, que Paul estime la meilleure (1 Co 7,8.25-28). Il ne s'agit pas de mépriser le mariage (cf 7,1), mais de vivre en plénitude ce mystère nuptial auquel tout chrétien participe déjà par son baptême (2 Co 11,2) : en s'attachant au Seigneur sans partage pour ne plaire qu'à lui seul (1 Co 7,32-35), on atteste que la *figure du monde présent, à laquelle l'institution matrimoniale est corrélative, s'achemine vers sa fin (7,31). Dans cette perspective, Paul souhaite sans doute que « ceux qui ont une femme vivent comme s'ils n'en avaient pas » (7,29) et que les *veuves ne se remarient pas. Mais tout cela dépend finalement du Seigneur : il s'agit de vocations diverses et complémentaires dans le *Corps du Christ : dans ce domaine comme dans les autres, « chacun reçoit de Dieu son don particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là » (7,7 ; cf Mt 19,11).

CW

→ Adam II 2 — adultère 1 — ami 3 — chair I 2 — circoncision AT 1 — Époux/épouse — fécondité — femme AT 2 ; NT 2 — Marie II 4 — sexualité — stérilité — unité I, III — vêtement I 1 — veuves 2 — virginité.

MARIE

Le rôle important que tient la mère de Jésus dans la tradition chrétienne a été esquissé dès la révélation scripturaire. Si les Douze ont centré leur intérêt sur le ministère de Jésus, depuis son baptême jusqu'à Pâques (Ac 1,22; 10,37ss; 13, 24ss), c'est qu'ils ne pouvaient parler que des faits auxquels ils avaient pris part et qu'ils devaient répondre au plus urgent de la mission. Il était normal que les récits sur l'enfance de Jésus n'apparaissent qu'ensuite ; Marc les ignore, se contentant de mentionner deux fois la mère de Jésus (Mc 3,31-35; 6,3). Matthieu les connaît, mais les centre sur Joseph, le descendant de David qui reçoit les messages célestes (Mt 1,20s; 2,13.20.22) et donne le nom de Jésus à l'enfant de la Vierge (1,18-25). Avec Luc, Marie entre en pleine lumière ; c'est elle qui, aux origines de l'Évangile, tient le premier rôle, avec une véritable personnalité ; c'est elle qui, à la naissance de l'Église, prend part avec les disciples à la prière du Cénacle (Ac 1,14). Enfin Jean encadre la vie publique de Jésus entre deux scènes mariales (Jn 2,1-12; 19,25ss) : à Cana comme au Calvaire, Jésus définit avec autorité le rôle de Marie d'abord comme fidèle, puis comme mère de ses disciples. Cette prise de conscience progressive du rôle de Marie ne doit pas être expliquée simplement par des motifs psychologiques : elle reflète une intelligence de plus en plus profonde du mystère même de *Jésus, inséparable de la « *femme » de laquelle il voulut naître (Ga 4,4). Quelques titres permettent de rassembler les données éparses dans le NT.

I. La Fille de Sion

1. Marie apparaît d'abord *semblable à ses contemporaines*. Comme l'attestent les inscriptions du temps et les nombreuses Marie du NT, son *nom, jadis porté par la sœur de Moïse (Ex 15,20), était courant à l'époque de Jésus. Dans l'araméen d'alors, il signifie probablement « Princesse », « Dame ». S'appuyant sur des traditions palestiniennes, Luc montre en Marie une pieuse femme juive, fidèlement soumise à la Loi (Lc 2,22.27. 39), exprimant dans les termes mêmes de l'AT les réponses qu'elle donne au message divin (1,38) ; en particulier son Magnificat est un centon de psaumes et s'inspire principalement du cantique d'Anne (1,46-55; cf 1 S 2,1-10).

2. Mais, pour Luc encore, Marie n'est pas une simple femme juive. Dans les scènes de l'Annonciation et de la Visitation (Lc 1,26-56), il présente Marie comme *la Fille de Sion*, au sens qu'avait cette expression dans l'AT : la personnification du *peuple de Dieu. Le « Réjouis-toi » de l'ange (1,28) n'est pas une salutation usuelle, il évoque les *promesses de la venue du Seigneur à sa cité sainte (So 3,14-17; Za 9,9). Le titre « comblée de faveur », objet par excellence de l'amour divin, peut évoquer l'épouse du Cantique, une des figures les plus traditionnelles du peuple élu. Ces indices littéraires correspondent au rôle que Marie joue dans ces scènes : elle y reçoit, seule au nom de la *maison de Jacob, l'annonce du salut ; elle l'accepte et rend ainsi possible son accomplissement. Dans son Magnificat enfin, elle dépasse vite sa gratitude personnelle (1,46-49) pour prêter sa voix à la race d'Abraham, dans la reconnaissance et la joie (1,50-55).

MARIE

II. La Vierge

1. *Le fait de la virginité de Marie* dans la conception de Jésus est affirmé par Mt 1,18-23 et Lc 1, 26-38 (il est suggéré dans quelques versions anciennes de Jn 1,13 : « Lui que ni sang, ni chair, mais Dieu a engendré »). L'indépendance manifeste des récits de Mt et de Lc conduit à faire remonter cette donnée à une tradition plus ancienne dont ils dépendent l'un et l'autre.

2. *Dans le milieu palestinien,* cette place accordée à la virginité dans l'avènement messianique paraît un fait nouveau. Jusqu'ici, la Bible n'a pas attribué de valeur religieuse à la *virginité (Jg 11, 37s). Les esséniens de Qumrân semblent les premiers Juifs à s'engager à la continence, dans un souci évident de *pureté légale.

3. *Matthieu* se borne à voir dans la conception virginale de Jésus l'accomplissement de l'oracle d'Is 7,14 (suivant le texte grec).

4. *Luc,* par contre, attache grande importance à la virginité de Marie, comme il s'intéresse dans toute son œuvre à la continence (Lc 2,36; 14,26; 18,29) et à la virginité (Ac 21,9). Il rapporte, certes, le mariage de Marie avec Joseph (Lc 1,27; 2,5), car il y voit le fondement de la légitimité messianique de Jésus (3,23ss). Mais la première chose qu'il dit de la jeune épouse est qu'elle est vierge (1,27) : selon l'usage palestinien, son mariage a dû précéder d'assez loin son introduction dans la maison de son époux (cf Mt 25, 1-13).

La virginité de Marie au moment de l'Annonciation est mise en relief par l'objection qu'elle adresse à l'ange quand il annonce qu'elle va être la mère du Messie : « Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais point d'homme ? » (Lc 1, 34). L'expression « connaître un homme » est en effet usuelle dans la Bible pour désigner les relations conjugales (Gn 4,1.17.25; 19,8; 24,16...). Luc souligne ainsi que Marie est vierge au moment où elle va concevoir Jésus.

Luc veut-il dire aussi qu'avant l'Annonciation, Marie voulait garder la virginité ? Depuis saint Augustin, nombreux sont ceux qui l'ont pensé. Ils ont traduit sa question à l'ange en la paraphrasant : « puisque je ne veux pas connaître d'homme », estimant cette nuance nécessaire pour justifier la question de Marie : étant l'épouse d'un fils de David, il lui suffit de consommer son mariage pour devenir la mère du Messie ; si elle y voit une difficulté, c'est qu'elle veut garder la virginité.

Cette interprétation repose toutefois sur un postulat contestable : elle suppose que Marie a été mariée à Joseph sans son consentement. Surtout elle méconnaît le sens exact de la question de Marie, qui signifie : « actuellement, je n'ai pas de relations conjugales ». Luc suggère ainsi que Marie comprend qu'elle doit être mère aussitôt, comme la mère de Samson a conçu dès la parole de l'ange qui lui annonçait sa maternité (Jg 13,5-8). Elle objecte que son mariage n'est pas encore consommé. Sa question amène l'ange à lui annoncer la conception virginale de Jésus. Celle-ci lui est révélée en même temps que la filiation divine dont elle est le signe. L'Esprit de Dieu, qui a présidé à la création du monde (Gn 1,2), va inaugurer dans la conception de Jésus la création du monde nouveau.

Ainsi la conception virginale apparaît-elle chez Luc comme une exigence de la filiation divine de Jésus. Et c'est dans l'annonce de sa maternité mystérieuse que Marie apprend sa vocation virginale.

5. *La mention des frères de Jésus* (Mc 3,31 p; 6, 3 p; Jn 7,3; Ac 1,14; 1 Co 9,5; Ga 1,19) a conduit plusieurs critiques à penser que Marie n'avait pas gardé la virginité après la naissance de Jésus. Cette opinion, qui ne se rencontre nulle part dans la tradition ancienne à propos des mentions des frères de Jésus, se heurte à plusieurs textes de l'évangile : Jacques et Joseph, les frères de Jésus en Mt 13,55 p, semblent les fils d'une autre Marie (Mt 27,56 p) ; Jésus mourant confie sa mère à un disciple (Jn 19,26s), ce qui semble supposer qu'elle n'a pas d'autre fils. On sait par ailleurs que, dans le monde sémitique, le nom de *frères est souvent donné à des proches et à des alliés.

III. La Mère

A tous les niveaux de la tradition évangélique, Marie est d'abord « la mère de Jésus ». Plusieurs textes la désignent par ce simple titre (Mc 3, 31s p; Lc 2,48; Jn 2,1-12; 19,25s). Il définit toute sa fonction dans l'œuvre du salut.

1. *Cette maternité est volontaire.* — Le récit de l'Annonciation le fait clairement ressortir (Lc 1, 26-38). Devant la *vocation inattendue que lui annonce l'ange, Luc montre la Vierge soucieuse de comprendre l'appel de Dieu. L'ange lui révèle

sa conception virginale. Pleinement éclairée, Marie accepte ; elle est la servante du Seigneur, comme Abraham, Moïse et les prophètes ; comme le leur, et davantage encore, son *service est liberté.

2. Quand Marie enfante Jésus, sa tâche, comme pour toutes les *mères, ne fait que commencer ; il lui faut *élever Jésus*. Avec Joseph qui partage ses responsabilités, elle porte l'enfant au Temple pour le présenter au Seigneur, pour exprimer l'oblation dont sa conscience humaine est encore incapable. Elle reçoit pour lui, de Siméon, l'annonce de sa *mission (Lc 2,29-32.34s). Elle est pour lui l'*éducatrice consciente de son autorité (Lc 2,48), et Jésus lui est soumis comme à Joseph (Lc 2,51).

3. Marie reste mère *lorsque Jésus parvient à l'âge adulte*. Elle se trouve près de son fils lors des séparations douloureuses (Mc 3,21.31; Jn 19,25ss). Mais sa tâche prend alors une forme nouvelle. Luc et Jean le font sentir aux deux étapes majeures de la maturation de Jésus. A douze ans, israélite de plein droit, Jésus proclame à ses parents de la terre qu'il se doit d'abord au culte de son Père céleste (Lc 2,49). Lorsqu'il ouvre sa mission à Cana, ses mots à Marie : « Femme, laisse-moi » (Jn 2,4) sont moins ceux d'un fils que ceux du responsable du Royaume ; il revendique ainsi son indépendance d'envoyé de Dieu. Désormais, pour le temps de sa vie sur terre, la mère s'efface derrière la fidèle (cf Mc 3,32-35 p; Lc 11,27s).

4. Ce dépouillement s'achève *à la Croix*. En découvrant à Marie le sort de Jésus, Siméon lui avait annoncé le glaive qui devait transpercer son âme dans la division d'Israël et l'épreuve de sa foi (Lc 2,34s). Au Calvaire s'accomplit sa maternité, comme Jean le montre en une scène dont chaque trait est significatif (Jn 19,25ss). Marie est debout au pied de la croix. Jésus lui adresse encore le solennel « Femme » qui marque son autorité de Seigneur du Royaume. En désignant à sa mère le disciple présent : « Voici ton fils », Jésus l'appelle à une maternité nouvelle, qui va être désormais son rôle dans le peuple de Dieu. Peut-être Luc a-t-il voulu suggérer cette mission de Marie dans l'Église en la montrant en prière avec les Douze, dans l'attente de l'Esprit (Ac 1,14) ; du moins cette maternité universelle répond-elle à sa pensée qui a vu en Marie la personnification du peuple de Dieu, la fille de Sion (Lc 1,26-55).

IV. La première croyante

Bien loin de faire consister la grandeur de Marie dans des lumières exceptionnelles, les évangélistes la montrent dans sa *foi, soumise aux mêmes obscurités, au même cheminement que celle du plus humble fidèle (Lc 1,45).

1. *La révélation faite à Marie*. — Dès l'Annonciation, Jésus s'offre à Marie comme objet de sa foi, et cette foi est éclairée par des messages qui s'enracinent dans les oracles de l'AT. L'enfant s'appellera *Jésus, sera le Fils du Très-Haut, le fils de David, le *Roi d'Israël, le Fils de Dieu. A la Présentation au Temple, Marie entend les oracles du Serviteur de Dieu appliqués à son Fils : lumière des nations, et signe de contradiction. A ces quelques paroles explicites, il faut ajouter, bien que les textes ne le disent pas, que Marie doit découvrir dans la vie misérable et silencieuse de son Fils la pauvreté du Messie. Quand Jésus parle à sa mère, c'est sur le ton abrupt des oracles prophétiques ; Marie doit y reconnaître l'indépendance et l'autorité de son fils, la supériorité de la foi sur la maternité charnelle.

2. *La fidélité de Marie*. — Luc a pris soin de noter les réactions de Marie devant les révélations divines : son trouble (Lc 1,29), sa difficulté (1,34), son étonnement devant l'oracle de Siméon (2,33), son incompréhension de la parole de Jésus au Temple (2,50). En présence d'un *mystère qui dépasse son intelligence, elle réfléchit sur le message (1,29; 2,33), elle revient sans cesse sur les faits auxquels elle participe, conservant ses souvenirs, les méditant dans son cœur (2,19.51).

Attentive à la *Parole de Dieu, elle l'accueille, même si celle-ci bouleverse ses projets et doit plonger Joseph dans l'anxiété (Mt 1,19s). Ses réponses aux appels divins, Visitation, Présentation de Jésus au Temple, sont autant d'actes par lesquels Jésus agit à travers sa mère : il sanctifie le Précurseur, il s'offre à son Père. Fidèle, Marie le demeure dans le silence quand son Fils entre dans la vie publique ; elle l'est jusqu'à la Croix.

3. *Le Magnificat*. — Dans le cantique de Marie, Luc transmet une tradition palestinienne qui cherche moins à rapporter les paroles de la Vierge qu'à exprimer l'action de grâces de la communauté. Mais Luc en fait une prière de Marie (surtout par le v. 48). Selon la forme classique d'un psaume

d'action de grâces et à l'aide des thèmes traditionnels du psautier, Marie célèbre un fait nouveau : le Royaume est là. Elle s'y montre tout entière au service du peuple de Dieu. En elle et par elle, le salut est annoncé, la promesse accomplie ; dans sa propre *pauvreté, le mystère des *Béatitudes se réalise. La foi de Marie est celle-là même du peuple de Dieu : une foi humble qui s'approfondit sans cesse au travers des obscurités et des épreuves, par la méditation du salut, par le service généreux qui éclaire peu à peu le regard du fidèle (Jn 3,21; 7,17; 8,31s). C'est en raison de cette foi, attentive à garder la Parole de Dieu, que Jésus lui-même a proclamé bienheureuse celle qui l'avait porté dans ses entrailles (Lc 11,27s).

V. Marie et l'Église

On peut rassembler et prolonger les données précédentes dans une brève synthèse de théologie biblique.

1. *La Vierge.* — Marie, croyante-type, appelée au salut dans la foi par la grâce de Dieu, rachetée par le sacrifice de son Fils comme tous les membres de notre race, occupe pourtant une place à part dans l'Église. En elle, nous voyons le mystère de l'Église vécu en plénitude par une âme qui accueille la Parole divine avec toute sa foi. L'Église est l'*Épouse du Christ (Ep 5,32), une Épouse vierge (cf Ap 21,2) que le Christ lui-même a sanctifiée en la purifiant (Ep 5,25ss). Chaque âme chrétienne, participant à cette vocation, est « fiancée au Christ comme une vierge pure » (2 Co 11,2). Or la fidélité de l'Église à cet appel divin transparaît en Marie la première, et cela de la façon la plus parfaite. C'est tout le sens de la *virginité à laquelle Dieu l'a invitée et que sa maternité n'a pas diminuée mais consacrée. En elle se révèle ainsi au niveau de l'histoire l'existence de cette Église-Vierge qui, par son attitude, prend le contre-pied d'Ève (cf 2 Co 11,3).

2. *La Mère.* — En outre, par rapport à Jésus, Marie se trouve dans une situation spéciale qui n'appartient à aucun autre membre de l'Église. Elle est la *Mère de Jésus, et elle l'est volontairement. C'est pour le peuple de Dieu qu'elle accepte d'enfanter le Fils de Dieu, et c'est ce peuple tout entier qu'elle représente et qu'elle engage dans cet accueil du salut que Dieu lui propose. Cette fonction permet de l'assimiler à la Fille de Sion (So 3,14; cf Lc 1,28), à la *Jérusalem nouvelle en son rôle maternel. Si l'humanité nouvelle est comparable à une *Femme dont le Christ-Chef est le premier-né (Ap 12,5), peut-on oublier qu'un tel mystère s'est accompli concrètement en Marie, que cette Femme et cette Mère n'est pas un pur symbole mais qu'elle a eu grâce à Marie une existence personnelle ? Sur ce point encore, le lien de Marie et de l'Église s'affirme avec une telle force que, derrière la Femme arrachée par Dieu aux attaques du Serpent (Ap 12,13-16), contrepartie d'Ève trompée par le même Serpent (2 Co 11,3; Gn 3,13), Marie se profile en même temps que l'Église, puisque tel fut son rôle dans le dessein de salut. C'est pourquoi la Tradition a vu à bon droit en Marie et dans l'Église, conjointement, la « nouvelle Ève », de même que Jésus est le « nouvel *Adam ».

3. *Le mystère de Marie.* — C'est par cette connexion avec le mystère de l'Église que le mystère de Marie s'éclaire le mieux, à la lumière de l'Écriture. Le premier révèle en clair ce qui, dans le second, fut vécu de façon cachée. Des deux côtés, il y a un mystère de virginité, mystère nuptial où Dieu est l'Époux; des deux côtés, un mystère de maternité et de filiation où l'Esprit-Saint est à l'œuvre (Lc 1,35; Mt 1,20; cf Rm 8,15), vis-à-vis du Christ d'abord (Lc 1,31; Ap 12,5), puis vis-à-vis des membres de son Corps (Jn 19,26s; Ap 12,17). Le mystère de la virginité implique une pureté totale, fruit de la grâce du Christ qui atteint l'être à sa racine, le rendant « saint et immaculé » (Ep 5,27). Le mystère de la maternité implique une union totale au mystère de Jésus, dans sa vie terrestre jusqu'à l'épreuve et à la croix (Lc 2,35; Jn 19,25s; cf Ap 12,13), dans sa gloire jusqu'à la participation à sa résurrection (cf Ap 21). Celle qui fut « comblée de grâce » de la part de Dieu (Lc 1,28) demeure au plan des membres de l'Église, « comblés de grâce dans le Bien-Aimé » (Ep 1,6). Mais c'est par son entremise que le Fils de Dieu, *Médiateur unique, s'est fait le frère de tous les hommes et qu'il a établi sa liaison organique avec eux, de même qu'ils ne l'atteignent point sans passer par l'Église, qui est son Corps (Col 1,18). L'attitude des chrétiens à l'égard de Marie est commandée par ce fait fondamental. C'est pourquoi elle est en rapport si direct avec leur attitude à l'égard de l'Église, leur Mère (cf Ps 87,5; Jn 19,27). *AG*

→ **Église VI — femme NT 1.3 — humilité IV — joie NT I 1 — médiateur II 0.2 — mère I 4, II 2.3 — virginité NT 2.**

MARTYR

Martyr (gr. *martys*) signifie étymologiquement *témoin, qu'il s'agisse d'un témoignage sur le plan historique, juridique ou religieux. Mais, dans l'usage établi par la tradition chrétienne, le nom de martyr s'applique exclusivement à celui qui donne le témoignage du sang. Cet usage est déjà attesté dans le NT (Ac 22,20; Ap 2,13; 6,9; 17,6) : le martyr est celui qui donne sa vie par *fidélité au témoignage rendu à Jésus (cf Ac 7,55-60).

1. *Le Christ Martyr.* — Jésus lui-même est à un titre éminent le martyr de Dieu, et par conséquent le type du martyr. Dans son *sacrifice volontairement consenti, il donne en effet le témoignage suprême de sa fidélité à la *mission que lui a confiée le Père. D'après saint Jean, Jésus a non seulement connu à l'avance, mais accepté librement sa mort comme le parfait hommage rendu au Père (Jn 10,18) ; et, à l'heure de sa condamnation, il proclame : « Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité » (18,37; cf Ap 1,5; 3,14).

Saint Luc met en relief, dans la Passion de Jésus, les traits qui définiront désormais le martyr : réconfort de la grâce divine à l'heure de l'angoisse (Lc 22,43) ; *silence et *patience devant les accusations et les outrages (23,9) ; innocence reconnue par Pilate et Hérode (23,4.14s.22) ; oubli de ses propres souffrances (23,28) ; accueil fait au larron repentant (23,43) ; pardon accordé à Pierre (22,61) et aux persécuteurs eux-mêmes (22,51; 23,34).

Plus profondément encore, l'ensemble du NT reconnaît en Jésus le *Serviteur souffrant annoncé par Isaïe. Dans cette perspective, la Passion de Jésus apparaît comme essentielle à sa mission. De même, en effet, que le Serviteur doit souffrir et mourir « pour justifier des foules » (Is 53,11), Jésus doit passer par la mort « pour apporter à des multitudes la rédemption des péchés » (Mt 20,28 p). Tel est le sens du « il faut » que Jésus répète à plusieurs reprises : le dessein de salut de Dieu passe par la *souffrance et la *mort de son témoin (Mt 16,21 p; 26,54.56; Lc 17,25; 22,37; 24,7.26.44). Tous les *prophètes, d'ailleurs, n'ont-ils pas été persécutés et mis à mort (Mt 5,12 p; 23,30ss p; Ac 7,52; 1 Th 2,15; He 11,36ss) ? Ce ne peut être une rencontre accidentelle ; Jésus y reconnaît un plan divin qui trouve en lui son achèvement (Mt 23,31s). Aussi marche-t-il « résolument » vers Jérusalem (Lc 9,51), « car il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem » (13,33).

Cette Passion fait de Jésus la victime *expiatoire qui remplace toutes les victimes anciennes (He 9,12ss). Le croyant y découvre la loi du martyre : « Sans effusion de *sang, il ne peut y avoir de *rédemption » (He 9,22). On comprend que *Marie, si étroitement associée à la Passion de son Fils (Jn 19,25; cf Lc 2,35) soit plus tard saluée comme la Reine des martyrs chrétiens.

2. *Le martyr chrétien.* — Le glorieux martyre du Christ a fondé l'Église : « Quand j'aurai été élevé de terre, avait dit Jésus, j'attirerai tous les hommes à moi » (Jn 12,32). L'Église, *Corps du Christ, est appelée à son tour à donner à Dieu le *témoignage du sang pour le salut des hommes. Déjà, la communauté juive avait eu ses martyrs, notamment à l'époque des Maccabées (2 M 6—7). Mais, dans l'Église chrétienne, le martyre prend un sens nouveau, que Jésus lui-même révèle : il est la pleine imitation du Christ, la participation achevée à son témoignage et à son œuvre de salut : « Le *serviteur n'est pas plus grand que son maître ; s'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront, vous aussi ! » (Jn 15,20). A ses trois intimes, Jésus annonce qu'ils le suivront dans sa Passion (Mc 10,39 p; Jn 21,18ss) ; et à tous il révèle que seul le grain qui meurt en terre porte beaucoup de *fruit (Jn 12,24). Ainsi le martyre d'Étienne — qui évoque si fortement la Passion — détermina la première expansion de l'Église (Ac 8,4s; 11,19) et la conversion de Paul (22,20). L'Apocalypse enfin est véritablement le Livre des Martyrs, de ceux qui à la suite du Témoin fidèle et véridique (Ap 3,14) ont donné à l'Église et au monde le témoignage de leur sang. Le livre tout entier célèbre leur épreuve et leur gloire, dont la passion et la glorification des deux témoins du Seigneur sont le symbole (Ap 6,9s; 7,14-17; 11,11s; 20,4ss). *CA*

→ confession NT I — épreuve/tentation NT II — mort NT III 4 — persécution — procès III 3 — sang NT 4 — témoignage NT III 2.

MÉDIATEUR

L'intervention de Jonathan pour sauver David que Saül voulait tuer (1 S 19,1-7) est un bon

exemple des médiations humaines que l'on rencontre dans l'histoire biblique, comme dans celle de toute l'humanité (1 S 25,1-35; Est 7,1-7; Ac 12,20), et qui réussissent parfois à rétablir des relations en train de se détériorer. Le médiateur va d'une partie à l'autre, il intercède auprès de la partie menaçante pour la partie menacée, et il apporte à celle-ci la *paix — quand il l'obtient. Ainsi la Loi d'Israël prévoyait une médiation arbitrale de ce g nre entre deux parties de puissance égale (Ex 21,22; Jb 9,33). En dehors de ces cas de conflit, les relations humaines normales peuvent aussi comporter l'intervention de médiateurs. Mais ici le terme a un sens plus large : il désigne les intermédiaires à qui un chef confie des missions occasionnelles ou des fonctions permanentes auprès de ses subordonnés.

Pour désigner ces arbitres ou ces intermédiaires, l'AT hébreu ne possède pas de terme qui corresponde à « médiateur » (gr. *mesitès*). En ce qui concerne les relations entre Dieu et les hommes, ce phénomène de vocabulaire est significatif. Il n'était pas étonnant de voir les religions anciennes non bibliques placer, entre l'humanité et des dieux suprêmes qui n'étaient pas vraiment transcendants, toute une série de divinités secondaires ou d'esprits, puis des hommes (rois, prêtres, etc.) qui étaient plus ou moins médiateurs ou intercesseurs. Le Dieu d'Israël est unique, seul dans sa transcendance absolue. Qui donc pourrait être médiateur entre ces deux réalités sans commune mesure : Dieu et les hommes ? Comme écrira saint Paul : « Il n'y a pas de médiateur de l'Unique » (Ga 3, 20). D'autre part, l'homme biblique a souvent le sentiment très vif de sa responsabilité personnelle en face de Dieu. C'était déjà vrai, même à l'époque où l'individu était encore profondément immergé dans le groupe : « Si quelqu'un pèche contre Dieu, disait le vieil Éli, qui peut intercéder pour lui ? » (1 S 2,25). C'est donc en toute vérité que Job dit à Dieu : « Il n'y a personne entre nous (LXX : *mesitès*) » (Jb 9,33). Il est dès lors paradoxal de rencontrer dans l'AT de nombreux médiateurs, fussent-ils simplement, au sens large, des intermédiaires à qui Dieu confie une *mission auprès des hommes. Ce paradoxe atteste que l'Unique, loin de s'enfermer dans sa solitude, veut entrer en relation avec les hommes. Dans cette ligne, les médiateurs qu'il suscite préparent et préfigurent la venue d'un Médiateur qui sera, lui aussi, Unique.

Dans le NT, la *réconciliation de Dieu et des hommes est accomplie par Jésus. Verbe (cf *Parole de Dieu) devenu *chair, Jésus peut en effet parler et agir à la fois au nom de Dieu et au nom des hommes. Pour la première et pour la seule fois, quelqu'un mérite alors, pleinement et au sens le plus strict, le titre de « médiateur (*mesitès*) entre Dieu et les hommes » (1 Tm 2,5; cf He 8,6; 9,15; 12,24).

I. Les médiateurs dans l'ancienne Alliance

1. *Les médiateurs historiques*

Abraham est celui par qui « se béniront toutes les nations de la terre » (Gn 12,3) ; par lui, l'ancêtre béni de Dieu, Israël recevra les *bénédictions de la terre et de la postérité. Selon certaines traditions, Abraham joue le rôle d'intercesseur quand il intervient en faveur du roi païen Abimélek (20,7.17s) ou de Sodome (18,22-32).

**Moïse* est appelé par Yahweh pour libérer Israël et conclure l'Alliance, pour lui donner sa *Loi et établir son *culte. Responsable de son peuple devant le Seigneur, il agit en chef et législateur au nom de Dieu, il intercède souvent en sa faveur (Ex 32,11-12.31-34). C'est sans doute à l'importance de sa mission qu'il doit d'être, dans la Bible, le seul personnage avec Jésus à être appelé médiateur (Ga 3,19) — au sens large, il est vrai.

Après l'Exode, les fonctions assumées par Moïse sont réparties entre divers personnages : *le *sacerdoce lévitique* est la race élue par Dieu pour le service du culte et de la Loi. Dans les liturgies d'Israël, il rappelle au peuple les hauts faits de Yahweh dans l'histoire sainte, il énonce ses exigences, il fait descendre sa bénédiction (Nb 6,24-27). Il présente à Dieu la louange et la supplication de la communauté et des individus.

*Le *roi* succède aux Juges en étant investi de l'*Esprit (Jg 6,34; 1 S 10.6; 16,13). Les prophètes lui révèlent son élection, pour le bénéfice de la race (1 S 9—10; 16). Il est l'Oint, le *Messie de Yahweh, qui le traite comme un *fils (2 S 7,14; Ps 2,7). Ses sujets le regardent comme l'*Ange de Yahweh (2 S 14,17). Devant Dieu, il représente tout son peuple et, bien qu'il ne reçoive pas le titre de prêtre, il exerce des fonctions cultuelles : il porte l'éphod, offre des sacrifices, prononce la prière au nom d'Israël. Enfin comme le Dieu d'Israël mène l'histoire humaine tout entière, quelques prophètes ne redoutent pas d'assigner à des rois étrangers un rôle dans le dessein de Dieu : Nabuchodonosor (Jr 27,6), Cyrus (Is 41,2-5; 44,28; 45, 1-6).

A la différence du prêtre et du roi dont la fonction est héréditaire, *le *prophète* est suscité par une vocation personnelle. Yahweh intervient directement dans sa vie pour lui donner sa *mission. Avant tout, il lui faut porter la *Parole de Yahweh à son peuple : ses exigences, son jugement sur le péché, ses promesses pour les fidèles. En retour, le prophète se sent solidaire de ses frères auxquels Dieu l'envoie, et il intercède constamment pour eux, tels Samuel (1 S 7,7-12; 12,19-23), Amos (7,1-6), Jérémie (15,11; 18,20; 42,2... d'où l'interdiction pathétique de 7,16; 11,14; 14,11..., et la vision de Judas Maccabée : 2 M 15,13-16), Ézéchiel enfin (9,8; 11,13) qui se voit même comme la sentinelle établie par Dieu pour la sauvegarde des enfants de son peuple (33,1-9; 3,17-21).

Ainsi, tout au long de l'histoire d'Israël, Dieu fait surgir des hommes qu'il établit responsables de son peuple et qui ont pour charge d'assurer le jeu normal de l'Alliance. Par ces fonctions, les relations personnelles entre Dieu et les individus ne sont pas supprimées, mais elles se situent dans le cadre du peuple, au nom et au bénéfice duquel s'exercent les diverses médiations.

2. *Les médiateurs eschatologiques.* — L'eschatologie prophétique transpose aux derniers temps plusieurs éléments de ces médiations historiques ; elle les dépasse même en dépeignant de mystérieuses figures qui annoncent à leur manière la Médiation de Jésus.

Dans les évocations du *peuple nouveau*, on retrouve divers médiateurs qui jouent un rôle analogue à ceux du passé : tantôt le *Messie-Roi, tantôt le *Prophète annonciateur du salut (Is 61, 1ss; Dt 18,15 interprété par la tradition juive), plus rarement le *Prêtre des temps nouveaux (Za 4,14, élément développé dans les traditions de Qumrân).

Le **Serviteur de Dieu*, en Is 40—55, est une figure mystérieuse qui pourrait entre autres personnifier le *Reste d'Israël en sa fonction de médiateur entre Dieu et les hommes. C'est un prophète appelé par Dieu « pour apporter aux nations le droit » (Is 42,1), rassembler Israël dispersé, être « la lumière des nations » (42,6; 49, 5-6) et l'alliance du peuple (42,6; 49,8), c'est-à-dire pour constituer le peuple nouveau qui réunit l'Israël racheté et les *nations converties. Sa mission n'est plus seulement de prêcher le message du salut et d'intercéder, comme faisaient les prophètes précédents : il doit maintenant « porter les péchés des foules » et intervenir dans leur rédemption par sa propre *souffrance (Is 52,14; 53,12). Offrant sa propre vie en sacrifice d'*expiation (Is 53,10), il semble bien présenter ainsi un nouveau type de médiation sacerdotale.

En Dn 7,13.18, *le *Fils de l'homme*, représente d'abord le « peuple des saints » opprimé par les puissances païennes avant d'être exalté par le jugement de Dieu. Finalement, il régnera sur les *nations (7,14.27), et assurera ainsi le *règne de Yahweh sur le monde.

Le rapport entre ces divers médiateurs eschatologiques n'est pas établi clairement par l'AT. Seul l'accomplissement des prophéties en Jésus montrera comment ces médiateurs se confondent dans la personne de l'unique Médiateur de salut.

3. *Les médiateurs célestes.* — Les païens avaient senti depuis longtemps l'insuffisance des médiations humaines ; c'est pourquoi ils recouraient à l'intervention céleste des dieux inférieurs. Israël rejette ce polythéisme, mais sa doctrine des *anges prépare le peuple de Dieu à la révélation du Médiateur transcendant. Selon un vieux récit, Jacob vit en songe à Béthel les anges du sanctuaire établir la liaison entre ciel et terre (Gn 28,12). Or la doctrine des anges prend après l'exil un développement de plus en plus considérable. On décrit alors leur intercession pour Israël (Za 1,12s), leurs interventions en sa faveur (Dn 10,13.21; 12,1), les secours qu'ils apportent aux fidèles (Dn 3,49s; 6,23; 14,34-39; Tobie), dont ils présentent la prière devant le Seigneur (Tb 12,12). Malachie décrit même un mystérieux Messager, l'Ange de l'Alliance, dont la venue au sanctuaire inaugurera le salut eschatologique (Ml 3,1-4). Il ne s'agit plus ici de la médiation d'une créature : à travers cet Ange énigmatique, c'est Dieu lui-même qui intervient pour purifier son peuple et le sauver.

II. Le médiateur de la nouvelle Alliance

Au seuil du NT, Gabriel, médiateur céleste, inaugure entre Dieu et l'homme le dialogue qui prélude à la Nouvelle *Alliance (Lc 1,5-38). La réponse décisive lui est faite par **Marie*. Parlant au nom de son peuple comme « fille de Sion », elle accepte de devenir *mère du Roi-Messie, Fils de Dieu. Joseph (Mt 1,18-25), Élisabeth (Lc 1, 39-56), Siméon et Anne (2,33-38), tous ceux qui « attendaient la *consolation d'Israël », n'ont ensuite qu'à accueillir « le Sauveur » (2,11) venu par elle. C'est d'abord à travers elle que l'humanité fait connaissance avec Jésus, et Jésus avec

l'humanité. Bien qu'il soit *le* Fils (2,41-50), c'est à sa volonté et à celle de Joseph qu'il est soumis (2,51s), jusqu'au jour où il inaugurera son ministère (Jn 2,1-12).

1. *L'unique Médiateur.* — Entre Dieu et l'humanité, *Jésus-Christ est le Médiateur de l'Alliance nouvelle (He 9,15; 12,24), meilleure que l'ancienne (8,6). C'est désormais par lui que les hommes accèdent à Dieu (7,25). Sous des formes diverses, cette vérité est partout présente dans le NT. Jésus meurt, ressuscite, reçoit l'Esprit au nom et au profit du Reste d'Israël et de tous les hommes. Sa médiation reflue même sur la *création (Col 1,16; Jn 1,3) et l'histoire de l'ancienne Alliance (1 P 1,11). Si Jésus est Médiateur, c'est qu'il y a été appelé par son Père (He 5,5) et qu'il a répondu à cet appel (10,7ss). Il en avait été de même pour les médiateurs de l'AT (cf 5, 4). Mais, dans le cas de Jésus, appel et réponse se situent au cœur du mystère de son être : lui qui était « le Fils » (1,2s), il « participa au sang et à la chair » (2,14) et devint « *homme lui-même » (1 Tm 2,5). Il appartient ainsi aux deux parties qu'il réconcilie en lui.

Le Fils met fin aux anciennes médiations en réalisant la *médiation eschatologique*. C'est en Lui, « descendance d'Abraham » (Ga 3,16) qu'Israël et les *nations héritent des *bénédictions promises au père du peuple de Dieu (Ga 3,15-18; Rm 4). Il est le nouveau Moïse, guide d'un nouvel Exode, médiateur de la nouvelle Alliance, chef du nouveau Peuple de Dieu, mais au titre de Fils et non plus de Serviteur (He 3,1-6). Il est tout ensemble le Roi, fils de David (Mt 21,4-9 p), le Serviteur de Dieu prédit par Isaïe (Mt 12,17-21), le Prophète annonciateur du salut (Lc 4,17-21), le Fils de l'homme juge du dernier jour (Mt 26,64), l'Ange de l'Alliance qui purifie le temple par sa venue (cf Lc 2,22-35; Jn 2,14-17). Il opère une fois pour toutes la libération, le salut, la rédemption de son peuple. Il réunit en sa personne la royauté, le sacerdoce et la prophétie. Il est lui-même la *Parole de Dieu. Dans l'histoire des médiations humaines, sa venue apporte donc une nouveauté radicale et définitive : dans le Temple « qui n'est pas fait de main d'homme » (He 9,11), il reste médiateur « toujours vivant pour intercéder » en faveur de ses frères (7,25). En effet, tout comme « Dieu est unique, unique aussi est le Médiateur » (1 Tm 2,5) de l'Alliance éternelle.

2. *L'unique Médiateur et son Église.* — Que le Christ soit l'unique Médiateur ne met pourtant pas fin au rôle des hommes dans l'histoire du salut. La médiation de Jésus fait appel en effet à des hommes qui se voient confier par lui une mission vis-à-vis de son Église ; Jésus associe même d'une certaine manière à sa médiation tous les membres de son Corps.

Dès sa vie terrestre, Jésus appelle des hommes à travailler avec lui, à proclamer l'Évangile, à effectuer les signes qui manifestent la présence du Royaume (Mt 10,7s p) ; ces envoyés prolongent ainsi les premiers actes de sa médiation. La *mission qu'il leur confie, pour le temps qui suivra sa mort et sa résurrection, étendra au monde entier et à tous les siècles de l'avenir (Mt 28,19s) la médiation qu'il exercera alors dans l'invisible. Ses *Apôtres seront responsables de sa Parole, de son Église, du baptême, de l'eucharistie, du pardon des péchés.

A partir de la Pentecôte, il communique lui-même à son Église l'*Esprit qu'il a reçu du Père ; dès lors « il n'y a plus qu'un Corps et un Esprit, comme il n'y a qu'un seul Seigneur et un seul Dieu » (Ep 4,4ss). Mais, pour incorporer de nouveaux membres à ce Corps, il faut que soit administré le baptême (Ac 2,38), et, pour communiquer l'Esprit, il faut l'*imposition des mains (8, 14-17). L'Esprit assure la vie et la croissance du Corps du Christ, en distribuant des *charismes. Parmi les bénéficiaires de ces charismes, les uns assurent des services occasionnels, les autres des services permanents qui prolongent certaines fonctions des Apôtres eux-mêmes dans l'organisme de l'Église. Ceux qui assurent ces services ne sont pas à proprement parler des médiateurs ; loin d'exercer une médiation qui s'ajouterait à celle de l'unique Médiateur, ils ne sont que les moyens concrets par lesquels celui-ci veut atteindre tous les hommes.

Une fois que les membres du Corps du Christ ont rejoint leur chef *dans sa gloire,* cette fonction cesse évidemment. Mais alors, vis-à-vis des membres de l'Église qui luttent encore sur la terre, les chrétiens vainqueurs jouent un rôle d'une autre sorte. Associés à la *royauté du Médiateur (Ap 2,26s; 3,21; cf 12,5; 19,15), ils présentent à Dieu les *prières des saints d'ici-bas (5,8; 11,18) qui demandent à Dieu de hâter l'heure de sa justice (6,9ss; 8,2-5; cf 9,13). La victoire finale sera tout ensemble celle « du sang de l'Agneau et du témoignage des martyrs » (12,11). De l'Ascension à la parousie, Jésus n'exerce donc pas sa royauté sans y faire participer son peuple, qui est à la fois présent sur terre (12,6.14; 22,17; cf 7,1-8) et déjà dans la gloire (12,1; 21,2; cf 14,1-5).

Une place particulière est dévolue à *Marie dans cet exercice de la médiation de Jésus ressuscité. Sa vocation de mère lors de la venue sur terre du Médiateur et son intervention lors du premier *signe accompli par Jésus (Jn 2,1-12) invitent à se demander quel rôle invisible elle peut jouer vis-à-vis de l'Église. Dans l'Église naissante, Marie apparaît comme un membre, si remarquable soit-elle, parmi les autres (Ac 1,14) ; elle n'exerce aucune fonction comparable à celle des Apôtres ou de leurs successeurs. Mais le Médiateur mourant lui confie une mission maternelle à l'égard des siens représentés par le disciple bien-aimé (Jn 19,26s). Marie aurait-elle en mourant achevé cette mission ? Ne continue-t-elle pas plutôt de la remplir dans l'invisible ? Marie est associée comme tous les élus à la royauté et à l'intercession de Jésus ; mais le NT suggère au moins qu'elle l'est à un titre spécial : comme mère du Fils et « mère » de ses disciples.

3. *L'unique médiateur et les médiateurs célestes.* — Le Médiateur est venu d'auprès de Dieu et il y est retourné ; cela le rapproche en apparence des médiateurs célestes de l'AT. Cette analogie amena certains chrétiens, influencés parfois par la gnose païenne d'Asie Mineure, à mettre plus ou moins le Christ et les *anges sur le même plan. Ces erreurs exigèrent des mises au point (Col 2,18s; He 1,4-14; cf Ap 19,10). Le Médiateur est le « chef » des anges (Col 2,10) que les chrétiens jugeront avec lui (1 Co 6,3). Dans le NT, les Anges continuent leur rôle d'intercesseurs et d'instruments des desseins de Dieu (He 1,14; Ap) mais ils le font comme « anges du Fils de l'Homme » (Mt 24,30s), l'unique Médiateur.

Conclusion. — Les multiples médiations que Dieu a suscitées entre lui et son peuple préparaient et annonçaient la médiation que son peuple exercerait entre lui et toute l'humanité. Cette médiation d'Israël s'accomplit dans la médiation du Christ, unique Médiateur, seul dans la grandeur insondable qui lui vient de ce qu'il est le Fils. Néanmoins, Chef du nouvel Israël, c'est avec et par son Corps qu'il exerce sa médiation. Loin de disparaître avec la venue du Fils, le paradoxe des médiateurs humains dans l'histoire du salut s'affirme encore davantage. La raison dernière de ce paradoxe est que l'Unique est Amour (1 Jn 4,8) : voulant être avec les hommes (Mt 1,23; Ap 21,3) et partager avec eux la « nature divine » (2 P 1,4), c'est avec eux déjà qu'il travaille à la réalisation de son dessein, c'est par la *communion d'hommes avec des hommes qu'il fait don de la communion avec Lui (1 J 1,3). *AAV & JDu*

→ Alliance AT III 2 ; NT II 2 — Dieu NT I — Jésus-Christ II 1 b d — Loi — Marie V 3 — ministère O — Moïse 0.2 — pasteur & troupeau NT 1 — porte NT — prophète AT I 3 — réconciliation — roi O — sacerdoce.

MÉDISANCE → langue 1 — lèvres 1 — parole humaine 1.

MELCHISÉDECH

Melchisédech apparaît dans la Bible protecteur d'Abraham, prédécesseur de David et portrait anticipé de Jésus.

1. *Melchisédech et Abraham (Gn 14).* — Melchisédech, *roi et donc prêtre de Salem (que le Ps 76, 3 identifie avec *Jérusalem), offre à Abraham un repas de *pain et de *vin, rite d'*alliance (Gn 31, 44-46; Jos 9,12-15) ; il prononce sur Abraham une *bénédiction ; il reçoit d'Abraham un tribut, en échange de sa protection.

Ces gestes sont accomplis devant *El Elyôn*, le *Dieu Très-Haut, dieu ancestral des clans sémites, que Melchisédech regarde au moins comme le dieu suprême, et Abraham comme le Dieu unique. Le rôle principal est ici tenu par Melchisédech, prêtre non hébreu ; devant lui, Abraham l'hébreu, ancêtre des prêtres lévitiques, n'occupe qu'un rang inférieur. L'exégèse rabbinique cherchera à le faire oublier ; l'exégèse chrétienne s'en souviendra.

2. *Melchisédech et David (Ps 110).* — Quand David s'installe à Jérusalem, il y pratique une politique d'assimilation. Le Ps 110 présente le roi israélite comme le continuateur du prestigieux Melchisédech. Yahweh a juré à son *oint : en tant que roi de Jérusalem, « tu es *prêtre pour toujours*, à la manière de Melchisédech ». L'expression, hyperbolique pour les messies éphémères, sera vraie pour le *Messie dernier, vers lequel, après l'exil, le Ps 110 orientera l'attente d'Israël. Ceux qui le lisent rêvent en effet de voir surgir un sauveur qui unirait en sa personne *sacerdoce et royauté.

Des prophètes avaient annoncé qu'aux temps à venir pouvoir royal et pouvoir sacerdotal seraient associés (Jr 33,14-22; Za 3—6). Certains revendiquèrent la royauté pour le Grand Prêtre : ce fut une réalité pour les Maccabées (1 M 10,20.65;

14,41.47) ; ce fut une espérance pour les rédacteurs juifs des « Testaments des Douze Patriarches » (surtout Test. de Lévi). D'autres au contraire, fidèles à l'orientation esquissée par Melchisédech et David, préférèrent attribuer au futur Roi le souverain sacerdoce. En fait, l'union étroite d'une royauté purifiée et d'un sacerdoce authentique ne se réalisera qu'en Jésus-Christ.

3. *Melchisédech et Jésus (He 7; cf 5,6-10; 6,20).* — Jésus, homme, descend non seulement d'Abraham, mais d'abord d'*Adam (Lc 3,23-38). Selon l'épître aux Hébreux, Jésus, prêtre, exerce le sacerdoce parfait, qui ne se rattache pas à celui de Lévi (Jésus d'ailleurs est de la tribu de Juda), mais qui accomplit le sacerdoce royal du Messie davidique, successeur de Melchisédech (Ps 110). Dès la Genèse, ce prêtre-roi apparaît comme supérieur aux prêtres lévitiques, puisqu'en la personne de leur ancêtre Abraham il a vu les fils de Lévi s'incliner respectueusement devant lui, recevoir sa bénédiction et lui payer tribut.

D'ailleurs le personnage, le nom, les titres de Melchisédech esquissent en quelque sorte les traits de Jésus. Apparu « sans commencement ni fin », il préfigure le Christ, prêtre éternel. Son nom *Melchi-sédech* signifie : « Mon roi est justice » ; *roi de Salem* équivaut presque à *roi de šalôm*, c'est-à-dire roi de *paix. Or Jésus n'apporte-t-il pas au monde la justice et la paix ? Le serment solennel du Ps 110 ne concerne pas les prêtres lévitiques, pécheurs, mortels et donc multiples, se succédant d'une génération à l'autre, et ministres d'une alliance dépassée ; il s'adresse au Roi-Prêtre, au vrai Fils de David, à Jésus, innocent, immortel et donc unique, ministre d'une nouvelle Alliance définitive, signifiée par le pain et le vin, comme l'avait été jadis le pacte de Melchisédech.

Ainsi Melchisédech, étranger à Israël, membre des « nations », mais personnage religieux, « autodidacte de la connaissance de Dieu » (Philon), puissant ami d'Abraham, annexé par David, préfigurant Jésus, a connu une promotion extraordinaire. Il a son nom dans le Rituel (Consécration des autels) et dans le Missel romain (Prière eucharistique). Il demeure le témoin de l'universalisme des desseins de Dieu, qui, pour nous conduire au Christ, s'est servi non seulement d'Israël, mais aussi des nations. *PEB*

→ Aaron 2 — bénédiction II 3 — création AT I — Dieu AT II 1 — Jérusalem AT I 1 — Messie NT II 2 — nations AT II 2 b — pain II 2 — sacerdoce AT I 1.3 ; NT I 3.

MÉMOIRE

Si l'on interrogeait la Bible sur la mémoire de l'homme, on pourrait en dégager quelques notations psychologiques, tels le souvenir d'un bienfait (Gn 40,14) ou l'oubli des avis paternels (Tb 6,16), mais ce qui nous intéresse ici, c'est le sens religieux de la mémoire, son rôle dans la relation avec Dieu.

La Bible parle de la mémoire de Dieu pour l'homme et de la mémoire de l'homme pour Dieu. Tout souvenir réciproque implique des *événements* passés où l'on ait été en *relation* l'un avec l'autre ; et il a pour effet, en rappelant ces événements, de renouveler cette relation. Tel est bien le cas entre Dieu et son peuple. La mémoire biblique se réfère à des rencontres survenues dans le passé et où s'est établie l'Alliance. Rappelant ces faits primordiaux, elle renforce l'Alliance ; elle amène à vivre l' « aujourd'hui » avec l'intensité de présence qui découle de l'Alliance. Le souvenir est d'autant plus à sa place ici qu'il s'agit d'événements privilégiés qui décidaient de l'avenir et qui le contenaient à l'avance. Seul, le fidèle souvenir du passé peut assurer la bonne orientation de l'avenir.

1. *Éclosion du souvenir*

a) Les faits. — L'événement premier est *la *création*, signe toujours offert à l'homme pour se souvenir de Dieu (Si 42,15—43,33; Rm 1,20s). L'homme lui-même est plus qu'un signe, il est *image de Dieu ; aussi peut-il se souvenir de Lui. *Les *alliances* successives de Dieu avec l'homme (Noé, Abraham, Moïse, David) ont procédé de la mémoire de Dieu : alors, il s'est souvenu et a promis de se souvenir (Gn 8,1; 9,15ss; Ex 2,24; 2 S 7), pour sauver (Gn 19,29; Ex 6,5). Et l'événement sauveur qui va orienter pour toujours la mémoire du peuple de Dieu est *la *Pâque* (Os 13,4ss).

b) Le souvenir des faits. — La mémoire a bien des façons de prolonger dans le présent l'efficacité du passé. En hébreu, les sens du verbe *zkr*, en ses diverses formes, en donnent quelque idée : se souvenir, rappeler, mentionner, mais aussi conserver et invoquer, autant d'actions qui jouent un rôle des plus importants dans la vie spirituelle et la liturgie.

L'invocation du Nom est inséparable du souvenir

de la Pâque (Ex 20,2), car c'est en livrant son *Nom que Yahweh a inauguré la Pâque (Ex 3) et le salut actuel que demande cette invocation (Ps 20,8) est compris comme le renouvellement des prodiges anciens (Ps 77; Jl 3). *Le *culte* comporte aussi un aspect de mémorial en réveillant le « souvenir de son Alliance » ; cette expression, chère à la tradition sacerdotale, montre bien que Dieu se souvient de son peuple et que le peuple doit se souvenir de son Dieu dans les rites cycliques du culte (*fêtes, *sabbat) ou dans des lieux où ils se rencontrent (*pierre, *autel, *arche, *tente, *temple). Fondée sur les faits sauveurs, la prière baigne nécessairement dans *l'*action de grâces*, tonalité normale du souvenir devant Dieu (Ex 15; Ps 136).

La conservation des souvenirs est assurée par *la transmission de la *Parole*, orale ou écrite (Ex 12,25ss; 17,14), spécialement dans les livres de la *Loi (Ex 34,27; Dt 31,19ss). *La méditation de la Loi* est alors chez le fidèle la forme corrélative du souvenir (Dt; Jos 1,8) ; cette attention vigilante ouvre à la *Sagesse (Pr 3,1ss). *L'*obéissance aux commandements* est en définitive l'expression authentique de ce souvenir qui consiste à « garder les voies de Yahweh » (Ps 119; Sg 6,18; Is 26,8).

2. *Le drame de l'oubli.* — Mais c'est là justement que la mémoire de l'homme se montre défaillante, alors que Dieu n'oublie ni sa Parole, ni son Nom (Jr 1,12; Ez 20,14). Malgré les mises en garde du Deutéronome (Dt 4,9; 8,11; 9,7) : « Garde-toi d'oublier Yahweh ton Dieu..., souviens-toi... », le peuple oublie son Dieu et voilà son péché (Jg 8, 34; Jr 2,13; Os 2,15). Selon la logique de l'*amour, Dieu semble alors oublier l'épouse infidèle, malheur qui devrait la faire revenir (Os 4,6; Mi 3, 4; Jr 14,9). Toute détresse, en effet, devrait raviver chez l'homme le souvenir de Dieu (2 Ch 15, 2ss; Os 2,9; 5,15). La prédication prophétique s'y ajoute, qui est un long « rappel » (Mi 6,3ss; Jr 13, 22-25) destiné à remettre le *cœur de l'homme en cet état de réceptivité où Dieu peut réaliser sa Pâque (Ez 16,63; Dt 8,2ss).

En même temps que souvenir des fautes, le repentir est appel à la mémoire de Dieu (Ez 16, 61ss; Ne 1,7ss), et, dans le *pardon, Dieu, dont la mémoire est celle de l'amour, se souvient de l'Alliance (1 R 21,29; Jr 31,20) et oublie le péché (Jr 31,34).

3. *Du souvenir à l'attente.* — Et voilà le paradoxe : la Pâque, passée, est encore à venir. Le peuple se souvient de tout ce que Yahweh a fait pour lui : le passé prouve la fidélité de Dieu. Mais le présent est décevant. C'est donc dans le futur, dans un « temps à venir », que s'accompliront les promesses déjà partiellement réalisées. Fidélité et déception ouvrent la conscience du peuple de Dieu à la perspective de « derniers temps » décisifs. Cette perception très vive du futur à travers le passé caractérise la mémoire du peuple après le retour d'exil ; il y a là une sorte de mutation. Le souvenir devient attente, et la mémoire débouche dans l'imagination apocalyptique. Le cas typique est celui d'Ézéchiel (40—48), suivi par Zacharie, Daniel, le IVe évangéliste et l'auteur de l'Apocalypse.

Communautairement, le passé glorieux constitue, au sein de la détresse présente, le gage de la libération (Is 63,15—64,11; Ps 77; 79; 80; 89). Personnellement, le *pauvre, apparemment oublié de Dieu (Ps 10,12; 13,2), doit se savoir présent cependant à son amour (Is 66,2; Ps 9,19). L'*épreuve ravive la mémoire (1 M 2,51; Ba 4, 27), et c'est pour la préparer à l'événement nouveau (Is 43,18s).

4. *De la présence à la transparence*

a) Quand « Yahweh est là » (Ez 48,35; Mt 1, 23), la mémoire coïncide avec le présent, et c'est l'*accomplissement. Le souvenir des *promesses et de l'Alliance passe à l'acte dans l'événement du Christ qui récapitule le *temps (2 Co 1,20; Lc 1,54.72). En Lui se résout le drame des deux oublis par le retour de l'homme et le pardon de Dieu (Col 3,13). Puisque, dans le Christ, Dieu est là qui se souvient de l'homme, l'homme n'a plus à chercher Dieu dans le passé, mais aujourd'hui, dans le Christ (Jn 14,6s; 2 Co 5,16s). *Jésus-Christ, en effet, est l'*homme définitivement présent à Dieu, et Dieu définitivement présent à l'homme. Le Christ-Prêtre nous fait accéder auprès du Père (Ep 2,18; He 10,19) et son Esprit nous met en communion avec lui (Rm 8,15-16; 8,26-27).

b) Mais le temps n'est pas encore consommé, et si Dieu est désormais présent dans une Alliance nouvelle et éternelle, l'homme est souvent absent à son Dieu et a besoin de se souvenir. C'est pourquoi l'*Esprit « rappelle » le mystère du Christ, non comme un *livre, mais dans l'actualité personnelle de la Parole vivante : *la *tradition* (Jn 14,26; 16,13). L'Esprit réalise le mystère du Christ dans son Corps, non comme un simple mémorial, mais dans l'actualité sacramentelle de ce Corps à la fois ressuscité et présent au monde (Lc 22, 19s; 1 Co 11,24ss) : *la liturgie.* Cette « re-présen-

tation » de la *Pâque, tout comme dans l'AT, est ordonnée à l'action, à la vie : la mémoire chrétienne consiste à « garder les voies de Yahweh », à garder le testament du Seigneur, c'est-à-dire à demeurer dans *l'*amour* (Jn 13,34; 15,10ss; 1 Jn 3,24). Enfin, ultime accommodation de la mémoire de l'homme à celle de Dieu, plus l'Esprit pénètre la vie d'un chrétien, plus il le rend vigilant, attentif aux « signes des temps », témoin qui laisse transparaître l'active présence du Seigneur et révèle l'approche de son avènement (Ap 3,3; Ph 3,13s; 1 Th 5,1-10). *JCo*

→ **Abraham II 1 — Alliance AT II 1 ; NT I — autel 1 — culte AT II ; NT III 1 — eucharistie I 1, III 3, IV 2, V 2 — Paraclet 2 — pierre 2 — signe AT I, II — temps AT I 2, II 1 ; NT II 3.**

MENSONGE

L'emploi biblique du mot mensonge recouvre deux sens différents, selon que sont en cause les rapports de l'homme avec son prochain ou ses rapports avec Dieu.

I. Mensonge dans les rapports avec le prochain

1. *Dans l'AT.* — L'interdiction du mensonge dans la Loi vise à l'origine un contexte social précis : celui du faux témoignage dans les procès (décalogue : Ex 20,16 et Dt 5,20; repris dans Ex 23, 1ss.6ss; Dt 19,16-21; Lv 19,11) ; donné sous la foi du *serment, ce mensonge est en outre une profanation du *nom de Dieu (Lv 19,12). Ce sens restreint subsiste dans l'enseignement moral des prophètes et des sages (Pr 12,17; Za 8,17). Mais le péché de mensonge y est aussi entendu de façon beaucoup plus large : c'est le dol, la tromperie, le désaccord entre la pensée et la *langue (Os 4, 2; 7,1; Jr 9,7; Na 3,1). De tout cela, Yahweh a horreur (Pr 12,22), lui qu'on ne peut tromper (Jb 13,9) ; aussi le menteur va-t-il à sa perte (Ps 5,7; Pr 12,19; Si 20,25). Même Jacob, le rusé qui capta la bénédiction paternelle, fut à son tour joué par son beau-père Laban (Gn 29,15-30).

2. *Dans le NT*, l'obligation d'une loyauté totale est formulée nettement par Jésus : « Que votre langage soit : oui, oui ; non, non » (Mt 5,37; Jc 5,12), et Paul en fait sa règle de conduite (2 Co 1,17s). Les enseignements de l'AT sont ainsi repris, non sans recevoir une motivation plus profonde : « Ne vous mentez plus les uns aux autres ; vous avez dépouillé le vieil homme et revêtu l'homme nouveau » (Col 3,9s) ; « Dites-vous la vérité, car nous sommes membres les uns des autres » (Ep 4,25). Le mensonge serait un retour à la nature faussée ; il irait contre notre solidarité dans le Christ. On comprend que, suivant les Actes, en mentant à Pierre, Ananie et Saphire ont menti en réalité au Saint-Esprit (Ac 5,1-11) : la perspective des rapports sociaux est dépassée quand la communauté chrétienne est en jeu.

II. Mensonge dans les rapports avec Dieu

1. *La méconnaissance du vrai Dieu.* — Yahweh est le *Dieu de vérité. Le méconnaître en se tournant vers les *idoles trompeuses, voilà le mensonge par excellence — non plus celui des *lèvres, mais celui de la vie. Les auteurs sacrés dénoncent à l'envi cette imposture, décochant les couplets ironiques (Jr 10,1-16; Is 44,9-20; Ps 115,5ss), les anecdotes moqueuses (Dn 14), les épithètes infamantes : néant (Jr 10,8), horreur (4,1), vanité (2, 5), impuissance (2,11)... A leurs yeux, toute conversion suppose d'abord que l'on confesse le caractère décevant et mensonger des idoles qu'on a servies (16,19). C'est ainsi que l'entend encore Paul lorsqu'il presse les païens de se détourner des idoles de mensonge (Rm 1,25) pour *servir le Dieu vivant et vrai (1 Th 1,9).

2. *Péché de mensonge et vie religieuse*

a) L'AT connaît aussi une manière plus subtile de méconnaître le vrai Dieu : c'est d'installer l'habitude du mensonge à demeure dans sa vie. Telle est la façon d'agir des *impies, ennemis de l'homme de bien : ce sont des fourbes (Si 5,14) qui n'ont que le mensonge à la bouche (Ps 59,13; Si 51,2; Jr 9,2) ; ils se confient dans le mensonge (Os 10,13), s'y attachent jusqu'à refuser de se convertir (Jr 8,5), et même leurs conversions apparentes sont mensongères (3,10). Inutile d'entretenir des illusions sur l'homme laissé à lui-même : il est spontanément menteur (Ps 116,11). A l'opposé, le vrai fidèle proscrit de sa vie le mensonge pour être en communion avec le Dieu de vérité (Ps 15,2ss; 26,4s). Ainsi fera aux derniers temps le *Serviteur de Yahweh (Is 53,9), tout comme

l'humble *reste que Dieu laissera alors à son peuple (So 3,13).

b) *Le NT* trouve cet idéal réalisé dans le Christ (1 P 2,22). C'est pourquoi le dépouillement de tout mensonge est une exigence première de la vie chrétienne (1 P 2,1). Entendons par là non seulement le mensonge des lèvres, mais celui qui est inclus dans tous les vices (Ap 21,8) : celui-là, les élus, compagnons du Christ, ne l'ont jamais connu (14,5). Mérite tout spécialement le nom de menteur celui qui méconnaît la *vérité divine révélée en Jésus : l'*Antichrist, qui nie que Jésus soit le Christ (1 Jn 2,22). Chez lui, le mensonge n'est plus d'ordre moral, il est religieux par essence, tout comme celui de l'idolâtrie.

3. *Les fauteurs de mensonge*

a) Or pour précipiter les hommes dans cet univers mensonger qui se dresse devant Dieu en un geste de défi, il existe des guides trompeurs à toutes les époques. *L'AT* connaît des *prophètes de mensonge, dont Dieu se joue à l'occasion (1 R 22,19-23), mais que plus souvent les vrais prophètes dénoncent en termes sévères : ainsi Jérémie (5,31; 23,9-40; 28,15s; 29,31s), Ézéchiel (13) et Zacharie (13,3). Au lieu de la *Parole de Dieu, ils apportent au peuple des messages frelatés.

b) *Dans le NT,* Jésus dénonce de même les guides aveugles du peuple juif (Mt 23,16...). Ces *hypocrites qui refusent de croire en lui sont des menteurs (Jn 8,55). Ils préludent aux autres menteurs qui surgiront dans tous les siècles pour détourner les hommes de l'Évangile : anti-christs (1 Jn 2,18-28), faux apôtres (Ap 2,2), faux prophètes (Mt 7,15), faux messies (Mt 24,24; cf 2 Th 2,9), faux docteurs (2 Tm 4,3s; 2 P 2,1ss, cf 1 Tm 4,1s), sans compter les Juifs qui empêchent la prédication de l'Évangile (1 Th 2,14ss) et les faux frères, ennemis du véritable Évangile (Ga 2,4)... Autant de fauteurs de mensonge que les chrétiens doivent affronter comme, faisait Paul pour le mage Élymas (Ac 13,8ss).

III. Satan, père du mensonge

Le monde est ainsi divisé en deux camps : celui du *Bien et celui du Mal, celui de la Vérité et celui du Mensonge, au double sens moral et religieux. Le premier est concrètement celui de Dieu. Le second a aussi un chef : *Satan, l'antique Serpent qui séduit le monde entier (Ap 12, 9) depuis le jour où il séduisit Ève (Gn 3,13) et, en la séparant de l'arbre de vie, fut « homicide dès le commencement » (Jn 8,44). C'est lui qui pousse Ananie et Saphire à mentir au Saint-Esprit (Ac 5,3), et Élymas le mage est son « *fils » (Ac 13,10). C'est de lui que relèvent les *Juifs incrédules qui refusent de croire en Jésus : ils sont les fils du diable, menteur et père du mensonge (Jn 8,41-44) ; aussi veulent-ils tuer Jésus, parce qu' « il leur a dit la *vérité » (Jn 8,40). C'est lui qui suscite les faux docteurs, ennemis de la vérité évangélique (1 Tm 4,2) ; lui qui, pour guerroyer contre les chrétiens (Ap 12,17), donne ses pouvoirs à la *Bête de la Mer, l'empire « totalitaire », à la bouche pleine de blasphèmes (13,1-8) ; et la Bête de la terre qui joue les faux prophètes pour tromper les hommes et leur faire adorer l'idole mensongère, relève encore de lui (13,11-17). L'axe du monde passe entre ces deux camps, et il importe que les chrétiens ne se laissent pas séduire par les ruses du diable au point que leur foi se corrompe (2 Co 11,3). Pour demeurer dans la vérité, ils doivent donc prier Dieu de les délivrer du Malin (Mt 6,13). *JCa & PG*

→ Antichrist NT 2 — cœur I 2 — déception I 1 — démons NT 2 — erreur — hypocrite — idoles — langue 1 — lèvres 1 — parole humaine 1 — péché IV 2 b — Satan I 2, III — témoignage AT I ; NT I — vérité.

MÉPRIS → fierté AT 3 ; NT 2 — orgueil 1.

MER

A la différence des Phéniciens et des Grecs, les Israélites n'étaient pas un peuple de marins. Les entreprises maritimes de Salomon (1 R 9,26) et de Josaphat (22,49) furent sans lendemain. Il fallut l'expérience de la *dispersion pour que les « îles » entrent dans l'horizon géographique d'Israël (Is 41,1; 49,1) et que les Juifs s'accoutument aux longs voyages maritimes (Jon 1,3). C'était chose faite à l'époque du NT (Mt 23,15) et Paul, juif de la dispersion, trouvait naturel de sillonner la Méditerranée pour annoncer l'Évangile. Pourtant, dès l'époque la plus lointaine, la mer figure dans les textes bibliques avec une signification religieuse déterminée.

1. *Du monstre mythique à la créature de Dieu.* — Tout homme éprouve devant la mer le sentiment d'une puissance formidable, impossible à dompter,

terrible quand elle se déchaîne, menaçante pour les marins (Ps 107,23-30) comme pour les populations côtières qu'elle risque toujours de submerger (cf Gn 7,11; 9,11.15). C'est cette mer-là, cet Océan cosmique entourant le continent, que la mythologie mésopotamienne personnifiait sous la forme d'une *bête monstrueuse ; sous le nom de Tiamat, ce dragon représentait les puissances chaotiques et dévastatrices que Mardouk, le dieu de l'ordre, devait réduire à l'impuissance pour organiser le cosmos. La mythologie d'Ougarit opposait de même Yam, le dieu-Mer, à Baal, dans une lutte pour la souveraineté du monde divin.

Dans la Bible au contraire, la mer est réduite au rang de simple créature. Dans le récit classique de la *création, Yahweh partage en deux les eaux de l'abîme (Tehom) comme faisait Mardouk pour le corps de Tiamat (Gn 1,6s). Mais l'image est complètement démythisée, car il n'y a plus de lutte entre le Dieu tout-puissant et le chaos aqueux des origines. En organisant le monde, Yahweh a imposé aux eaux une fois pour toutes une limite qu'elles ne franchiront plus sans son ordre (Gn 1,9s; Ps 104,6-9; Pr 8,27ss). Les livres de sagesse se plaisent à décrire cet ordre du monde où la mer prend place, utilisant pour cela les données d'une science élémentaire : la terre repose sur les eaux d'un abîme inférieur (Ps 24,2), qui remontent à travers elle pour alimenter les sources (Gn 7,11; 8,2; Jb 38,16; Dt 33,13) et qui communiquent avec celles de l'océan. C'est ainsi que la mer est remise à sa place parmi les créatures et on l'invite, avec toutes les autres, à célébrer son créateur (Ps 69,35; Dn 3,78).

2. *Le symbolisme religieux de la mer.* — Dans cette perspective doctrinale très ferme, les auteurs sacrés peuvent sans aucun danger reprendre les vieilles images mythiques dépouillées de leur venin. La mer d'airain (1 R 7,23ss) introduit peut-être dans le culte du temple le symbolisme cosmique de l'Océan primordial, s'il est vrai qu'elle en est la représentation. Mais la Bible utilise plutôt une autre catégorie de symboles. Les eaux du gouffre marin lui fournissent l'image la plus parlante d'un péril mortel (Ps 69,3), car leur fond est censé voisin du shéol (Jon 2,6s). Enfin, un relent de force mauvaise, désordonnée, orgueilleuse, continue de flotter autour de la mer, que la figure des Bêtes mythologiques représente encore à l'occasion. Elle symbolise alors les puissances adverses que Yahweh doit vaincre pour faire triompher son dessein.

Cette imagerie épique connaît trois applications. Tout d'abord, l'activité créatrice de Dieu est parfois évoquée poétiquement sous les traits d'un combat primordial (Is 51,9; Jb 7,12; 38,8-11). Plus souvent le symbole est historicisé. Ainsi l'expérience historique de l'Exode, où Yahweh mit la mer Rouge à sec pour tracer un chemin à son peuple (Ex 14—15; Ps 77,17.20; 114,3.5), devient une victoire divine sur le Dragon du grand abîme (Is 51,10) ; de même, le grondement des nations païennes en révolte contre Dieu est assimilé à la rumeur des mers (Is 5,30; 17,12). Enfin, dans les apocalypses tardives, les puissances sataniques que Dieu affrontera dans un dernier combat reprennent des traits analogues à la Tiamat babylonienne : ce sont des Bêtes montant du grand abîme (Dn 7,2-7). Mais le créateur, dont la *royauté cosmique a su dès l'origine dompter l'orgueil de la mer (Ps 65,8; 89,10; 93,3s), possède aussi la maîtrise de l'histoire où toutes les forces de désordre s'agitent en vain.

3. *Le Christ et la mer.* — Le symbolisme religieux de la mer n'est pas perdu de vue dans le NT. Cela est sensible même dans les Évangiles. La mer reste le lieu démoniaque où vont se précipiter les porcs ensorcelés (Mc 5,13 p). Déchaînée, elle continue d'épouvanter les hommes ; mais Jésus manifeste en face d'elle la puissance divine qui triomphe des éléments : il vient vers les siens en marchant sur la mer (Mc 6,49s; Jn 6,19s), ou encore il la calme d'un mot qui l'exorcise : « Silence ! Sois muselée ! » (Mc 4,39s), et les disciples reconnaissent à ce signe qu'il y a en lui une présence surhumaine (4,41).

Enfin l'Apocalypse ne se contente pas de mettre en rapport avec la mer les puissances mauvaises que le Christ-Seigneur doit affronter au cours de l'histoire (Ap 13,1; 17,1). En décrivant la nouvelle création où sa royauté s'exercera en plénitude, elle évoque un jour extraordinaire où « il n'y aura plus de mer » (21,1). La mer disparaîtra donc en tant qu'abîme satanique et force de désordre. Mais il subsistera là-haut cette mer de cristal (4,6) qui s'étend à perte de vue devant le trône divin, symbole d'une paix lumineuse dans un univers renouvelé. *JdF & PG*

→ Antichrist AT 1 — baptême I 1 — bêtes & Bête 1 — eau IV 2 — feu NT I 3 — sel 1.

MÈRE

Donnant la vie, la mère tient une place de choix dans l'existence ordinaire des hommes et aussi dans l'histoire du salut.

I. La mère des humains

Celle qui donne la vie doit être aimée, mais l'amour qui lui est porté doit aussi être transfiguré, parfois jusqu'au sacrifice, à l'exemple de ce que fit Jésus.

1. *L'appel à la fécondité.* — En appelant sa femme « Ève », Adam signifiait sa vocation à être « la mère des vivants » (Gn 3,20). La Genèse raconte comment, par la suite, la vocation de la femme s'accomplit, et parfois malgré les circonstances les plus défavorables. Ainsi Sara recourt à un stratagème (16,1s), les filles de Lot à un inceste (19,30-38), Rachel au chantage : « Donne-moi des enfants, ou je meurs », crie-t-elle à son mari ; mais Jacob de confesser qu'il ne peut se mettre à la place de Dieu (30,1s). Dieu seul en effet, qui a mis au cœur de la femme l'impérieux désir d'être mère, est celui qui ouvre et ferme le sein maternel : lui seul peut triompher de la *stérilité (1 S 1,2—2,5).

2. *La mère au foyer.* — Devenue mère, la femme exulte. Ève jubile à son premier enfantement : « J'ai acquis un homme de par Yahweh » (Gn 4, 1), jubilation que perpétuera le *nom de Caïn (de l'hb. *qanah* : « acquérir »). De même, « Isaac » rappelle le rire de Sara lors de cette naissance (Gn 21,6), et « Joseph » l'espoir qu'a Rachel d'avoir encore un autre enfant (30,24). Par sa maternité, la femme n'entre pas seulement dans l'histoire de la vie, elle suscite chez son époux un attachement plus étroit (Gn 29,34). Enfin, proclame le Décalogue, elle doit être respectée de ses enfants, tout comme le père (Ex 20,12) : les manquements à son égard méritent le même châtiment (Ex 21,17; Lv 20,9; Dt 21,18-21). A leur tour, les Sapientiaux insistent sur le devoir qu'a chacun de respecter sa mère (Pr 19,26; 20,20; 23, 22; Si 3,1-16), ajoutant qu'on doit l'écouter et en suivre les instructions (Pr 1,8).

3. *La reine-mère.* — Un rôle particulier semble incomber à la mère du *roi, qui seule, à la différence de l'épouse, jouit d'un honneur particulier auprès du prince régnant. On l'appelait la « Grande Dame », ainsi Bethsabée (1 R 15,13; et 2,19) ou la mère du roi Asa (2 Ch 15,16) ou Athalie (2 R 11,1s). Cet usage pourrait éclairer l'apparition de la maternité dans le cadre du messianisme royal ; et il n'est pas sans intérêt de signaler le rôle de la mère de Jésus, devenue dans la piété « Notre Dame ».

4. *Le sens profond de la maternité.* — Avec la venue du Christ, le devoir de piété filiale n'est pas supprimé, mais accompli : la catéchèse apostolique le maintient nettement (Col 3,20s; Ep 6, 1-4); Jésus fulmine contre les pharisiens qui l'éludent sous de vains prétextes cultuels (Mt 15,4-9 p). Désormais cependant, par amour pour Jésus, il faut savoir dépasser la *piété filiale en l'accomplissant par la piété envers Dieu même. Il est venu « séparer la fille de la mère » (Mt 10,35), et il promet le centuple à qui aura laissé pour lui son père ou sa mère (Mt 19,29). Pour être digne de lui, il faut être capable de « *haïr son père et sa mère » (Lc 14,26), c'est-à-dire aimer Jésus plus que ses propres parents (Mt 10,37).

De ce sacrifice des liens maternels, Jésus lui-même donne l'exemple. Au Temple, à douze ans, il revendique vis-à-vis de sa mère le droit d'être dans la demeure de son Père (Lc 2,49s). A Cana, si Jésus accorde finalement ce que sa mère demande, il lui fait comprendre qu'elle n'a plus à intervenir auprès de lui, soit parce que l'*heure de son ministère public a sonné, soit parce que l'heure de la croix n'est pas encore venue (Jn 2, 4). Mais si Jésus prend ainsi ses distances à l'égard de sa mère, ce n'est pas qu'il méconnaisse la vraie grandeur de *Marie ; au contraire, il la révèle dans la foi qu'elle manifeste : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? », et il montre ses disciples de la main (Mt 12,48ss) ; à la femme qui admirait la maternité charnelle de Marie, il fait comprendre qu'elle est la fidèle par excellence, parce qu'elle écoute la Parole de Dieu et la met en pratique (Lc 11,27s). Jésus étend cette maternité d'ordre spirituel à tous ses disciples quand, du haut de la croix, il dit à celui qu'il aime : « Voici ta mère » (Jn 19,26s).

II. La mère dans l'histoire du salut

Les caractéristiques de la mère se retrouvent transposées métaphoriquement pour exprimer une

attitude divine, ou une réalité d'ordre messianique, ou encore la fécondité de l'Église.

1. *Tendresse et sagesse divine.* — Il est en Dieu une telle plénitude de *vie qu'Israël lui donne les noms de *père et de mère. Pour exprimer la *miséricordieuse *tendresse de Dieu, on emploie *rahamim* qui désigne les entrailles maternelles et évoque l'émotion viscérale qu'éprouve la femme pour ses enfants (Ps 25,6; 116,5). Comme une mère, Dieu nous console (Is 66,13), et s'il s'en trouvait une pour oublier le fils de ses entrailles, lui n'oublierait jamais Israël (49,15) : ainsi Jésus voulant rassembler les enfants de Jérusalem (Lc 13,34).

La *Sagesse, qui est la *Parole de Dieu chargée d'accomplir ses desseins (Sg 18,14s) en sortant de sa bouche même (Si 24,3), s'adresse à ses enfants comme une mère (Pr 8—9), leur recommandant ses instructions, les nourrissant du *pain de l'intelligence, les abreuvant de son *eau (Si 15,2ss). Ses enfants lui rendront justice (Lc 7,35), en reconnaissant en Jésus celui qui accomplit son rôle : « Qui vient à moi n'aura jamais faim, qui croit en moi n'aura jamais soif » (Jn 6,35; cf 8,47).

2. *La mère du Messie.* — Déjà le protévangile annonce qu'elle est mère, la Femme dont la postérité écrasera la tête du serpent (Gn 3,15). Puis, dans les récits où l'on voit Dieu triompher de la *stérilité, les femmes qui ont donné aux patriarches une postérité préfigurent de loin la *Vierge-mère. Cette conception virginale est annoncée dans les prophéties de l'Emmanuel (Is 7,14) et de Celle qui doit enfanter (Mi 5,2) ; les évangélistes en tout cas y ont reconnu la prophétie accomplie en Jésus-Christ (Mt 1,23; Lc 1,35s).

3. *La mère des peuples.* — *Jérusalem est la ville-mère par excellence (cf 2 S 20,19), celle de qui les habitants tirent nourriture et protection. D'elle surtout dérivent la *justice et la *connaissance de Yahweh. Comme Rébecca, à qui on souhaite de se multiplier en milliers de myriades (Gn 24, 60), elle deviendra la mère de tous les *peuples : « A Sion, chacun dit : ' Mère ', car en elle chacun est né » (Ps 87,5), qu'ils soient d'Israël ou des *nations. Après le châtiment qui l'a éloignée de son Époux, la voici de nouveau comblée : « Pousse des cris de joie, stérile qui n'enfantais pas... car plus nombreux sont les fils de la délaissée que les fils de celle qui a un époux » (Is 54,1; Ga 4,22-30). Vers elle s'élancent « comme des colombes vers leur colombier » tous les peuples de la terre (Is 2,1-5; cf 60,1-8).

Mais Jérusalem, en se repliant sur elle-même, en rejetant le Christ, a été infidèle à cette maternité spirituelle (Lc 19,41-44), et ses enfants pourront se retourner contre elle pour le lui reprocher (cf Os 2,4). C'est pourquoi elle sera supplantée par une autre Jérusalem, celle d'en haut qui est vraiment notre mère (Ga 4,26), qui descend du ciel, d'auprès de Dieu (Ap 21,2). Cette cité nouvelle, c'est l'Église qui engendre ses enfants à la vie d'enfants de Dieu ; c'est aussi chaque communauté chrétienne en particulier (2 Jn 1). Elle est destinée à donner au Christ la *plénitude de son *Corps, et à rassembler dans l'*Israël spirituel tous les peuples (Ep 4,13).

Participant à cette maternité, les Apôtres sont les instruments de cette fécondité, joyeuse à travers la douleur (cf Jn 16,20ss). Paul dit à ses chers Galates qu'il les enfante jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux (Ga 4,19), et il rappelle aux Thessaloniciens qu'il les a entourés de soins comme une mère qui nourrit ses enfants (1 Th 2,7s). Mais cette maternité ne vaut que par celle de la *Femme qui est sans cesse dans les douleurs et dans la joie de l'enfantement, figure derrière laquelle se profilent toutes les mères — d'Ève, la mère des vivants, à l'Église, mère des croyants, en passant par la mère de Jésus, Marie, notre mère (Ap 12). *AN & XLD*

→ éducation I 1 — Église VI — Époux/épouse — fécondité — femme — Jérusalem AT III 3 — lait 1 — Marie III — miséricorde O — stérilité — tendresse — virginité NT 2.

MÉRITE → grâce IV — justice — justification II — rétribution.

MERVEILLES DE DIEU → désert AT II 2 — miracle — signe.

MESSAGE → anges — Évangile — foi NT II 2 — mission — Parole de Dieu AT I 2, III 1 — pénitence/conversion AT II ; NT I — prêcher — prophète AT II 2.3.

MESSIE

Messie, décalqué de l'hébreu et de l'araméen, et Christ, transcrit du grec, signifient tous deux « Oint ». Cette appellation est devenue à l'époque apostolique le nom propre de Jésus et elle a assumé le contenu des autres titres revendiqués par lui. Elle soulignait d'ailleurs avec bonheur le lien pro-

fond qui rattachait sa personne à l'espérance millénaire du peuple juif, centrée sur l'attente du Messie, fils de David. Néanmoins les emplois du mot Oint dans l'AT puis dans le judaïsme ne comportaient pas encore la richesse de sens que le NT a donné au mot Christ. Il faut remonter jusqu'aux origines de ce vocabulaire, pour voir quelle transformation le NT lui a fait subir en projetant sur lui la lumière d'une révélation inscrite dans les paroles et dans l'histoire de Jésus.

AT

Dans l'AT, le mot Oint s'est appliqué avant tout au roi; mais il a désigné aussi d'autres personnages, notamment les prêtres. Néanmoins c'est le premier usage qui a laissé le plus de traces dans l'eschatologie et l'espérance juive.

I. Du roi au Messie royal

1. *L'Oint de Yahweh dans l'histoire.* — En vertu de l'*onction d'huile qui symbolise son investissement par l'*Esprit de Dieu (1 S 9,16; 10,1.10; 16,13), le *roi est consacré à une fonction qui fait de lui le lieutenant de Yahweh en Israël. Ce sacre est un rite important du couronnement royal (cf Jg 9,8). Aussi le mentionne-t-on pour Saül (1 S 9—10), David (2 S 2,4; 5,3), Salomon (1 R 1,39), et ceux de ses descendants qui accédèrent au pouvoir dans un contexte de crise politique (2 R 11,12; 23,30). Le roi devient ainsi « l'Oint de Yahweh » (2 S 19,22; Lm 4,20), c'est-à-dire un personnage sacré à qui tout fidèle doit manifester un respect religieux (1 S 24,7.11; 26,9.11.16.23; 2 S 1,14.16). A partir du moment où l'oracle de Nathan a fixé l'espérance d'Israël sur la dynastie de *David (2 S 7,12-16), chaque roi issu de lui devient à son tour le « Messie » actuel par qui Dieu veut accomplir ses desseins à l'égard de son peuple.

2. *L'Oint de Yahweh dans la prière.* — Les psaumes pré-exiliens mettent en évidence la place de ce Messie royal dans la vie de foi d'Israël. L'onction qu'il a reçue est le signe d'une préférence divine (Ps 45,8) ; elle a fait de lui le *fils adoptif de Yahweh (Ps 2,7; cf 2 S 7,14). Aussi est-il sûr de la protection de Dieu (Ps 18,51; 20,7; 28,8). La révolte contre lui est une folie (Ps 2,2), car Dieu ne manquera pas d'intervenir pour le sauver (Ha 3,13) et « exalter sa corne » (1 S 2,10). On prie néanmoins pour lui (Ps 84,10; 132,10). Mais en se fondant sur les promesses faites à David, on espère bien que Dieu ne manquera jamais de perpétuer sa dynastie (Ps 132,17). Aussi le désarroi des esprits est-il grand après la chute de Jérusalem, quand l'Oint de Yahweh est prisonnier des païens (Lm 4,20) : pourquoi Dieu a-t-il rejeté ainsi son Messie, de sorte que tous les païens l'outragent (Ps 89,39.52) ? L'humiliation de la dynastie davidique est une épreuve pour la foi, et cette épreuve subsiste même après la restauration post-exilienne. En effet, l'espoir de rétablissement dynastique suscité un moment par Zorobabel est vite déçu : Zorobabel ne sera jamais couronné (malgré Za 6,9-14) et il n'y aura plus de Messie royal à la tête du peuple juif.

3. *L'Oint de Yahweh dans l'eschatologie.* — Souvent sévères pour l'Oint régnant, qu'ils jugeaient infidèle, les prophètes ont orienté l'espérance d'Israël vers le *Roi futur, auquel ils ne donnent d'ailleurs jamais le titre de Messie. C'est à partir de leurs promesses que le messianisme royal s'est développé après l'exil. Les psaumes royaux, qui parlaient jadis de l'Oint présent, sont maintenant chantés dans une perspective nouvelle qui les fait se rapporter à l'Oint futur, Messie au sens fort du terme. Ils en décrivent par avance la gloire, les luttes (cf Ps 2), les victoires, etc. L'espérance juive enracinée dans ces textes sacrés est extrêmement vive à l'époque du NT, notamment dans la secte pharisienne. L'auteur des Psaumes de Salomon (63 av. J.C.) appelle de ses vœux la venue du Messie fils de David (Ps Sal 17; 18). Le même thème est fréquent dans la littérature rabbinique. Dans tous ces textes, le Messie se situe sur le même plan que les anciens rois d'Israël. Son règne prend place dans le cadre des institutions théocratiques, mais on le comprend d'une façon très réaliste qui accentue l'aspect politique de son rôle.

II. Les autres emplois du mot « Oint »

1. *Les « Oints de Yahweh » au sens large.* — L'onction divine consacrait les rois en vue d'une *mission relative au dessein de Dieu sur son peuple. En un sens large, métaphorique, l'AT parle quelquefois d'onction divine là où il y a seulement une mission à accomplir, surtout si cette mission implique le don de l'Esprit divin. Cyrus, envoyé par Dieu pour délivrer Israël de la main de Babylone, est qualifié d'Oint de Yahweh (Is 45,1),

comme si son sacre royal l'avait préparé à sa mission providentielle. Les *prophètes n'étaient pas consacrés à leur fonction par une onction d'huile ; néanmoins Élie reçoit l'ordre « d'oindre Élisée comme prophète à sa place » (1 R 19,16) : l'expression peut s'expliquer par le fait qu'il lui léguera « une double part de son *Esprit » (2 R 2,9). Effectivement c'est cette onction de l'Esprit reçue par le prophète qui s'exprime en Is 61,1 : elle l'a consacré pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres. C'est aussi comme « prophètes de Yahweh » que les membres du peuple de Dieu sont une fois appelés ses Oints (Ps 105, 15; cf peut-être Ps 28,8; Ha 3,13). Mais tous ces emplois du mot restent occasionnels.

2. *Les prêtres-oints.* — Aucun texte antérieur à l'exil ne parle d'onction pour les prêtres. Mais après l'exil, le *sacerdoce voit grandir son prestige : maintenant qu'il n'y a plus de roi, le Grand Prêtre devient le chef de la communauté. C'est alors que, pour le consacrer à sa fonction, on lui confère l'onction. Les textes sacerdotaux tardifs, pour souligner l'importance du rite, le font remonter jusqu'à *Aaron (Ex 29,7; 30,22-33; cf Ps 133, 2). L'onction est d'ailleurs étendue ensuite à tous les prêtres (Ex 28,41; 30,30; 40,15). A partir de cette époque, le Grand Prêtre devient le Prêtre-Oint (Lv 4,3.5.16; 2 M 1,10), donc un « Messie » actuel comme était autrefois le roi (cf Dn 9,25). Prolongeant certains textes prophétiques qui associaient étroitement royauté et sacerdoce dans l'eschatologie (Jr 33,14-18; Ez 45,1-8; Za 4,1-14; 6,13), quelques milieux attendent même, aux derniers temps, la venue de deux Messies : un Messie-prêtre qui aura la prééminence et un Messie-roi chargé des besognes temporelles (Testaments des Douze Patriarches, textes de Qumrân). Mais cette forme particulière de l'espérance messianique semble se restreindre aux cercles esséniens marqués par une influence sacerdotale prépondérante.

3. *Eschatologie et messianisme.* — L'eschatologie juive donne donc une place importante à l'attente du Messie : Messie royal partout, Messie sacerdotal dans certains milieux. Mais les promesses scripturaires ne se réduisent pas à ce messianisme au sens strict du mot, souvent lié à des rêves de restauration temporelle. Elles annoncent également l'instauration du *Royaume de Dieu. Elles présentent aussi l'artisan du *salut sous les traits du *Serviteur de Yahweh et du *Fils de l'Homme. La coordination de toutes ces données avec l'attente du Messie (ou des Messies) ne se réalise pas de façon claire et aisée. Seule la venue de Jésus dissipera sur ce point l'ambiguïté des prophéties.

NT

I. Jésus et l'attente du Messie

1. *Le titre donné à Jésus.* — Frappés par la sainteté, l'autorité et la puissance de Jésus (cf Jn 7, 31), ses auditeurs s'interrogent : « N'est-ce pas le Messie ? » (Jn 4,29; 7,40ss), ou, ce qui revient au même : « N'est-ce pas le fils de David ? » (Mt 12,23). Et ils le pressent de se déclarer ouvertement (Jn 10,24). Devant cette question, les hommes se partagent (cf 7,43). D'un côté, les autorités juives décident d'excommunier quiconque le reconnaîtra pour le Messie (9,22). Mais ceux qui recourent à son pouvoir miraculeux l'invoquent ouvertement comme le fils de David (Mt 9,27; 15,22; 20,30s), et sa messianité fait l'objet d'actes de foi explicites : de la part des premiers disciples dès le lendemain du baptême (Jn 1,41.45.49), de la part de Marthe au moment où il se révèle comme la résurrection et la vie (11,27). Les Synoptiques donnent une solennité particulière à l'acte de foi de Pierre : « Qui dites-vous que je suis ? » — « Tu es le Messie » (Mc 8,29). Cette *foi est authentique, mais elle reste imparfaite, car le titre de Messie risque encore d'être entendu dans une perspective de *royauté temporelle (cf Jn 6,15).

2. *Attitude de Jésus.* — Aussi Jésus adopte-t-il à ce sujet une attitude réservée. Sauf en Jn 4,25s (où le terme traduit sans doute en langage chrétien une expression de la foi samaritaine), il ne se donne jamais à lui-même le titre de Messie. Il se laisse appeler fils de David, mais il interdit aux démoniaques de déclarer qu'il est le Messie (Lc 4,41). Il accepte les confessions de foi, mais après celle de Pierre il recommande aux Douze de ne pas dire qu'il est le Messie (Mt 16,20). A partir de ce moment, d'ailleurs, il entreprend de purifier la conception messianique de ses disciples. Sa carrière de Messie commencera comme celle du *Serviteur souffrant ; *Fils de l'homme, il entrera dans sa gloire par le sacrifice de sa vie (Mc 8,31 p; 9,31 p; 10,33s p). Ses disciples sont déconcertés, comme le seront les Juifs lorsqu'il leur parlera de l' « élévation du Fils de l'Homme » (Jn 12,34).

Néanmoins, le jour des Palmes, Jésus se laisse intentionnellement acclamer comme le fils de David (Mt 21,9). Puis, dans les controverses avec les pharisiens, il souligne la supériorité du fils

de David sur son ancêtre, dont il est le Seigneur (Mt 22,41-46 p). Finalement, dans son procès religieux, le Grand Prêtre le met en demeure de dire s'il est le Messie. Sans repousser ce titre, Jésus l'interprète aussitôt dans une perspective transcendante : il est le *Fils de l'Homme destiné à siéger à la droite de Dieu (Mt 26,63s). Or cette confession est faite au moment où la Passion commence, et c'est d'ailleurs elle qui entraînera sa condamnation (26,65s). Aussi son titre de Messie sera-t-il spécialement bafoué (26,68; Mc 15,32; Lc 23,35-39) en même temps que son titre de *roi. C'est seulement après sa résurrection que les disciples pourront comprendre ce qu'il recouvre exactement : « Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ? » (Lc 24,26). Il n'est évidemment plus question de gloire temporelle, mais de tout autre chose : selon les Écritures, « le Christ devait mourir et ressusciter pour qu'en son nom la conversion soit proclamée à toutes les nations en vue de la rémission des péchés » (24,46).

II. La foi de l'Église en Jésus-Christ

1. *Jésus ressuscité est le Christ.* — A la lumière de Pâques, la jeune Église attribue donc à *Jésus ce titre de Messie-Christ, maintenant libéré de toute équivoque. Ses raisons sont apologétiques et théologiques. Il faut montrer aux Juifs que le Christ, objet de leur espérance, est venu en la personne de Jésus. Cette démonstration repose sur une théologie très sûre qui souligne la continuité des deux *Alliances et voit dans la seconde l'*accomplissement de la première. Jésus apparaît ainsi comme le véritable fils de David (cf Mt 1,1; Lc 1,27; 2,4; Rm 1,3; Ac 2,29s; 13,23), destiné dès sa conception en vertu de l'Esprit Saint (Lc 1,35) à recevoir le trône de David son père (1,32), pour conduire à sa fin la royauté israélite en établissant sur terre le *Royaume de Dieu. C'est la Résurrection qui l'a intronisé dans sa gloire royale : maintenant qu'il a « reçu l'Esprit Saint, qui est la Promesse » (Ac 2,33), « Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous avez crucifié » (2,36). Mais cette gloire est de l'ordre de la nouvelle *création ; la gloire temporelle des anciens Oints de Yahweh n'en était qu'une lointaine *figure.

2. *Les titres de Jésus-Christ.* — Uni indissolublement au nom personnel de *Jésus, le mot Christ connaît dès lors un prodigieux élargissement, car tous les autres titres qui définissent Jésus se concentrent autour de lui. Celui que Dieu a oint, c'est son saint *Serviteur Jésus (Ac 4,27), l'*Agneau irréprochable dépeint par Is 53 (1 P 1,19; cf 1 Co 5,7). C'est pour cela qu'il était écrit qu'il devait souffrir (Ac 3,18; 17,3; 26,22s) et que le Ps 2 décrivait par avance le complot des nations « contre Yahweh et contre son Messie » (Ac 4, 25ss; cf Ps 2,1s). Aussi l'Évangile de Paul est-il une annonce du Christ crucifié (1 Co 1,23; 2,2), mort pour des impies (Rm 5,6ss), et la 1re épître de Pierre s'étend longuement sur la Passion du Messie (1 P 1,11; 2,21; 3,18; 4,1.13; 5,1). Dans le Livre d'Isaïe, la mission du Serviteur était décrite comme celle d'un *prophète persécuté. De fait, la seule *onction que Jésus ait jamais revendiquée est l'onction prophétique de l'Esprit (Lc 4,16-22; cf Is 61,1), et Pierre, dans les Actes, ne manque pas de rappeler comment « Dieu a oint Jésus de l'Esprit-Saint et de puissance » (Ac 10,38). A la veille de sa mort, Jésus proclamait sa dignité de *Fils de l'Homme (Mt 26,63s). La prédication apostolique annonce effectivement son retour au dernier jour en qualité de Fils de l'Homme pour instaurer le monde nouveau (Ac 1,11; cf 3,20s; Mt 25,31.34), et c'est à ce titre qu'il siège déjà à la droite de Dieu (Ac 7,55s; Ap 1,5.12-16; 14, 14). Sans qu'il soit question de lui attribuer le messianisme sacerdotal dont rêvait le judaïsme tardif, l'Apocalypse le montre revêtu de la robe des prêtres (Ap 1,13) et l'épître aux Hébreux célèbre son *sacerdoce royal, définitivement substitué au sacerdoce figuratif d'Aaron (He 5,5... ; 7). On n'hésite pas à lui donner le titre le plus élevé, celui de *Seigneur (cf Ac 2,36) : il est « le Christ Seigneur » (Lc 2,11; 2 Co 4,5s), « Notre Seigneur Jésus-Christ » (Ac 15,26). En effet, sa résurrection a manifesté avec éclat qu'il possède une gloire plus qu'humaine : le Christ est le *Fils de Dieu au sens fort du mot (Rm 1,4), il est Dieu même (Rm 9,5; 1 Jn 5,20). Christ n'est plus pour lui un titre parmi d'autres, c'est devenu comme son nom propre (employé sans article : 1 Co 15, 12-23) qui récapitule tous les autres. Et ceux qu'il a sauvés portent à juste titre le nom de « chrétiens » (Ac 11,26). *PEB & PG*

→ Aaron 1 — consolation 1 — David 0.3 — dessein de Dieu — Esprit de Dieu AT I 3 ; NT I 1.2 — fils de Dieu AT II ; NT I 1 — Fils de l'Homme AT II — heure 2 — huile 2 — Jean-Baptiste 2 — Jésus-Christ — Melchisédech 2 — onction III 2.5 — Pâque I 6 c — pasteur & troupeau AT 2 — pauvres NT I — promesses II 4, III 1 — Rédemption AT 2 — Reste AT

1 — roi — royaume AT III ; NT II 1, III 1 — sacerdoce AT III 2 — Seigneur NT 1 — Serviteur de Dieu III 1 — signe NT I 0.1, II 3 — Transfiguration 1. 2 — victoire AT 3 a — vin II 2 b.

MEURTRE → Abel — cœur II 2 a — haine I 1 — sang AT 1 ; NT 1 — vengeance 1 — violence II.

MIEL → douceur 1 — lait 2 — terre AT II 1.

MINISTÈRE

Les mots « ministre » et « ministère », calqués sur le latin de la Vulgate, correspondent au grec *diakonos* et *diakonia*. Ces deux termes n'appartiennent pas au langage religieux de la Septante, qui les emploie rarement en un sens profane (Est 1,10; 6,1-5). Dans la Vulgate, *minister* rend l'hébreu *mešaret* (cf Ex 24,13 : Josué, serviteur de Moïse), qui peut désigner les prêtres, ministres du culte (Is 61,6; Ez 44,11; Jl 1,9). Cependant, dès l'AT, la réalité d'un ministère religieux accompli dans le peuple de Dieu par les titulaires de certaines fonctions sacrées est une chose bien attestée : les *rois, les *prophètes, les dépositaires du *sacerdoce, sont des *serviteurs de Dieu, qui exercent une *médiation entre lui et son peuple. Ainsi saint Paul dira que Moïse était ministre de la première alliance (2 Co 3,7.9). Dans le NT, le Christ est l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, l'unique prêtre qui offre le sacrifice du salut, l'unique porteur de la *révélation puisqu'il est la *Parole de Dieu devenue chair. Mais dans l'Église qu'il a fondée s'exerce un ministère d'un nouveau genre, qui est au service de sa Parole et de sa grâce.

I. Le ministère dans l'Église

1. *Le ministère de l'apostolat.* — Jésus a enseigné à ses *Apôtres à regarder leur fonction comme un service : les chefs des nations veulent être regardés comme des bienfaiteurs et des maîtres ; mais eux, à son exemple, devront se faire les serviteurs (*diakonos*) de tous (Mc 10,42ss p). Ils sont ses serviteurs à lui, et c'est à ce titre qu'il leur promet d'entrer avec lui dans la gloire du Père (Jn 12, 26). Dès le début des Actes, l'apostolat est donc envisagé comme un ministère (*diakonia* : Ac 1, 17.25), que Matthias est appelé à remplir avec les Onze autres. La vocation de Paul à l'apostolat (Rm 1,1) est aussi un appel à un ministère (1 Tm 1,12; cf 2 Co 4,1), que Paul s'efforce ensuite de remplir dignement (Ac 20,24) et grâce auquel Dieu apporte le salut aux païens (21,19). Conscient d'être ainsi ministre de Dieu (2 Co 6, 3s) et ministre du Christ (11,23), il ressent vivement la grandeur de cette fonction, supérieure à celle de Moïse lui-même puisqu'elle est un service de la nouvelle Alliance, de la justice, de l'Esprit (3,6-9), de la réconciliation (5,18), de l'Évangile (Col 1,23; Ep 3,7), de l'Église (Col 1,25).

2. *Diversité de ministères.* — Cependant le ministère, dans l'Église naissante, déborde largement l'exercice de l'apostolat proprement dit. Le mot *diakonia* s'applique tout d'abord à des services matériels nécessaires à la communauté, comme le service des tables (Ac 6,1.4; cf Lc 10,40) et la collecte pour les pauvres de Jérusalem (Ac 11, 29; 12,25; Rm 15,31; 1 Co 16,15; 2 Co 8,4; 9,1. 12s). En outre, un ministère est confié à Archippe (Col 4,17) et à Timothée (2 Tm 4,5) ; le titre de ministre (*diakonos*) est donné à Apollos comme à Paul (1 Co 3,5), à Timothée (1 Th 3,2; 1 Tm 4, 6), à Tychique (Col 4,7; Ep 6,21), à Épaphras (Col 1,7), et même aux faux apôtres judaïsants (2 Co 11,23). Cela montre qu'il y a dans l'Église « diversité de ministères » (1 Co 12,5), car « l'Esprit diversifie ses *charismes en vue de l'œuvre du ministère » (Ep 4,12). Tout « service » de ce genre (Rm 12,7) est à effectuer sous l'influence de l'Esprit (1 Co 12,7), comme un mandat reçu de Dieu (1 P 4,11). Il reste à voir en quoi consistent ces « services ». Les listes de *charismes données dans les épîtres mettent toujours en tête les fonctions relatives à la Parole de Dieu (apôtre, prophète, docteur, évangéliste). Mais cela n'exclut pas l'existence de charges proprement pastorales, que l'épître aux Éphésiens mentionne expressément (Ep 4,11).

II. Le ministère hiérarchique

1. Le NT nous fait assister, dès le temps des Apôtres, à la naissance d'une *hiérarchie de gouvernement* qui prolonge leur action. Toutes les communautés juives avaient des Anciens (*presbyteroi*) à leur tête. De même, les missionnaires Paul et Barnabé établissent partout dans les Églises des presbytres qui les dirigeront (Ac 14,23). Lors de l'assemblée apostolique de Jérusalem, on voit se joindre aux Douze les presbytres de la commu-

nauté locale, qui ont Jacques à leur tête (15,2.4. 6.22s; 16,4) ; et on les retrouvera lors du retour de Paul (21,18). De même, au cours de son dernier voyage, Paul reçoit à Milet les presbytres d'Éphèse (20,17). Ainsi, dès cette époque, directement ou par leurs envoyés, les Apôtres instituent dans chaque ville un collège de presbytres (Tt 1,5), dont le recrutement est soumis à des règles précises, et qui sont établis dans leur fonction par l'*imposition des mains (1 Tm 5,17-22). Ce dernier trait montre que le presbytérat requiert un charisme particulier de l'Esprit-Saint : ce n'est donc pas une simple fonction administrative. Effectivement, dans l'épître de Jacques, on voit les presbytres prier pour les malades et leur conférer l'*onction d'huile (Jc 5,14). On dit ailleurs qu'ils ont à exercer la présidence dans l'assemblée chrétienne (1 Tm 5,17). Les allusions de Paul aux présidents (*proïstamenos*) se rapportent donc probablement aux presbytres (1 Th 5,12s; cf Rm 12, 8), de même que la mention des chefs (*higoumenos*) dans l'épître aux Hébreux (He 13,7.17.24).

2. Mais l'épître aux Philippiens mentionne aussi côte à côte des épiscopes et des *diacres* (Ph 1,1) : il y a là un embryon de hiérarchie. Les Actes voient probablement dans les Sept que les Douze ont établis pour servir aux tables (Ac 6,1-6) les prototypes des futurs diacres ; ceux-ci entrent d'ailleurs en fonction, comme les presbytres, par l'*imposition des mains (Ac 6,6). Leur ministère déborde cependant le service matériel, car ils prêchent, et Philippe est explicitement qualifié d'évangéliste (Ac 21,8). Les épîtres pastorales posent des règles pour le choix de ces diacres (1 Tm 3,8-13). Il s'agit alors d'un ministère inférieur, dont il n'est pas aisé de préciser les fonctions. Celles de Phœbé, diaconesse de l'Église de Cenchrée (Rm 16,1), ne sont pas nécessairement du même ordre, car les consignes de Paul sur le rôle des *femmes dans les assemblées cultuelles (1 Co 11,1-16; 14,33s) sont des plus strictes. Quant au groupe des *veuves, qui fait l'objet d'une sélection sévère, on ne sait pas exactement quelles tâches lui sont confiées (1 Tm 5,9-15).

3. *Les épiscopes* sont essentiellement, comme leur nom l'indique, des « surveillants » préposés aux communautés pour veiller sur elles. Une telle charge n'était pas inconnue du judaïsme : dans la communauté de Qumrân, le *mebaqqer* (« inspecteur ») avait une fonction assez semblable. Primitivement, ce sont les presbytres qui « surveillent » ainsi en commun chaque Église, car ils ont mission de paître le troupeau de Dieu (Ac 20,28; 1 P 5,2s), à l'image du Christ, modèle des *pasteurs (1 P 5,4), Pasteur et Surveillant des âmes (1 P 2,25). Mais les épîtres pastorales montrent qu'il y a dans chaque communauté un seul épiscope, qui doit être choisi avec soin (1 Tm 3, 1-7), apparemment parmi les presbytres (Tt 1, 5-9). C'est lui sans doute qui remplit cette fonction de pasteur (cf Ac 20,28s) que Paul place au nombre des charismes (Ep 4,11) et qui rappelle l'une des responsabilités apostoliques (Jn 21,15ss; cf Mt 18,12ss). Les envoyés de Paul, Tite et Timothée, ont *autorité sur les presbytres, les diacres et les épiscopes des Églises qui leur sont confiées ; ils ont des responsabilités en matière de liturgie (1 Tm 2,1-15) et d'enseignement doctrinal (1 Tm 4,6.13-16; 6,3). Mais sur ce dernier point, chaque épiscope exerce aussi une surveillance dans son ressort (Tt 1,9). Cette délégation des fonctions de gouvernement, dévolues primitivement aux Apôtres, montre que l'organisation de l'Église est en cours d'évolution. Une fois les Apôtres disparus, elle se stabilisera dans une hiérarchie à trois rangs : un épiscope, pasteur et président de la communauté, entouré de presbytres, qu'assisteront des diacres. Le charisme nécessaire à l'exercice de leurs fonctions leur sera conféré, comme précédemment, par le rite de l'imposition des mains (cf 2 Tm 1,6).

4. Nulle part le titre de *prêtres* n'est donné à ces ministres de la nouvelle alliance, pas plus d'ailleurs qu'aux Apôtres. Mais leur ministère les met au service du *sacerdoce de Jésus-Christ, seul Grand Prêtre des hommes. A ce titre, après les Apôtres, ils sont les intendants de Dieu (Tt 1,7), de ses mystères (1 Co 4,2), de sa grâce (1 P 4, 10). Telle est la perspective dans laquelle se développera l'idée du sacerdoce chrétien, hiérarchisé en trois degrés (évêque, prêtres, diacres) : identique par ses fonctions au ministère décrit dans le NT, exercé en vertu des mêmes pouvoirs charismatiques, il dérivera en dernier ressort du ministère apostolique en ce qu'il avait de transmissible. *PG*

→ Apôtres II 1 — autorité AT II ; NT II — charismes II 1.2 — Église — exhorter — imposition des mains NT 2 — Parole de Dieu AT III 1 ; NT II 1 — pasteur & troupeau NT 2 — prêcher II 2 b — sacerdoce AT I 4 ; NT III — servir III 2.

MIRACLE

MIRACLE

Il n'est pas rare que des chrétiens considèrent comme périmée la notion même de miracle, et qu'à l'inverse, d'autres se montrent friands de fausses merveilles. Ces excès opposés ont une source commune, alimentée par certaine apologétique longtemps en vigueur : dans les miracles, on ne voyait qu'un défi aux lois naturelles, oubliant leur rôle de *signes « adaptés à l'intelligence de tous ».

La Bible, elle, reconnaît partout la main de Dieu qui manifeste aux siens sa puissance et son amour. L'univers créé, avec son ordre fixe (Jr 31, 36s), est « merveille » (Ps 89,6) et « signe » (Ps 65,9), comme les interventions inhabituelles de Dieu dans l'histoire ; et celles-ci à leur tour sont *création renouvelée (Nb 16,30; Is 65,18), même si l'historien d'aujourd'hui les estime ordinaires et explicables. Ignorant les distinctions modernes entre actions « providentielles », causes naturelles exceptionnellement convergentes, action divine se substituant au jeu des agents naturels ou « causes secondes », la Bible concentre le regard du croyant sur l'élément essentiel, commun à toutes nos catégories : la signification religieuse des faits. Ainsi, avec les yeux de la foi, saint Augustin reconnaît aussi bien dans la levée d'une moisson que dans la multiplication des pains la marque de l'amour et du pouvoir divins ; s'il les distingue, ce n'est qu'en raison de l'accoutumance ou de l'étonnement de leurs bénéficiaires respectifs. Dans cette optique, le détail n'a pas l'importance que nous sommes portés à lui donner : ainsi, le figuier stérile a-t-il séché « à l'instant » (Mt 21,19) ou plus tard (Mc 11,20) ? Il n'importe : seule compte la leçon que cache le geste symbolique.

I. Le miracle dans l'AT

1. *Les faits.* — Mis à part le merveilleux fictif de certains livres ou sections de livres relevant du genre didactique (Jon, Tb, cadre dramatique de Jb, haggada de Dn 1—6, broderies édifiantes de 2 M, etc.), ainsi que les deux merveilles signalées dans l'histoire d'Isaïe (Is 37,36s; 38,7s), les miracles n'apparaissent nombreux qu'à deux moments capitaux de l'histoire sainte : avec Moïse et son successeur Josué, lors de la fondation et de l'installation du peuple de Dieu ; avec Élie et son disciple Élisée, les restaurateurs de l'alliance mosaïque.

L'historicité substantielle des cycles d'Élie et d'Élisée s'accommode de grossissements populaires (vg 2 R 1,9-16) qui, d'un cycle à l'autre, gagnent en extension et perdent souvent en qualité religieuse (vg 2 R 2,23s; 6,1-7). Cette même historicité subsiste encore à travers l'amplification, plus large certes, qu'ont subie, au cours des âges, les traditions des dix plaies d'Égypte ou les miracles du désert et de la conquête de Canaan. Ceux qui les mirent par écrit, utilisant les genres littéraires auxquels étaient habitués les lecteurs de leur temps, ont ainsi compilé des traditions, exploité librement les récits ; mais ils n'ont jamais perdu de vue leur but religieux : montrer la présence protectrice du Dieu tout-puissant (Jos 24,17) à l'aube de l'histoire du peuple élu. Aussi, à travers le mode épique qui les caractérise, ces traditions demeurent-elles fondamentales : elles rapportent la naissance d'Israël, merveille par excellence, seule digne, avec la création (Is 65,17), d'être comparée à la nouveauté eschatologique (Is 43, 16-21).

2. *Le miracle, signe divin efficace.*

a) L'AT montre dans les miracles des révélations de Dieu et des signes efficaces de son salut. Les termes qui les désignent indiquent cette fonction : ce sont des « *signes » (hb. *ôtot*, gr. *sèmeia*, vg Ex 10,1), des « signes et prodiges symboliques » (hb. *môftim*, gr. *térata*, vg Dt 7,19). Or l'usage de ces termes déborde celui de miracle, manifestant bien la dimension de signe ou de symbole que cache tout prodige religieux. Ainsi la personne du prophète peut être un signe, car son existence symbolise la *Parole de Dieu à l'œuvre à travers ses mimes (Is 8,18; 20,3; Ez 12,6.11; 24,24.27).

A cette Parole, les signes miraculeux apportent leur appui, parce qu'ils révèlent en gestes concrets le salut proclamé par les hérauts de Dieu, et qu'ils accréditent ceux-ci comme authentiques messagers du Seigneur (Ex 4,1-5; 1 R 18,36ss; Is 38, 7s; Jr 44,29s). Cette subordination du miracle à la Parole distingue les vrais miracles des tours opérés par les *magiciens et faux prophètes (Ex 7,12...). La valeur du message, manifestée notamment par la *prière du thaumaturge (1 R 18,27s. 36s), est le signe premier qui décide de l'authenticité du miracle (Dt 13,2-6) ; celui-ci n'appuie la Parole qu'une fois jugé par elle.

b) Parmi tous les signes, les miracles se distinguent par leur *efficacité* et leur *caractère extraordinaire.* D'une part, ils réalisent habituellement

ce qu'ils signifient : tel est le cas du premier *Exode, accumulation de prodiges par lesquels Dieu libère son peuple, ou du nouvel Exode, qui manifeste l'efficacité de sa parole (Is 55,11; cf v.13). D'autre part, ces *œuvres (Ps 77,13; 145, 4), malgré ce qu'elles peuvent comporter de faits naturels (pluie, sécheresse...), dépassent le plus souvent ce que l'homme a coutume de voir dans l'univers et ce qu'il peut lui-même accomplir. Aussi le miracle est-il un signe particulièrement révélateur de la **puissance* de Dieu ; on l'appelle un exploit (Ex 15,11), un haut fait (*gebûra*, Ps 106,2), une grande chose (Ps 106,21), une chose redoutable (Ex 34,10), et surtout une merveille (*pèlè*, Ex 15,11; *nifla*, Ps 106,7). Ce dernier vocable désigne des réalisations « impossibles » à l'homme — comme traduit parfois la LXX —, accessibles à Dieu seul (Ps 86,10), qui par elles manifeste sa *gloire (Ex 15,1.7; 16,7; Nb 14,22; Lv 10,3), reflet de sa *sainteté (Ex 15,11; Ps 77,14; Lv 10,3), c'est-à-dire de sa transcendance.

c) Mais la puissance divine n'écrase que les pécheurs (Dt 7,17-20; Mi 7,15ss) ; pour le peuple des promesses (Dt 4,37), ses merveilles sont bénéfiques, même lorsqu'elles éprouvent et humilient (8,16), car « Yahweh est amour en toutes ses œuvres » (Ps 145,9). Finalement donc, c'est de *l'*amour* de Yahweh (Ps 106,7; 107,8) que les miracles sont les signes efficaces et les dons gratuits (Dt 6,10ss; Jos 24,11ss). Jésus seul révélera pleinement l'universalité de cet amour sauveur. Il le fera tout à la fois en soulignant la portée prophétique des miracles accordés par lui-même à des païens (Mt 8,11ss) et en explicitant celle des miracles accomplis jadis par Élie et Élisée pour une Sidonienne et un Syrien (Lc 4,25ss).

3. *Le miracle dans sa référence à la foi.* — Par-delà l'étonnement qu'ils suscitent, les miracles visent à provoquer et confirmer la *foi et ses harmoniques : *confiance, *action de grâces et *mémoire (vg Ps 105,5), *humilité, *obéissance, *crainte de Dieu, *espérance. Ils *endurcissent ceux qui, tel Pharaon (Ex 7,13...), n'attendent rien d'un Dieu inconnu. Mais celui qui déjà connaît Dieu et ne compte que sur lui, y décèle l'œuvre puissante de l'amour divin et un sceau sur la mission de l'envoyé de Dieu ; alors, d'un même mouvement, il croit à sa Parole, il croit en Dieu même (Nb 14,11).

De cette foi, Israël admire la grandeur en *Abraham, qui obtint par elle la naissance humainement impossible d'un héritier (Gn 15,6; Rm 4, 18-22). C'est cette foi qui est à la base des rétrospectives du Dt, des prophètes (vg Is 63,7-14), des psalmistes (vg Ps 77; 105—107), des sages (vg Sg 10—19), montrant dans les miracles du temps des fiançailles le gage de nouveaux bienfaits et faisant valoir leur portée *éducative (vg Dt 8, 3; Sg 16,21). C'est la foi que Yahweh nourrit en instituant des *fêtes comme « mémorial de ses merveilles » (Ps 111,4). C'est elle qui anime Isaïe, quand seul un miracle peut sauver Juda (Is 37, 34s), et *Marie, quand lui est annoncée la conception miraculeuse (Lc 1,45).

C'est elle, par contre, qui a manqué à l'Israël du *désert (Ps 78,32), lorsque, réagissant charnellement à l'*épreuve que Dieu lui imposait (Dt 8, 2; etc.), il « éprouva » Yahweh à son tour (Ex 17,2; Ps 95,9), en exigeant des miracles avec arrogance ; c'est elle qui a manqué à Achaz, plus sûr de ses alliances que du Dieu des miracles (Is 7, 12), et à Zacharie le sceptique (Lc 1,18ss). En toutes ces attitudes, la maîtrise de Dieu sur l'homme est oubliée, sa puissance et son amour gratuit sont méconnus, sa parole est mise en doute : le miracle n'a pas vraiment été accueilli comme don ni discerné comme signe.

II. Dans la vie de Jésus

1. *Les faits.* — « Renouvelle les prodiges et fais d'autres miracles ! », implorait Ben Sira (Si 36, 5), exprimant l'aspiration de tout l'Israël post-exilique, déçu par un retour moins brillant que le nouvel Exode annoncé. Jésus vient combler cette attente, tout en décourageant ce qu'elle comportait de goût du sensationnel et de la revanche.

A l'inverse de ceux de l'Exode, les récits évangéliques remontent aux premiers témoins et sont très sobres. Par cela même, comme par leur naturel, par l'absence d'effort de la part de Jésus (absence compatible avec l'emploi pédagogique de formules, touchers, onctions, processus par étapes [Mc 8,23ss], étoffant l'action symbolique), par une intentionnalité religieuse et une attitude de *prière (explicite [Jn 11,41s] ou suggérée [Mc 6,41; 7,34; 9,29; 11,24]) excluant toute *magie, par la difficulté d'expliquer sans eux la foi de l'Église, par leur intégration dans la trame de l'Évangile, les miracles que celui-ci rapporte se distinguent radicalement des merveilles inventées par les évangiles apocryphes, comme de celles que la légende attribue à des rabbins, à des dieux (vg Asklépios) ou à des sages païens (vg Apollonius de Tyane), contemporains des origines chrétiennes.

Toute comparaison objective fait ressortir la valeur historique et religieuse de nos textes. C'est par des faits réels et réellement extraordinaires que Jésus a « fait signe » à son peuple.

2. *Signes efficaces du salut*

a) Par ses miracles, Jésus manifeste que *le* **Royaume* messianique annoncé par les prophètes est là en sa personne (Mt 11,4s) ; il attire l'attention sur lui-même et sur la Bonne Nouvelle du Royaume qu'il incarne ; il suscite une admiration et une crainte religieuse qui portent les hommes à se demander ce qu'il est (Mt 8,27; 9, 8; Lc 5,8ss). Qu'il s'agisse de son pouvoir de remettre les péchés (Mc 2,5-12 p), de son autorité sur le sabbat (Mc 3,4s p; Lc 13,15s; 14,3ss), de sa messianité royale (Mt 14,33; Jn 1,49), de son envoi par le Père (Jn 10,36), de la puissance de la foi en lui (Mt 8,10-13; 15,28 p), c'est toujours sa *mission et sa dignité que par eux Jésus atteste, avec la réserve qu'impose l'espérance juive d'un *Messie temporel et national (Mc 1,44; 5,43; 7, 36; 8,26). En ceci déjà ils sont des *signes, comme le dira saint Jean.

S'ils prouvent la messianité et la divinité de Jésus, c'est indirectement, en attestant qu'il est bien ce qu'il prétend être. On ne doit donc pas les isoler de *sa *parole* : ils vont de pair avec l'*évangélisation des *pauvres (Mt 11,5 p). Les titres que Jésus se donne, les pouvoirs qu'il s'arroge, le salut qu'il prêche, les renoncements qu'il exige, voilà ce dont les miracles montrent l'authenticité divine, à qui ne rejette pas d'emblée la vérité du message (Lc 16,31). Celui-ci est ainsi supérieur aux miracles, comme le laisse entendre la parole sur Jonas selon Lc 11,29-32. Il s'impose comme le signe premier et seul nécessaire (Jn 20, 29), par l'inégalable autorité personnelle de son héraut (Mt 7,29) et par sa qualité interne, faite de ce qu'en accomplissant la révélation antérieure (Lc 16,31; Jn 5,46s), il correspond chez les auditeurs à l'appel de l'Esprit (Jn 14,17.26) ; c'est lui qui, avant d'être confirmé et illustré par les miracles, devra les distinguer des faux signes (Mc 13,22s; Mt 7,22; cf. 2 Th 2,9; Ap 13,13). Ici comme en Dt, « les miracles discernent la doctrine, et la doctrine discerne les miracles » (Pascal).

b) Leur attestation, les miracles ne l'apportent pas de l'extérieur, comme des signes arbitraires et ostentatoires : ils *réalisent inchoativement* ce qu'ils signifient, ils apportent les arrhes du *salut messianique qui aura son aboutissement dans le Royaume eschatologique ; aussi les Synoptiques les appellent-ils des *puissances (*dynameis* : cf Mt 11,20-23; 13,54-58; 14,2). Par eux en effet Jésus, mû par sa pitié humaine (Lc 7,13; Mt 20, 34; Mc 1,41), mais plus encore par sa conscience d'être le *Serviteur promis (Mt 8,17), fait effectivement reculer la *maladie, la *mort, l'hostilité de la nature contre l'homme, bref tout le désordre qui a sa cause plus ou moins proche dans le *péché (Gn 3,16-19; comp. Mc 2,5; Lc 13,3b et Lc 13,2-3a; Jn 9,3), et qui sert l'emprise du diable sur le monde (Mt 13,25; He 2,14s). Aussi refuse-t-il de faire pour Satan (Mt 4,2-7), pour les malveillants (12, 38ss; 16,1-4), les jaloux (Lc 4,23), les frivoles (23, 8s), des exploits gratuits qui n'auraient pas d'efficacité salvifique, et il est significatif que des prodiges cosmiques — relevant du reste plus, semble-t-il, de l'imagerie prophétique que de l'histoire (Ac 2,19s) — ne soient signalés qu'au moment où, sommé de se sauver lui-même par un miracle, il meurt pour sauver tous les autres (Mt 27,39-54; cf 1 Co 1,22ss). Les prodiges qu'il semble promettre en Mt 17,20 p, ne sont qu'image de la puissance de la foi.

Ainsi prend tout son sens la connexion très fréquente entre **guérisons et exorcismes* (Mt 8,16; etc.). La délivrance des possédés est un cas privilégié de cette victoire du « plus fort » (Lc 11, 22) sur Satan, que tous les miracles réalisent à leur manière. Elle met Jésus directement aux prises avec l'Adversaire, dans un duel qui, commencé au désert (Mt 4,1-11 p), aura son épisode décisif à la croix (Lc 4,13; 22,3.53) et ne se terminera qu'au jugement général (Ap 20,10), mais où déjà est évidente la défaite diabolique (Mt 8,29; Lc 10,18). L'exorcisme est le signe efficace par excellence de la venue du Royaume (Mt 12,28).

3. *Le miracle et la foi*

a) La Bonne Nouvelle du Royaume que Jésus prêche et montre présent en sa personne, doit être accueillie par la **conversion* et la *foi (Mc 1,15). C'est donc elles aussi que les miracles et exorcismes de Jésus sont chargés d'engendrer. En les voyant, Chorazeïn et Capharnaüm auraient dû se convertir et croire (Mt 11,20-24 p). Jean y insiste en distinguant divers degrés de foi (Jn 2,11; 11, 15; 20,30s) : au-delà des enthousiasmes fragiles (2,23ss; 4,48) et des adhésions intéressées (6,26), les « signes » conduisent normalement à reconnaître Jésus comme envoyé de Dieu (3,2; 9,16; 10,36), prophète (4,19), Christ (7,31), *Fils de l'homme (9,35-38). S'y trop appuyer pour croire est la marque d'une foi imparfaite (10,38; 14,11) : la parole de Jésus, d'une véracité garantie par le

désintéressement qui dérive de son esprit filial (7,16ss; 12,49s), devrait suffire, comme elle a suffi aux Samaritains (4,41s) et à l'officier royal (4,50), comme elle devra suffire à ceux qui croiront à la Parole sans avoir touché le Ressuscité (20,29). Raison de plus pour que ceux qui ont « *vu » ses miracles (6,36; 7,3; 15,24) et refusé de croire (7,5; 12,37) soient inexcusables (9,41; 15,24).

b) Si beaucoup rejettent le « *témoignage » (Jn 5,36) des miracles, c'est que l'hébétude spirituelle (6,15.26), ou l'orgueil légaliste (5,16; 7,49.52; 9, 16), la jalousie (12,11), la fausse prudence (11, 47s), les aveuglent (9,39; 12,40). Ils n'ont pas ces dispositions d'abandon et d'ouverture à Dieu qui constituent dans les Synoptiques *la *foi antérieure au miracle* (Mc 5,36; 9,23; 10,52; etc), et sans lesquelles Jésus est comme impuissant (Mt 13,58). Comment seraient-ils capables d'interpréter « les signes des temps » (Mt 16,3), ces hommes qui, comme Israël au désert et naguère Satan (4,3-7), ne réclament des signes que « pour mettre Jésus à l'épreuve » (16,1), et préfèrent attribuer ses exorcismes au démon plutôt que de lui reconnaître une puissance surnaturelle (Mc 3,22.29s p) ? Pour des cœurs *endurcis et fermés à la Parole, les signes qui l'appuient sont indéchiffrables.

Cette *génération n'aura d'autre signe que celui de Jonas (Mt 12,39s) : Jésus prend rendez-vous avec ses adversaires pour le jour de sa *Résurrection, c'est-à-dire du signe le plus éclatant, mais aussi le plus facilement contestable par les amateurs d'évidence, les moyens de sa vérification n'étant qu'indirects (tombeau vide, apparitions à quelques-uns : cf Mt 28,13ss; Lc 24,11). Ce qui sera pour la foi le suprême appui doit en être d'abord la suprême épreuve.

III. Dans l'Église

1. *Les faits.* — Ce signe de *la *Résurrection,* sommet du nouvel Exode (Jn 13,1), donne à l'Église qui naît de lui la clé de l'histoire antérieure, et inaugure une nouvelle série de signes devant conduire les hommes à la foi qu'il fonde et annoncer la résurrection des morts, plénitude du salut qu'il procure (1 Co 15,20-28; Rm 4,25).

2. *Éclairage pascal de l'Évangile*

a) La Résurrection découvre à l'Église, qui leur accorde une grande place dans son kérygme et sa catéchèse, le plein sens des signes antérieurs. Selon le kérygme, ils « accréditaient » Jésus (Ac 2,22) et manifestaient sa bonté (10,38) : thèmes que *les Synoptiques* développent, attestant le progrès de la réflexion de l'Église, chacun dans sa ligne propre. On a décelé par exemple, dans le triple récit sur l'enfant épileptique, des intentions diverses : Lc 9,37-43 raconte surtout une merveille de bonté ; Mt 17,14-21 s'intéresse à la transcendance de Jésus et à la part que les disciples reçoivent de sa puissance ; Mc 9,14-29 exalte le triomphe du maître de la vie sur Satan, dans le cadre d'un drame qui ébauche déjà le symbolisme johannique. Et il est des cas encore plus nets de la profondeur nouvelle que reçoivent ainsi les épisodes, à la lumière de Pâques : dans l'intention des auteurs, il faut sûrement comprendre en son sens le plus riche la confession de filiation divine à laquelle conduisent les miracles (Mt 14,33; 27, 54), et contempler l'esquisse de réalités ecclésiales en certains d'entre eux, vg l'*eucharistie dans la multiplication des pains, l'apostolat dans la pêche miraculeuse (Lc 5,1-11).

b) *Jean* va plus loin encore. Il suggère que les « signes », accomplissant l'ancien Exode (Nb 14, 22) et anticipant « l'*heure » du nouveau, manifestaient déjà quelque peu la « *gloire » (Jn 2,11; 11,40) qui s'est révélée lors de « l'élévation » de Jésus (3,14s; 12,32 ; cf 17,5) et qui est l'éclat de la puissance salvifique émanant du Verbe Incarné (1,14). Chacun d'eux, relié à un discours, met en relief un aspect de cette puissance, qui purifie, pardonne, vivifie, illumine, ressuscite (2,6; 5,14; 6, 35; 9,5; 11,25) ; plusieurs symbolisent même les sacrements (*baptême, *eucharistie...), qui distribuent les effets de cette puissance dans l'Église, en dépassant les signes antiques tels que la *manne (6,32.49s). Bien plus, les miracles sont des *œuvres que le Père donne au Fils de réaliser (5,36) pour manifester l'unité intime du Fils et du Père (5, 17; 10,37s; 14,9s). Contempler les signes efficaces de la vie qui a jailli (19,34) du flanc du Christ « élevé » comme le signe suprême (12,33; cf 3,14 = Nb 21,8 : *sèmeion*), c'est croire que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu agissant dans l'Église, et avoir la vie en son nom (20,30s) ; c'est contempler la commune gloire du Père et du Fils (11,4) et se mettre ainsi au niveau des relations trinitaires.

3. *Le temps de l'Esprit*

a) Jésus étant « avec eux » (Mt 28,20), rien d'étonnant à ce que *les *Apôtres*, depuis les divers miracles de la *Pentecôte, renouvellent ses gestes sauveurs (Ac 3,1-10) ; il leur avait du reste promis ce pouvoir, quasi institutionnel (Mc 16,17s), et les avait exercés à en user (Mt 10,8).

Les *dynameis* (Paul) qu'ils opèrent manifestent concrètement la *puissance salvifique (*dynamis*) de Jésus ressuscité (Ac 3,6.12.16; cf Rm 1,4), et amènent les hommes à la foi en accréditant les hérauts de la Parole évangélique (Mc 16,20; 1 Co 2,4). Là s'affirme le lien nécessaire des miracles avec la Parole, et le double aspect de leur finalité, apologétique et salvifique. Là se montre la hiérarchie des signes : la qualité de témoin auriculaire (He 2,3s), la constance (2 Co 12,12), l'assurance et le désintéressement (1 Th 2,2-12) des missionnaires vont de pair avec « les signes et les prodiges », et distinguent des faux prophètes les authentiques messagers de Dieu (Ac 8,9-24; 13,4-12) ; tout est produit par la force de l'*Esprit-Saint (1 Th 1,5; 1 Co 2,4; Rm 15,19).

b) Au début de *l'Église*, l'Esprit accordait aussi des miracles à la *prière confiante (cf Mt 21,21s; Jc 5,16ss) de certains fidèles : *charisme merveilleux (Jn 14,12), mais ordonné aux dons supérieurs d'enseignement (1 Co 12,28s), et finalement à la charité, merveille suprême de la vie chrétienne (13,2). Ce don coexistait avec les sacrements, qui jouaient en partie le même rôle (cf Mc 6,13; Jc 5,13ss), mais dont l'efficacité spirituelle laissait place à des signes orientant plus directement l'esprit vers la *résurrection et la restauration entière de la *création (Rm 8,19-24; Ap 21,4).

Il en va de même aujourd'hui encore. Certes, le monde a désormais, pour l'amener à croire, le miracle moral multiforme de l'Église, vu surtout dans la splendeur de ses saints, dont la *charité héroïque et unifiante est le plus sûr signe de la présence divine (Jn 13,35; 17,21). Mais des miracles physiques n'en continuent pas moins, comme dans l'AT et le NT, à tourner nos regards vers la Parole et le Royaume définitif, à susciter la conversion première et les re-conversions (Mt 18,3), à traduire l'amour divin en gestes vivants. Aujourd'hui comme hier, ce langage reste incompris de l'esprit orgueilleux ou areligieux ; mais le perçoit celui qui, sachant que « rien n'est impossible à Dieu » (Gn 18,14 = Lc 1,37), s'ouvre aux requêtes de la foi et de l'amour, quand le contexte religieux du fait indique Dieu qui « a fait signe ».

PT

→ charismes — foi NT I 2, IV — gloire III 1 — magie 2 b — maladie/guérison — manne — mer 3 — œuvres NT I 2 — Parole de Dieu AT II 2 ; NT I 1 — puissance V 1 — Révélation NT III 1 b — salut AT I 1 ; NT I 2 a — signe.

MIROIR → face — image — sagesse AT III 2.

MISÈRE → faim & soif — miséricorde — pauvres.

MISÉRICORDE

Le langage courant, déterminé sans doute par le latin d'église, identifie la miséricorde à la compassion ou au pardon. Cette identification, quoique valable, risque de voiler la richesse concrète qu'Israël, en vertu de son expérience, mettait sous ce que nous appelons ainsi. Pour lui en effet, la miséricorde se trouve au confluent de deux courants de pensée, la compassion et la fidélité.

Le premier terme hébreu (*raḥamim*) exprime l'attachement instinctif d'un être à un autre. Ce sentiment, d'après les sémites, a son siège dans le sein maternel (*rèḥèm* : 1 R 3,26), dans les entrailles (*raḥamim*) — nous dirions : le cœur — d'un père (Jr 31,20; Ps 103,13), ou d'un frère (Gn 43,30) : c'est la *tendresse ; il se traduit aussitôt par des actes : en compassion à l'occasion d'une situation tragique (Ps 106,45) ou en *pardon des offenses (Dn 9,9).

Le second terme hébreu (*ḥèsèd*), ordinairement traduit en grec par un mot qui, lui aussi, signifie miséricorde (*eleos*), désigne de soi la *piété, relation qui unit deux êtres et implique *fidélité. De ce fait, la miséricorde reçoit une base solide : elle n'est plus seulement l'écho d'un instinct de bonté, qui peut se tromper sur son objet et sur sa nature, mais une bonté consciente, voulue ; elle est même réponse à un devoir intérieur, fidélité à soi-même.

Les traductions françaises des mots hébreux et grecs oscillent de la miséricorde à l'amour, en passant par la tendresse, la pitié, la compassion, la clémence, la bonté, et même la *grâce (hb. *ḥén*) qui pourtant a une acception bien plus vaste. Malgré cette variété, il n'est pas impossible de cerner l'intelligence biblique de la miséricorde. Du début à la fin, Dieu manifeste sa tendresse à l'occasion de la misère humaine ; à son tour, l'homme doit se montrer miséricordieux envers son prochain, à l'imitation de son Créateur.

AT

I. Le Dieu des Miséricordes

Quand l'homme prend conscience qu'il est malheureux ou pécheur, alors se révèle à lui, plus ou moins net, le visage de la miséricorde infinie.

1. *Au secours du misérable.* — Les cris du psalmiste ne cessent de retentir : « Pitié pour moi,

Seigneur ! » (Ps 4,2; 6,3; 9,14; 25,16) ; ou bien les proclamations d'*actions de grâces : « Rendez grâces à Yahweh, car éternel est son amour (*ḥèsèd*) » (Ps 107,1), cette miséricorde qu'il ne cesse de montrer à l'égard de ceux qui crient vers lui dans leur détresse, les navigateurs en péril, par exemple (Ps 107,23), à l'égard des « fils d'*Adam » quels qu'ils soient. Il se présente en effet comme le défenseur du *pauvre, de la veuve et de l'orphelin : ce sont ses privilégiés.

Cette conviction inébranlable des hommes pieux semble tirer son origine de l'expérience que fit Israël lors de l'*exode. Bien que le terme de miséricorde ne se trouve pas dans le récit de l'événement, la libération d'Égypte est décrite comme un acte de la miséricorde divine. Les premières traditions sur l'appel de Moïse le suggèrent nettement : « J'ai vu la misère de mon peuple. J'ai prêté l'oreille à sa clameur... je connais ses angoisses. Je suis résolu à le délivrer » (Ex 3,7s. 16s). Plus tard, le rédacteur sacerdotal expliquera la décision de Dieu par sa fidélité à l'Alliance (6,5). Dans sa miséricorde, Dieu ne peut supporter la misère de son élu ; c'est comme si, en contractant alliance avec lui, il avait fait de lui un être « de sa race » (cf Ac 17,28s) : un instinct de tendresse l'unit à lui à jamais.

2. *Le salut du pécheur.* — Qu'adviendra-t-il toutefois, si cet élu se sépare de lui par le péché ? La miséricorde l'emportera encore, si du moins il ne s'*endurcit pas ; car, bouleversé par le *châtiment qu'entraîne le péché, Dieu veut sauver le pécheur. Ainsi, à l'occasion du péché, l'homme entre plus profondément encore dans le mystère de la tendresse divine.

a) *La révélation centrale.* — C'est au Sinaï que Moïse entend Dieu révéler le fond de son être. Le peuple élu vient d'apostasier. Mais Dieu, après avoir affirmé qu'il est libre de faire gratuitement miséricorde à qui bon lui semble (Ex 33,19), proclame que, sans porter atteinte à sa sainteté, la tendresse divine peut triompher du péché : « Yahweh est un Dieu de tendresse (*raḥum*) et de grâce (*ḥanun*), lent à la colère et abondant en miséricorde (*ḥèsèd*) et fidélité (*èmèt*), gardant sa miséricorde (*ḥèsèd*) à la millième génération, supportant faute, transgression et péché, mais sans les innocenter, punissant la faute... jusqu'à la troisième et la quatrième génération » (Ex 34,6s). Dieu laisse les conséquences déferler sur le pécheur jusqu'à la quatrième génération, et cela montre le sérieux du péché. Mais sa miséricorde, conservée intacte jusqu'à la millième génération, le fait patienter infiniment. Tel est le rythme qui va marquer les relations de Dieu avec son peuple jusqu'à la venue de son Fils.

b) *Miséricorde et châtiment.* — Tout au long de l'histoire sainte en effet, Dieu montre que, s'il doit châtier le peuple qui a péché, il est saisi de commisération, dès que celui-ci crie vers lui du fond de sa misère. Ainsi le Livre des Juges est scandé par le rythme de la *colère qui s'enflamme contre l'infidèle et de la miséricorde qui lui envoie un *sauveur (Jg 2,18). L'expérience prophétique va donner à cette histoire des accents étrangement humains. Osée révèle que si Dieu a décidé de ne plus faire miséricorde à Israël (Os 1,6) et de le châtier, son « cœur en [lui] se retourne, [ses] entrailles frémissent » et il décide de ne pas donner cours à l'ardeur de sa colère (11,8s) ; aussi, un jour, l'épouse infidèle sera-t-elle de nouveau appelée « A reçu miséricorde » (*Ruḥama* : 2,3). Alors même que les prophètes annoncent les pires catastrophes, ils savent la tendresse du cœur de Dieu : « Éphraïm est-il donc pour moi un fils si cher, un enfant tellement préféré, pour qu'après chacune de mes menaces je doive toujours penser à lui, que mes entrailles s'émeuvent pour lui, que pour lui déborde ma tendresse ? » (Jr 31,20; cf Is 49,14s; 54,7).

c) *Miséricorde et conversion.* — Si Dieu est ainsi retourné en lui-même devant la misère où entraîne le péché, c'est qu'il désire le retournement du pécheur vers lui, sa *conversion. S'il emmène de nouveau son peuple au *désert, c'est qu'il veut « lui parler au cœur » (Os 2,16) ; après l'*exil, on comprendra que Yahweh veut, par le retour dans la terre, symboliser le retour vers lui, vers la vie (Jr 12,15; 33,26; Ez 33,11; 39,25; Is 14,1; 49,13). Non, Dieu « ne garde pas rancune éternelle » (Jr 3,12s), mais il veut que le pécheur reconnaisse sa malice ; « que le méchant se convertisse à Yahweh qui aura pitié de lui, à notre Dieu, car il pardonne abondamment » (Is 55,7).

d) *L'appel du pécheur.* — Israël garde donc au fond du cœur la conviction d'une miséricorde qui n'a rien d'humain : « Il a frappé, il bandera nos plaies » (Os 6,1). « Quel est le dieu comme toi, qui enlève la faute, qui pardonne le forfait, qui n'exaspère pas pour toujours sa colère, mais qui prend plaisir à faire grâce ? Une fois de plus, aie pitié de nous, foule aux pieds nos fautes, jette au fond de la mer tous nos péchés » (Mi 7,18s). Ainsi le cri du psalmiste retentit sans cesse, que résume le *Miserere* : « Pitié pour moi, en ta bonté ! En ta grande tendresse, efface mon péché » (Ps 51,3).

3. *Miséricordieux envers toute chair.* — Si la miséricorde divine ne connaît d'autre limite que l'*endurcissement du pécheur (Is 9,16; Jr 16,5. 13), on la tint cependant longtemps pour réservée au seul *peuple élu. Mais, par sa largesse surprenante, Dieu fit éclater finalement ce reste de mesquinerie humaine (cf déjà Os 11,9). Après l'exil, la leçon fut comprise. L'histoire de Jonas est la satire des cœurs étroits qui n'acceptent pas la tendresse immense de Dieu (Jon 4,2). L'Ecclésiastique dit clairement : « La pitié de l'homme est pour son *prochain, mais la pitié du Seigneur est pour toute chair » (Si 18,13).

Enfin la tradition unanime d'Israël (cf Ex 34, 6; Na 1,3; Jl 2,13; Ne 9,17; Ps 86,15; 145,8) est magnifiquement recueillie par le psalmiste, sans aucune note de particularisme : « Yahweh est tendresse et grâce, lent à la colère et abondant en miséricorde ; il ne dispute pas à perpétuité, il ne garde pas rancune à jamais ; il ne nous traite pas selon nos fautes... Comme est la tendresse d'un père pour son fils, tendre est Yahweh pour qui le craint ; il sait de quoi nous sommes pétris, il se souvient que poussière nous sommes » (Ps 103,8ss.13s). « Heureux ceux qui espèrent en lui, car il les prendra en pitié » (Is 30,18), car « éternelle est sa miséricorde » (Ps 136), car en lui est la miséricorde (Ps 130,7).

II. « Ce que je veux, c'est la miséricorde »

Si Dieu est tendresse, comment n'exigerait-il pas de ses créatures la même tendresse mutuelle ? Or ce sentiment n'est pas naturel à l'homme : *homo homini lupus !* David le sait bien, lui qui préfère « tomber entre les mains de Yahweh, car sa miséricorde est grande, plutôt qu'entre les mains des hommes » (2 S 24,14). Sur ce point aussi, Dieu va progressivement éduquer son peuple.

Il condamne les païens qui étouffent la miséricorde (Am 1,11). Ce qu'il veut, c'est qu'on observe le commandement de l'*amour fraternel (cf Ex 22,26), bien préférable aux holocaustes (Os 4,2; 6,6) ; c'est que la pratique de la *justice soit couronnée par un « tendre amour » (Mi 6,8). Si l'on veut vraiment *jeûner, on doit secourir le pauvre, la veuve et l'orphelin, ne pas se dérober devant celui qui est sa propre *chair (Is 58,6-11; Jb 31,16-23). Certes l'horizon *fraternel demeure encore limité à la race ou à la croyance (Lv 19,18), mais l'exemple même de Dieu élargira peu à peu les cœurs humains aux dimensions du cœur de Dieu : « Je suis Dieu, moi, et non pas homme » (Os 11,9; cf Is 55,7). L'horizon s'étendra surtout grâce au commandement de ne pas assouvir sa *vengeance, de ne pas garder rancune ; mais il ne sera réellement dégagé qu'avec les derniers livres de sagesse, qui esquissent sur ce point le message de Jésus : le *pardon doit s'exercer envers « tout homme » (Si 27,30—28,7).

NT

I. Le visage de la miséricorde divine

1. *Jésus, « Grand Prêtre miséricordieux » (He 2, 17).* — Devant accomplir le dessein divin, Jésus a voulu « devenir en tout semblable à ses frères », afin d'expérimenter la misère même de ceux qu'il venait sauver. Aussi ses actes traduisaient-ils tous la miséricorde divine, même s'ils ne sont pas ainsi qualifiés par les évangélistes. Luc a pris un soin tout spécial de mettre ce point en relief. Les préférés de Jésus sont les « *pauvres » (Lc 4,18; 7, 22) ; les pécheurs trouvent en lui un « ami » (7, 34), qui ne craint pas de les fréquenter (5,27.30; 15,1s; 19,7). La miséricorde que Jésus témoignait d'une façon générale aux foules (Mt 9,36; 14,14; 15,32) prend chez Luc un visage plus personnel : elle concerne le « fils unique » d'une veuve (Lc 7,13) ou tel père éploré (8,42; 9,38.42). Jésus enfin témoigne d'une bienveillance particulière envers les *femmes et les *étrangers. Ainsi l'universalisme est mené à son *accomplissement : « Toute *chair voit le salut de Dieu » (3,6). Si Jésus a ainsi compassion de tous, on comprend que les affligés s'adressent à lui comme à Dieu même, en disant : « Kyrie eleison ! » (Mt 15,22; 17,15; 20,30s).

2. *Le cœur de Dieu le Père.* — Ce visage de la miséricorde divine qu'il montrait à travers ses actes, Jésus a voulu en dépeindre pour jamais les traits. Aux pécheurs qui se voyaient exclus du Royaume de Dieu par la mesquinerie des *pharisiens, il proclame l'Évangile de la miséricorde infinie, dans la ligne directe des annonces authentiques de l'AT. Ceux qui réjouissent le cœur de Dieu, ce sont non les hommes qui se croient justes, mais les pécheurs repentants, comparables à la brebis ou à la drachme perdue et retrouvée (Lc 15,7.10) ; le *Père est à l'affût du retour de son fils prodigue et, quand il l'aperçoit de loin, il est « touché de compassion » et court à sa rencontre (15,20). Dieu a longtemps attendu, il attend encore

avec *patience Israël qui ne se convertit pas, tel un figuier stérile (13,6-9).

3. *La surabondance de la miséricorde.* — Dieu est donc bien le « Père des miséricordes » (2 Co 1,3; Jc 5,11), qui accorda sa miséricorde à Paul (1 Co 7,25; 2 Co 4,1; 1 Tm 1,13) et la promet à tous les croyants (Mt 5,7; 1 Tm 1,2; 2 Tm 1,2; Tt 1,4; 2 Jn 3). L'accomplissement du dessein de miséricorde dans le *salut et la *paix, tel que l'annonçaient les cantiques à l'aurore de l'Évangile (Lc 1,50.54.72.78), Paul en manifeste clairement l'ampleur et la surabondance. Le sommet de l'épître aux Romains est dans cette révélation. Alors que les Juifs finissaient par méconnaître la miséricorde divine en estimant qu'ils se procuraient la *justice à partir de leurs *œuvres, de leur pratique de la *Loi, Paul déclare qu'ils sont pécheurs eux aussi, et donc qu'ils ont aussi besoin de la miséricorde par la justice de la *foi. En face d'eux, les païens, auxquels Dieu n'avait rien promis, sont attirés à leur tour dans l'orbite immense de la miséricorde. Tous doivent donc se reconnaître pécheurs afin de bénéficier tous de la miséricorde : « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde » (Rm 11,32).

II. « Soyez miséricordieux... »

La « *perfection » que Jésus, selon Mt 5,48, exige de ses disciples, consiste selon Lc 6,36 dans le devoir d'être miséricordieux « comme votre Père est miséricordieux ». C'est une condition essentielle pour entrer dans le Royaume des cieux (Mt 5,7), que Jésus reprend à la suite du prophète Osée (Mt 9,13; 12,7). Cette tendresse doit me rendre, tel le Bon Samaritain (Lc 10,30-37), *proche du misérable que je rencontre sur mon chemin et plein de pitié à l'égard de celui qui m'a offensé (Mt 18,23-35), parce que Dieu a eu pitié de moi (18,32s). Aussi serons-nous jugés d'après la miséricorde que nous aurons exercée, inconsciemment peut-être, à l'égard de Jésus en personne (Mt 25, 31-46).

Alors que l'absence de miséricorde chez les païens déchaîne la colère divine (Rm 1,31), le chrétien doit aimer et « sympathiser » (Ph 2,1), avoir une bonne compassion dans le cœur (Ep 4, 32; 1 P 3,8) ; il ne peut « fermer ses entrailles » devant un frère qui se trouve dans la nécessité : l'*amour de Dieu ne demeure que dans ceux qui exercent la miséricorde (1 Jn 3,17).

JCa & XLD

→ amour — aumône — colère — endurcissement I 2 b — grâce — hospitalité 1 — justice O ; *B* — pardon — pasteur & troupeau — patience I AT — péché IV 1 c d — piété AT 2 — rétribution II 1 — tendresse.

MISSION

L'idée d'une mission divine n'est pas complètement étrangère aux religions non chrétiennes. Sans parler de Mahomet, « envoyé de Dieu » qui prétend relayer les prophètes bibliques, on la rencontre en quelque mesure dans le paganisme grec. Épictète se regarde comme « l'envoyé, l'inspecteur, le héraut des dieux », « envoyé par le dieu en exemple » : pour ranimer chez les hommes, par son enseignement et son témoignage, l'étincelle divine qui est en eux, il estime avoir reçu mission du ciel. De même, dans l'hermétisme, l'initié a mission de se faire « le guide de ceux qui en sont dignes, pour que le genre humain soit, par son entremise, sauvé par Dieu ». Mais dans la révélation biblique, l'idée de mission a des coordonnées très différentes. Elle est toute relative à l'histoire du salut. Elle implique un appel positif de Dieu manifesté explicitement dans chaque cas particulier. Elle s'applique à des collectivités aussi bien qu'à des individus. Connexe aux idées de *prédestination et de *vocation, elle se traduit dans un vocabulaire qui gravite autour du verbe « envoyer ».

AT

I. Les envoyés de Dieu

1. C'est dans le cas des *prophètes (cf Jr 7,25) — dont *Moïse est le premier — que la mission divine se laisse le mieux saisir sur le vif. « Je t'envoie... » : cette parole est au centre de toute *vocation prophétique (cf Ex 3,10; Jr 1,7; Ez 2, 3s; 3,4s). A l'appel de Dieu, chacun répond avec son tempérament personnel : Isaïe se propose (« Me voici, envoie-moi », Is 6,8) ; Jérémie fait des objections (Jr 1,6) ; Moïse veut des signes qui accréditent sa mission (Ex 3,11ss), tente de la récuser (4,13), s'en plaint amèrement (5,22). Mais tous finalement obéissent (cf Am 7,14s) — mis à part le cas de Jonas (Jon 1,1ss), qui refuse sa mission universaliste et se scandalise du salut des *nations. Cette conscience d'une mission person-

nelle reçue de Dieu est un trait essentiel du vrai prophète. Elle le distingue de ceux qui disent : « Parole de Dieu ! » alors que Dieu ne les a pas envoyés, comme ces prophètes mensongers contre lesquels lutte Jérémie (Jr 14,14s; 23,21.32; 28,15; 29,9). En un sens plus large, on peut parler aussi de mission divine pour tous ceux qui, dans l'histoire du peuple de Dieu, jouent un rôle providentiel ; mais pour reconnaître l'existence de semblables missions, il faut le témoignage d'un prophète.

2. Toutes les missions des envoyés divins sont relatives au *dessein de *salut. La plupart d'entre elles sont en rapport direct avec le peuple d'Israël. Mais cela laisse place à la plus grande diversité. Les prophètes sont envoyés pour convertir les cœurs, annoncer des châtiments ou faire des promesses : leur rôle est étroitement lié à la *Parole de Dieu qu'ils ont charge d'apporter aux hommes. D'autres missions concernent plus directement le destin historique d'Israël : Joseph est envoyé pour préparer l'accueil des fils de Jacob en Égypte (Gn 45,5) et Moïse, pour en faire sortir Israël (Ex 3,10; 7,16; Ps 105,26). Il en va de même pour tous les chefs et les libérateurs du peuple de Dieu : Josué, les Juges, David, les reconstructeurs du Judaïsme après l'exil, les chefs de la révolte maccabéenne... Même si, à leur propos, les historiens sacrés ne parlent pas explicitement de mission, ils les tiennent évidemment pour des envoyés divins, grâce auxquels le dessein de salut a progressé vers son terme. Même des païens peuvent, sur ce point, jouer un rôle providentiel : l'Assyrie est envoyée pour châtier Israël infidèle (Is 10,6), et Cyrus pour abattre Babylone et libérer les Juifs (Is 43,14; 48,14s). L'histoire sainte se construit grâce à l'entrecroisement de toutes ces missions particulières qui concourent au même but.

II. La mission d'Israël

1. Faut-il parler aussi d'une mission du peuple d'Israël ? Oui, si l'on songe au lien étroit qui existe toujours entre mission et *vocation. La vocation d'Israël définit sa mission dans le dessein de Dieu. Choisi entre toutes les nations, il est le *peuple consacré, le peuple-prêtre chargé du service de Yahweh (Ex 19,5s). Il n'est pas dit qu'il remplisse cette fonction au nom des autres nations. Cependant, à mesure que la révélation se développe, les oracles prophétiques entrevoient le temps où toutes les *nations se joindront à lui pour participer au culte du Dieu unique (cf Is 2, 1ss; 19,21-25; 45,20-25; 60) : Israël est donc appelé à devenir le peuple-phare de l'humanité entière. De même, s'il est dépositaire du dessein de salut, c'est avec mission d'y faire participer les autres peuples : dès la vocation d'Abraham, l'idée existait en germe (Gn 12,3) ; elle se précise à mesure que la révélation dévoile mieux les intentions de Dieu.

2. A partir de l'exil, on constate qu'Israël a pris clairement conscience de cette mission. Il se sait le *serviteur de Yahweh, envoyé par lui en qualité de messager (Is 41,9). Devant les nations païennes, il est son *témoin, chargé de le faire connaître comme le Dieu unique (43,10.12; 44,8) et « de transmettre au monde l'impérissable lumière de la Loi » (Sg 18,4). La vocation nationale débouche ici dans l'universalisme religieux. Il ne s'agit plus de dominer les nations païennes (Ps 47,4), mais de les convertir. Aussi le peuple de Dieu s'ouvre-t-il aux prosélytes (Is 56,3.6s). Un esprit nouveau traverse sa littérature inspirée : le livre de Jonas envisage le cas d'une mission prophétique ayant les païens pour bénéficiaires, et, dans le Livre des Proverbes, les envoyés de la *Sagesse divine invitent apparemment tous les hommes à son festin (Pr 9,3ss). Israël tend finalement à devenir un peuple missionnaire, notamment dans le milieu alexandrin où ses livres saints sont traduits en grec.

III. Préludes au Nouveau Testament

1. Le thème de la mission divine se retrouve dans l'eschatologie prophétique, qui prépare explicitement le NT. Mission du *Serviteur que Yahweh désigne comme « alliance du peuple et *lumière des nations » (Is 42,6s; cf 49,5s). Mission du mystérieux *Prophète que Yahweh envoie « porter la bonne nouvelle aux pauvres » (Is 61,1s). Mission de l'énigmatique Messager qui déblaie le chemin devant Dieu (Ml 3,1) et du nouvel Élie (Ml 3, 23). Mission des païens convertis qui vont révéler la gloire de Yahweh à leurs frères de race (Is 66, 18s). Le NT montrera comment ces Écritures doivent s'accomplir.

2. Enfin la théologie de la *Parole, de la *Sagesse et de l'*Esprit personnifie de façon surprenante ces réalités divines et n'hésite pas à parler de leur mission : Dieu envoie sa Parole pour qu'elle exé-

cute ici-bas ses volontés (Is 55,11; Ps 107,20; 147, 15; Sg 18,14ss) ; il envoie sa Sagesse pour qu'elle assiste l'homme dans ses labeurs (Sg 9,10) ; il envoie son Esprit pour qu'il renouvelle la face de la terre (Ps 104,30; cf Ez 37,9s) et fasse connaître aux hommes sa volonté (Sg 9,17). Ces expressions préludent aussi au NT, car celui-ci les reprendra pour expliquer la mission du Fils de Dieu, qui est sa Parole et sa Sagesse, et celle de son Esprit-Saint dans l'Église.

NT

I. La mission du Fils de Dieu

1. Après *Jean-Baptiste, le dernier et le plus grand des prophètes, messager divin et nouvel Élie annoncé par Malachie (Mt 11,9-14), *Jésus-Christ se présente aux hommes comme l'Envoyé de Dieu par excellence, celui dont parlait le Livre d'Isaïe (Lc 4,17-21; cf Is 61,1s). La parabole des vignerons homicides souligne la continuité de sa mission avec celle des prophètes, mais en marquant aussi la différence fondamentale des deux cas : après avoir envoyé ses serviteurs, le Père de famille envoie finalement son *Fils (Mc 12, 2-8 p). C'est pour cela qu'en l'accueillant ou en le rejetant, on accueille ou on rejette Celui qui l'a envoyé (Lc 9,48; 10,16 p), c'est-à-dire le *Père lui-même, qui lui a tout remis en main (Mt 11, 27). Cette conscience d'une mission divine qui laisse entrevoir les rapports mystérieux du Fils et du Père s'explicite en phrases caractéristiques : « J'ai été envoyé... », « Je suis venu... », « Le Fils de l'Homme est venu... », pour annoncer l'*Évangile (Mc 1,38 p), *accomplir la Loi et les prophètes (Mt 5,17), apporter le *feu sur la terre (Lc 12,49), apporter non la paix mais le glaive (Mt 10,34 p), appeler non les justes mais les pécheurs (Mc 2,17 p), chercher et sauver ce qui était perdu (Lc 19,10), servir et donner sa vie en rançon (Mc 10,45 p)... Tous les aspects de l'*œuvre rédemptrice accomplie par Jésus se rattachent ainsi à la mission qu'il a reçue du Père, depuis la prédication galiléenne jusqu'au sacrifice de la croix. Dans le dessein du Père, cette mission garde pourtant un horizon limité : Jésus n'a été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 15,24). C'est qu'en se convertissant, celles-ci doivent prendre elles-mêmes conscience de la mission providentielle d'Israël : témoigner de Dieu et de son Règne devant toutes les nations du monde.

2. Dans le IVe évangile, l'envoi du Fils par le Père revient comme un refrain, au tournant de tous les discours (40 fois, vg 3,17; 10,36; 17,18). Aussi bien le seul désir de Jésus est-il de « faire la *volonté de Celui qui l'a envoyé » (4,34; 6,38ss), d'accomplir ses *œuvres (9,4), de dire ce qu'il a appris de lui (8,26). Il y a entre eux une telle unité de vie (6,57; 8,16.29) que l'attitude prise à l'égard de Jésus est une prise de position à l'égard de Dieu même (5,23; 12,44s; 14,24; 15,21-24). Quant à la Passion, consommation de son œuvre, Jésus y voit son retour vers Celui qui l'a envoyé (7,33; 16,5; cf 17,11). La foi qu'il demande des hommes est une foi en sa mission (11,42; 17,8.21. 23.25) ; cela implique tout ensemble la foi au Fils comme envoyé (6,29) et la foi au Père qui l'envoie (5,24; 17,3). Par la mission du Fils ici-bas s'est donc révélé aux hommes un aspect essentiel du mystère intime de Dieu : l'Unique (Dt 6,4; cf Jn 17,3), en envoyant son Fils, s'est fait connaître comme le Père.

3. Il n'est pas étonnant de voir les écrits apostoliques donner une place centrale à cette mission du Fils. Dieu a envoyé son Fils à la *plénitude des temps pour nous racheter et nous conférer l'adoption filiale (Ga 4,4; cf Rm 8,15). Dieu a envoyé son Fils dans le monde comme sauveur, comme propitiation pour nos péchés, afin que nous vivions par lui : telle est la preuve suprême de son amour pour nous (1 Jn 4,9s.14). Jésus est ainsi l'Envoyé par excellence (Jn 9,7), l'*apostolos* de notre profession de foi (He 3,1).

II. Les envoyés du Fils

1. La mission de Jésus se prolonge par celle de ses propres envoyés, les Douze, qui pour cette raison même portent le nom d'*Apôtre. De son vivant, Jésus les envoie déjà devant lui (cf Lc 10,1) pour prêcher l'Évangile et guérir (Lc 9,1s p), ce qui est l'objet de sa mission personnelle. Ils sont les ouvriers envoyés à la *moisson par le Maître (Mt 9,38 p; cf Jn 4,38) ; ils sont les *serviteurs envoyés par le Roi pour amener les invités aux noces de son Fils (Mt 22,3 p). Ils ne doivent se faire aucune illusion sur le sort qui les attend : l'envoyé n'est pas plus grand que celui qui l'envoie (Jn 13,16) ; comme on a traité le Maître, on traitera les serviteurs (Mt 10,24s). Jésus les envoie « comme des brebis au milieu des loups » (10,16 p). Il sait que la « *génération perverse » persécutera ses envoyés et les mettra à mort (23,34 p). Mais ce qu'on leur fera, c'est à lui-même, et finalement au Père, qu'on le fera : « Qui vous écoute m'écoute, qui

vous rejette me rejette, et qui me rejette rejette Celui qui m'a envoyé » (Lc 10,16) ; « Qui vous reçoit me reçoit, et qui me reçoit, reçoit Celui qui m'a envoyé » (Jn 13,20). En effet, la mission des Apôtres se rattache de la façon la plus étroite à celle de Jésus : « Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (20,21). Cette parole éclaire le sens profond de l'envoi final des Douze lors des *apparitions du Christ ressuscité : « Allez... » Ils iront donc annoncer l'Évangile (Mc 16,15), faire des *disciples de toutes les nations (Mt 28, 19), porter partout leur *témoignage (Ac 1,8). La mission du Fils atteindra ainsi effectivement tous les hommes grâce à la mission de ses Apôtres et de son *Église.

2. C'est bien ainsi que l'entend le livre des Actes lorsqu'il raconte la *vocation de Paul. Reprenant les termes classiques des vocations prophétiques, le Christ ressuscité dit à son instrument de choix : « Va ! C'est au loin, vers les nations, que je veux t'envoyer » (Ac 22,21), — et cette mission vers les païens s'inscrit dans la ligne exacte de celle du *Serviteur de Yahweh (Ac 26,17; cf Is 42,7. 16). Car le Serviteur est venu en la personne de Jésus, et les envoyés de Jésus portent à toutes les *nations le message de salut qu'il avait lui-même notifié aux seules « brebis perdues de la maison d'Israël » (Mt 15,24). De cette mission reçue au chemin de Damas, Paul se réclamera toujours pour justifier son titre d'*Apôtre (1 Co 15,8s; Ga 1,12). Sûr de son extension universelle, il portera l'Évangile chez les païens pour obtenir d'eux l'*obéissance de la foi (Rm 1,5) et il magnifiera la mission de tous les messagers de l'Évangile (10,14s) : n'est-ce point grâce à elle que naît dans le cœur des hommes la foi à la Parole du Christ (10,17) ? Par-delà la mission personnelle des Apôtres, c'est l'*Église entière en sa fonction missionnaire qui se rattache ainsi à la mission du Fils.

III. La mission de l'Esprit-Saint

1. Pour accomplir cette fonction missionnaire, les apôtres et les prédicateurs de l'Évangile ne sont pas laissés à leurs seules forces humaines ; ils accomplissent leur tâche par la force de l'*Esprit-Saint. Or pour définir le rôle exact de l'Esprit, il faut encore parler de mission, au sens le plus fort du terme. Évoquant sa future venue, dans le discours après la Cène, Jésus précisait : « Le *Paraclet, l'Esprit-Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses » (Jn 14,26) ; « Quand viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père, il me rendra témoignage » (15, 26; cf 16,7). Le Père et le Fils agissent donc conjointement pour envoyer l'Esprit. Luc met l'accent sur l'action du Christ, celle du Père consistant surtout dans la promesse qu'il a faite, suivant le témoignage des Écritures : « Je vais envoyer sur vous, dit Jésus, ce que mon Père vous avait promis » (Lc 24,49; cf Ac 1,4; Ez 36, 27; Jl 3,1s).

2. Tel est en effet le sens de la *Pentecôte, manifestation initiale de cette mission de l'Esprit qui durera aussi longtemps que durera l'Église. Des Douze, l'Esprit fait les *témoins de Jésus (Ac 1,8). Il leur est donné pour accomplir leur tâche d'envoyés (Jn 20,21s). En lui ils *prêcheront désormais l'Évangile (1 P 1,12), comme le feront les prédicateurs de tous les temps. La mission de l'Esprit est ainsi inhérente au mystère même de l'Église lorsque celle-ci annonce la Parole pour accomplir sa tâche missionnaire. Elle est aussi à la source de la sanctification des hommes. Car si, au baptême, ceux-ci reçoivent l'adoption filiale, c'est que Dieu envoie dans leurs cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : « Abba ! Père ! » (Ga 4,6). La mission de l'Esprit devient par là l'objet de l'expérience chrétienne. Ainsi s'achève la révélation du mystère de Dieu : après le Fils, Parole et Sagesse de Dieu, l'Esprit s'est manifesté à son tour comme personne divine en entrant dans l'histoire des hommes, qu'il transforme intérieurement à l'*image du Fils de Dieu. *JP & PG*

→ Apôtres — apparitions du Christ 2. 4 c. 5.7 — autorité NT II 1 — courir — Église III 2 b c — élection AT I 3 c — enseigner NT II 1.2 — épreuve/tentation NT — imposition des mains NT 2 — médiateur O — nations AT IV 2 ; NT — Parole de Dieu AT III 1 — Pentecôte II 2 e — Pierre (saint) 1.3 — prêcher II 2 a — prophète — soucis 1 — témoignage — visite NT 2 — vocation I, II — volonté de Dieu NT I 2.

MODÉRATION → ivresse 2 — veiller — vertus & vices — vin I.

MODESTIE → humilité.

MOÏSE

Pour Israël, Moïse est le *prophète sans égal (Dt 34,10ss) par qui Dieu a libéré son peuple, a

scellé avec lui l'Alliance (Ex 24,8), lui a révélé sa Loi (Ex 24,3; cf 34,27). Il est le seul avec Jésus à qui le NT donne le titre de *médiateur. Mais, tandis que, par la médiation de Moïse (Ga 3,19), son serviteur fidèle (He 3,5), Dieu a donné la Loi au seul peuple d'Israël, c'est tous les hommes qu'il sauve par la médiation du Christ Jésus (1 Tm 2,4ss), son Fils (He 3,6) : la Loi nous a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ (Jn 1,17). Ce parallélisme de Moïse et de Jésus met en évidence la différence des deux Testaments.

1. *Le serviteur et l'ami de Dieu.* — La vocation de Moïse est l'aboutissement d'une longue préparation providentielle. Né d'une race opprimée (Ex 1,8-22), Moïse doit à la fille du pharaon oppresseur, non seulement d'être « sauvé des eaux » et de survivre (2,1-10), mais de recevoir une éducation qui le prépare à son rôle de chef (Ac 7,21s). Cependant ni la sagesse, ni la puissance, ni la réputation ainsi acquises (cf Ex 11,3) ne suffisent à faire de lui le libérateur de son peuple. Il se heurte même à la mauvaise volonté des siens (Ex 2,11-15; Ac 7,26ss) et doit fuir au désert. C'est là qu'il reçoit sa *vocation : *Yahweh lui apparaît, lui révèle à la fois son *Nom et son *dessein de *salut, lui fait connaître sa *mission et lui donne la force pour la remplir (Ex 3,1-15) : Dieu sera avec lui (3,12). En vain l'élu se récuse-t-il : « Qui suis-je ?... » (3,11). L'*humilité qui le fait hésiter d'abord devant une tâche aussi lourde (4,10-13) la lui fera accomplir ensuite avec une douceur sans égale à travers les oppositions des siens (Nb 12,3.13). Bien que sa foi ait connu une défaillance (20,10), Dieu le déclare son serviteur le plus fidèle (12, 7s) et le traite en *ami (Ex 33,11) ; par une grâce insigne, il lui révèle, sinon sa *gloire, du moins son nom (33,17-23). En lui parlant ainsi du sein de la nuée, il l'accrédite comme chef de son peuple (19,9; 33,8ss).

2. *Le libérateur et le médiateur de l'Alliance.* — Le premier acte de sa mission de chef, c'est la *libération de son peuple. Moïse doit mettre fin à l'oppression qui empêche Israël de rendre un culte au Dieu que le pharaon refuse de reconnaître (Ex 4,22s; 5,1-18). Mais pour cela, Dieu doit « montrer sa main puissante », en frappant les Égyptiens à coups redoublés : Moïse est l'artisan de ces *calamités qui manifestent le *jugement divin. Au moment de la dernière plaie, c'est encore sous les ordres de Moïse, plein de la Sagesse de Dieu (Sg 10,16-20), qu'Israël célèbre la *Pâque. Puis le peuple de Dieu est « par la main de Moïse » (Ps 77,21) délivré des Égyptiens qui le poursuivent : Israël traverse la mer qui engloutit ses poursuivants (Ex 14). Le premier but de l'*exode est alors atteint : au Sinaï, Moïse offre le sacrifice qui fait d'Israël le *peuple de Dieu (19,4ss) en scellant son *alliance avec lui (24,3-8; cf He 9, 18ss).

Au peuple de l'Alliance sont agrégés tous ceux qui ont été baptisés en Moïse (1 Co 10,2), c'est-à-dire ceux qui, pour l'avoir suivi, ont traversé la mer sous la conduite de la *nuée, et expérimenté le *salut. Moïse, « leur chef et leur rédempteur » (Ac 7,35), préfigure ainsi le Christ, médiateur d'une alliance nouvelle et meilleure (He 8,6; 9, 14s), rédempteur qui libère du péché ceux qui sont baptisés en son nom (Ac 2,38; 5,31).

3. *Le prophète, législateur et intercesseur.* — Chef du peuple de l'Alliance, Moïse lui parle au nom de Dieu (Ex 19,6ss; 20,19; Dt 5,1-5). Comme tout vrai prophète, il est la bouche de Dieu (Dt 18, 13-20). Il révèle à Israël la *Loi divine et lui apprend comment y conformer sa conduite (Ex 18,19s; 20,1-17 p). Il l'exhorte à la fidélité envers le Dieu unique et transcendant qui est toujours avec lui (Dt 6) et qui, par amour, l'a choisi et sauvé gratuitement (Dt 7,7ss).

Son rôle de prophète est de maintenir l'Alliance et d'éduquer un peuple rebelle (Os 12,14). L'exercice de cette mission fait aussi de lui le premier des *serviteurs de Dieu persécutés (cf Ac 7,52s). Il s'en plaint parfois à Dieu : « Est-ce moi qui ai conçu ce peuple pour que tu me dises : Porte-le sur ton sein comme la nourrice porte l'enfant qu'elle allaite... La charge est trop lourde pour moi » (Nb 11,12ss). Un jour, accablé par l'infidélité de son peuple (Nb 20,10ss; Ps 106,33), il laissera fléchir sa foi et sa *douceur, cependant si profondes (Si 45,4; He 11,24-29), et il en sera châtié (Dt 3,26; 4,21).

Moïse, parce qu'il est prophète, intercède pour son peuple dont il est solidaire ; il est spécialement admirable dans ce rôle d'intercesseur ; c'est lui qui, par sa *prière, assure à Israël la *victoire sur ses ennemis (Ex 17,9-13) et lui obtient le pardon de ses péchés (32,11-14; Nb 14,13-20; 21,7ss). Il le sauve ainsi de la mort en se mettant en travers de la *colère divine (Ps 106,23). « Pardonne leur péché... sinon, efface-moi de ton livre ! » (Ex 32, 31s). Par cette ardente charité, il esquisse les traits du *Serviteur souffrant qui intercédera pour les pécheurs en portant leurs fautes (Is 53,12). Il préfigure aussi le « prophète semblable à lui »

dont il annonce la venue (Dt 18,15-18) ; Étienne rappellera cette annonce (Ac 7,37) et Pierre la proclamera réalisée en Jésus (Ac 3,22s). A ce « Prophète » par excellence (Jn 1,21; 6,14), Moïse rend témoignage dans l'Écriture (Jn 5,46; Lc 24, 27) ; c'est pourquoi il se trouve à ses côtés lors de la Transfiguration (Lc 9,30s). Mais le Christ, nouveau Moïse, dépasse la Loi en l'accomplissant (Mt 5,17), car il en est la fin (Rm 10,4) : ayant accompli tout ce qui était écrit de lui dans la Loi de Moïse, il est ressuscité par son Père afin de donner l'Esprit-Saint aux hommes (Lc 24,44-49).

4. *Moïse et la gloire de Dieu.* — Dans le Christ se révèle maintenant la *Gloire (Jn 1,14) dont un reflet illuminait le visage de Moïse après ses rencontres avec Dieu (Ex 34,29-35). Le peuple de l'ancienne alliance ne pouvait supporter l'éclat de ce reflet pourtant passager (2 Co 3,7) ; aussi Moïse mettait-il un voile sur son visage. Pour Paul, ce voile symbolise l'aveuglement des Juifs qui, en lisant Moïse, ne le comprennent pas et ne se convertissent pas au Christ qu'il annonçait (2 Co 3,13ss). Car ceux qui croient vraiment à Moïse, croient au Christ (Jn 5,45ss) et leur visage, comme celui de Moïse, réfléchit la gloire du Seigneur qui les transforme à son image (2 Co 3,18). Dans le ciel, les rachetés chanteront « le cantique de Moïse, le serviteur de Dieu, et le cantique de l'Agneau » (Ap 15,3; cf Ex 15), l'unique cantique pascal de l'unique Sauveur dont Moïse fut la *figure. *RM & MFL*

→ Aaron 1 — Alliance — ami 1 — amour I AT 1 — arche d'Alliance II — douceur 2 — élection AT I 3 c — face 4 — feu AT I 1, II 2 — foi AT I — Josué 1 — Loi — médiateur I 1 — prière I 1 — prophète — Serviteur de Dieu I — Transfiguration 2 — vocation O, I — voir AT I 1 — Yahweh.

MOISSON

Comme la *vendange, la moisson signifie aux yeux du paysan le *fruit de son *travail et le gage de sa subsistance annuelle. Ce jugement porté par la nature sur le travail de l'homme peut signifier aussi le *jugement de Dieu.

I. La joie des moissonneurs

La récolte de l'orge (avril) et celle du blé (mai) sont l'occasion de réjouissances populaires : de colline en colline, le chant des cordées de moissonneurs se propage, faisant oublier la dure peine du travail à la faucille sous un soleil accablant (Rt 2; Is 9,2; Jr 31,12; Ps 126,6). Dans cette *joie, Yahweh n'est pas oublié : la récolte est le signe et le fruit de la *bénédiction divine. A Dieu qui a donné la *croissance (1 Co 3,6s), revient l'*action de grâces (Ps 67,7; 85,13) ; elle s'exprime par la fête liturgique de la Moisson, la *Pentecôte, au cours de laquelle sont offertes les *prémices de la récolte (Ex 23,16; 34,22), spécialement la première gerbe (Lv 23,10).

Le moissonneur doit aussi faire partager sa joie aux autres, en se montrant libéral. La Loi prescrit de « ne pas museler le bœuf qui foule le grain » (Dt 25,4; 1 Co 9,9) et surtout de « ne pas moissonner jusqu'au bout du champ et ne pas ramasser la glanure » (Lv 19,9; Dt 24,19), pour réserver la part du pauvre et de l'*étranger. C'est cette libéralité qui valut à Booz de rencontrer et d'épouser Ruth l'étrangère, considérée comme l'aïeule de David et du Messie (Rt 2,15ss; Mt 1,5).

Cependant, cette joie légitime et fraternelle ne doit pas river à la terre le regard du paysan. C'est sans doute ce que voulait inculquer la Loi sur l'année *sabbatique, qui imposait de laisser la terre se reposer tous les sept ans (Lv 25,4s), invitant le paysan à revenir à une vie pastorale et à s'en remettre davantage à Dieu seul. C'est ce que Jésus précise : il faut s'abandonner au Père céleste, comme « les corbeaux qui ne sèment ni ne moissonnent » (Lc 12,24 p). Le paysan ne mettra donc pas sa sécurité ni son espoir dans ses greniers pleins de blé, il ne thésaurisera pas pour lui-même, mais « en vue de Dieu » qui un jour moissonnera son âme (Lc 12,16-21; cf Jr 17,11).

II. La moisson et les semailles

1. La récolte est le fruit des *semailles. Entre elles il y a correspondance à divers degrés. On récolte ce qu'on a semé (Ga 6,7) ; sans labour, pas de moisson (Pr 20,4) ; « qui sème l'injustice moissonne le malheur » (Pr 22,8) ; faire des semailles de justice, c'est moissonner une récolte de bonté (Os 10,12s). Tout cela signifie que « Dieu rend à chacun selon le fruit de ses *œuvres » (Jr 17,10).

Inutile de protester en disant avec le serviteur paresseux : « Dieu récolte là où il n'a pas semé » (Lc 19,21), car en créant et en rachetant les hommes, Dieu a semé sa Parole dans tous les cœurs (Jc 1,21; Mc 4,20).

2. Si la moisson est en relation avec les semailles, elle se réalise souvent dans un climat spirituel différent. « Ceux qui sèment dans les larmes moissonnent en chantant » (Ps 126,5). Elle diffère aussi dans la mesure ; certes « qui sème chichement moissonnera chichement, et qui sème largement moissonnera largement » (2 Co 9,6), mais, à la manière de Dieu toujours surabondant dans ses œuvres, la récolte peut excéder la semence et aller jusqu'au centuple, tel le cas d'Isaac (Gn 26, 12) en faveur de la bonne terre qui accueille la Parole de Dieu (Mt 13,8.23 p).

3. Enfin, bien que l'idéal soit de moissonner ce qu'on a semé (Is 37,30), Dieu a distribué les temps des semailles et des moissons (Gn 8,22; Jr 5,24), en sorte que l'homme doit *patienter pendant que le grain mûrit (Mc 4,26-29), mais avec pleine confiance, en dépit du proverbe : « L'un sème, l'autre moissonne » (Jn 4,37).

III. La moisson, jugement de Dieu

En moissonnant les œuvres des hommes, Dieu les *juge selon sa *justice. Ce jugement qui aura lieu à la fin des temps est anticipé par la venue du Christ.

1. *Au jour de Yahweh.* — La moisson a un double visage. On la recueille, c'est la *joie ; on la coupe, on la bat sur l'herbe, on la foule au traîneau, on brûle enfin la paille (Is 28,27s), c'est le *châtiment.

Tel un moissonneur, Dieu coupe, écrase, vanne quand il punit Israël (Is 17,5; Jr 13,24) ou Babylone (Jr 51,2.33). Et lorsque la malice des hommes est à son comble, il faut « lancer la faucille : la moisson est mûre » (Jl 4,13), celle du jugement des peuples. Mais en même temps, par un contraste radical que reflètent les oracles prophétiques, survient l'annonce de la moisson joyeuse, succédant de près au labour (Jl 4,18; Am 9,13; Os 6,11; Ps 126,5s).

2. *Dans les temps messianiques.* — Cette annonce devient réalité avec la venue de Jésus.

a) Le Semeur et le Moissonneur. — Tandis que, pour le Précurseur, le Christ est le vanneur qui nettoie son aire, sépare le blé de la bale (Mt 3, 12 p), pour les chrétiens, Jésus est à la fois le Semeur par excellence qui répand la Parole dans le cœur des hommes (Mc 4,3-9 p) et le Moissonneur qui met la faucille dans le champ où la moisson est à point (4,29). Il n'y a pas à attendre : « Les champs sont blancs pour la moisson... ; le semeur partage aussi la joie du moissonneur » (Jn 4,35s).

b) Les ouvriers de la moisson. — Si la moisson est mûre déjà, le Maître appelle à la tâche (Mt 9, 38 p). Les disciples, envoyés dans le monde, recueilleront le fruit du travail de leurs prédécesseurs, de Jésus surtout qui a payé de son sang la multiplication du grain de blé. En cela le proverbe demeure vrai qui distingue le semeur des moissonneurs (Jn 4,37). Toutefois les moissonneurs eux-mêmes seront « passés au crible » de l'*épreuve et de la *persécution (Lc 22,31).

c) Dans l'attente de la moisson finale. — S'il est vrai que la *Pentecôte nouvelle inaugure la moisson de l'Église, celle-ci cependant ne s'achèvera qu'au *Jour du Seigneur, quand le *Fils de l'homme jettera sa faucille sur la récolte enfin mûre (Ap 14,14ss; Mc 4,29). Jusqu'à ce moment, l'ivraie demeure mélangée au bon grain ; l'Église doit juger et condamner le mal, mais elle n'a pas pour mission de jeter le méchant au feu. C'est le Fils de l'homme qui, à la fin des temps, enverra ses anges exécuter le *Jugement qu'il aura prononcé sur les œuvres des hommes (Mt 13,24-30.36-43).

RG

→ fêtes AT I — fruit — joie AT I — jugement AT II 2 — Pentecôte I 1 — semer — vendange.

MONDE

AT

La désignation courante du monde est l'expression « cieux et terre » (Gn 1,1) ; le mot *tébél* s'applique seulement au monde terrestre (vg Jr 51, 15) ; les livres d'époque grecque parlent du *kosmos* (Sg 11,17; 2 M 7,9.23) en mettant sous ce terme un contenu spécifiquement biblique. Pour la pensée grecque, le *kosmos* avec ses lois, sa beauté, sa pérennité, son retour éternel des choses, exprime en effet l'idéal d'un ordre clos sur lui-même, qui inclut l'homme et englobe jusqu'aux dieux : ceux-ci se distinguent mal des éléments du monde dans ce panthéisme virtuel ou avoué. Tout autre est la conception biblique, où les représentations

cosmologiques et cosmogoniques ne constituent qu'un matériel secondaire, mis au service d'une affirmation religieuse essentielle : créature de Dieu, le monde prend un sens en fonction de son dessein de salut, et c'est dans le cadre de ce dessein qu'il trouvera aussi sa destinée finale.

I. Origines du monde

A l'encontre des mythologies mésopotamiennes, égyptienne, cananéenne, etc., la représentation biblique des origines du monde conserve une grande sobriété. Elle ne se situe plus au plan du mythe, histoire divine advenue avant le temps ; elle inaugure au contraire le *temps. C'est qu'entre *Dieu et le monde, il y a un abîme, qu'exprime le verbe *créer (Gn 1,1). Si la Genèse, appuyée par d'autres textes (Ps 8; 104; Pr 8,22-31; Jb 38s), évoque l'activité créatrice de Dieu, c'est uniquement pour souligner des points de foi : distinction du monde et du Dieu unique ; dépendance du monde par rapport au Dieu souverain, qui « parle et les choses sont » (Ps 33,6-9), qui gouverne par sa *providence les lois de la nature (Gn 8,22) ; intégration de l'univers dans le *dessein de salut qui a l'*homme pour centre. Cette cosmologie sacrée, étrangère aux soucis scientifiques comme aux spéculations philosophiques, situe ainsi le monde par rapport à l'homme : celui-ci en émerge pour le dominer (Gn 1,28) et il l'entraîne à ce titre dans son propre destin.

II. Signification du monde

Aussi la signification actuelle du monde pour la conscience religieuse de l'homme est-elle double.

1. Sorti des mains divines, le monde continue de manifester *la bonté de Dieu*. Dans sa *sagesse, Dieu l'a organisé comme une véritable œuvre d'art, unie et harmonieuse (Pr 8,22-31; Jb 28, 25ss). Sa *puissance et sa divinité se rendent par là sensibles, en quelque sorte (Sg 13,3ss), car sa *grâce est tellement répandue sur toutes ses *œuvres que la vue de l'univers épuise les facultés d'admiration de l'homme (Ps 8; 19,1-7; 104).

2. Mais pour l'homme pécheur engagé dans sa tragédie, le monde signifie aussi *la *colère de Dieu*, à laquelle il sert d'instrument (Gn 3,17s) : celui qui a fait les choses pour le *bien et le bonheur de l'homme l'utilise aussi pour son *châtiment. De là, les *calamités de toutes sortes où la nature ingrate se dresse contre l'humanité, du *Déluge aux plaies d'Égypte et aux *malédictions qui attendent Israël infidèle (Dt 28,15-46).

3. De cette double façon, le monde est associé activement à *l'histoire du *salut*, et c'est en fonction d'elle qu'il prend son véritable sens religieux. Chacune des créatures qui le composent possède une sorte d'ambivalence, que met en relief le Livre de la Sagesse : la même *eau qui perdait les Égyptiens assurait le salut d'Israël (Sg 11,5-14). S'il est vrai que le principe ne peut être appliqué mécaniquement, puisque justes et pécheurs vivent ici-bas en solidarité de destin, il reste pourtant qu'une liaison mystérieure apparaît entre le monde et l'homme. Au-delà des phénomènes cycliques qui constituent, à notre échelle, le visage actuel du monde, celui-ci a donc une histoire, qui a commencé avant l'homme pour aboutir à lui (Gn 1,1—2,4), et qui chemine maintenant parallèlement à celle de l'homme pour se consommer au même point final.

III. Destin final du monde

Porteur d'une humanité issue de lui par ses racines corporelles (Gn 2,7; 3,19), le monde est en effet inachevé : à l'homme de le parfaire par son *travail en le dominant (1,28) et en imprimant sur lui sa marque. Mais que vaudra l'humanisation du monde, si l'homme pécheur l'entraîne en fait dans son péché ? C'est pourquoi l'eschatologie des prophètes s'attache moins à ce devenir du monde sous le gouvernement de l'homme qu'au terme — nécessairement ambigu — vers lequel il chemine.

1. *Au *jugement final* qui attend l'humanité, tous les éléments du monde seront associés, comme si l'ordre des choses créé au commencement se voyait bouleversé par un retour soudain au chaos (Jr 4, 23-26). De là les images de la terre qui craque (Is 24,19s), des astres qui se voilent (Is 13,10; Jl 2,10; 4,15) : le vieil univers sera entraîné dans le cataclysme où sombrera une humanité coupable...

2. Mais de même qu'au-delà du jugement des hommes se prépare leur *salut par pure grâce divine, de même se prépare aussi pour le monde *une rénovation profonde* que les textes évoquent comme une *nouvelle création : Dieu créera « des

cieux nouveaux et une terre nouvelle » (Is 65,17; 66,22) ; et la description de ce monde renouvelé se fait avec les images qui servaient aussi pour le *Paradis primitif.

3. *Monde présent et monde à venir.* — En prolongement de ces annonces mystérieuses, le judaïsme contemporain du NT se représentait le terme de l'histoire humaine comme un passage du monde (ou du siècle) présent au monde (ou au siècle) à venir. Le monde présent, c'est celui où nous sommes depuis que, par l'envie du Diable (et le péché de l'homme), la *mort y a fait son entrée (Sg 2,24). Le monde à venir, c'est celui qui apparaîtra quand Dieu viendra établir son *règne. Alors, les réalités du monde présent, purifiées comme l'homme lui-même, retrouveront leur perfection primitive : à l'image des réalités célestes, elles seront véritablement transfigurées.

NT

Le NT use abondamment du mot grec *kosmos*. Mais le sens qu'il lui donne résulte de toute l'élaboration effectuée dans l'AT et déjà assumée dans sa traduction grecque.

I. Ambiguïté du monde

1. Il est vrai que le monde ainsi désigné demeure fondamentalement la *créature excellente* que Dieu a faite aux origines (Ac 17,24) par l'activité de son Verbe (Jn 1,3,10; cf He 1,2; Col 1,16). Ce monde continue à témoigner de Dieu (Ac 14,17; Rm 1,19s). Ce serait pourtant un tort de le priser trop, car l'homme le dépasse de loin en valeur vraie : que lui servirait de gagner le monde entier s'il se perdait lui-même (Mt 16,26) ?

2. Mais il y a plus : dans son état actuel, ce monde, solidaire de l'homme pécheur, est en fait *au pouvoir de *Satan.* Le *péché y est entré au commencement de l'histoire, et par le péché, la mort (Rm 5,12). De ce fait, il est devenu débiteur de la justice divine (3,19), car il a partie liée avec le mystère du mal qui est à l'œuvre ici-bas. Son élément le plus visible est constitué par les hommes qui dressent leur volonté rebelle contre Dieu et contre son Christ (Jn 3,18s; 7,7; 15,18s; 17,9.14...). Derrière eux se profile un chef invisible : Satan, le prince de ce monde (12,31; 14,30; 16,11), le dieu de ce siècle (2 Co 4,4). Établi chef du monde par la volonté de son créateur, *Adam a livré aux mains de Satan sa personne et son domaine ; depuis lors, le monde gît au pouvoir du Mauvais (1 Jn 5,19), qui en communique la puissance et la gloire à qui il veut (Lc 4,6).

Monde de ténèbres, régi par les esprits du mal (Ep 6,12) ; monde trompeur, dont les éléments constitutifs pèsent sur l'homme et l'asservissent, jusque dans l'économie ancienne elle-même (Ga 4,3.9; Col 2,8.15). L'esprit de ce monde-là, incapable de goûter les secrets et les dons de Dieu (1 Co 2,12), s'oppose à l'Esprit de Dieu, tout comme l'esprit de l'*Antichrist qui est à l'œuvre dans le monde (1 Jn 4,3). La *sagesse de ce monde, appuyée sur les spéculations de la pensée humaine coupée de Dieu, est convaincue par Dieu de *folie (1 Co 1,20). La *paix que donne ce monde, faite de prospérité matérielle et de sécurité trompeuse, n'est qu'un simulacre de la vraie paix que le Christ seul peut donner (Jn 14,27) : son effet dernier est une *tristesse qui produit la mort (2 Co 7,10).

A travers tout cela se révèle le *péché du monde (Jn 1,29), masse de haine et d'incrédulité accumulée depuis les origines, pierre d'achoppement pour qui voudrait entrer au Royaume de Dieu : malheur au monde à cause des *scandales (Mt 18,7) ! C'est pourquoi le monde ne peut offrir à l'homme aucune valeur sûre : sa figure passe (1 Co 7,31), et aussi ses convoitises (1 Jn 2,16). Le tragique de notre destinée vient de ce que, par naissance, nous appartenons à ce monde-là.

II. Jésus et le monde

Or « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (Jn 3,16). Tel est le paradoxe par lequel débute pour le monde une nouvelle histoire qui a deux faces complémentaires : la victoire de Jésus sur le monde mauvais régi par Satan, l'inauguration en lui du monde renouvelé qu'annonçaient les promesses prophétiques.

1. *Jésus, vainqueur du monde.* — Ce premier point est mis en plein relief par le IVe évangile : « Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas connu » (Jn 1,10). Tel est le résumé de la carrière terrestre de Jésus. Jésus n'est pas du monde (8,23; 17,14), et son royaume non plus (18,36) ; c'est de Dieu (Mt 28,18), et non du prince de ce monde, qu'il tient sa *puissance (Lc 4,5-8), car celui-ci n'a aucun pouvoir sur lui (Jn 14,30). C'est pour cela que le monde le hait (15,18), d'autant plus qu'il en est la lumière (9,5), qu'il lui apporte la vie (6,33), qu'il vient

pour le sauver (12,47). *Haine folle, qui domine apparemment le drame évangélique : c'est elle qui provoque finalement la condamnation à mort de Jésus (cf 1 Co 2,7s). Mais à ce moment même la situation se retourne : c'est alors le *jugement du monde et la chute de son Prince (Jn 12,31), c'est la *victoire du Christ sur le monde mauvais (16, 33). Car en acceptant dans un acte suprême d'amour la mystérieuse *volonté du Père (14, 31), Jésus a « quitté le monde » (16,28) pour s'en retourner auprès du Père, où il siège désormais dans la gloire (17,1.5), et d'où il dirige l'histoire (Ap 5,9).

2. *Le monde renouvelé.* — Du même coup, Jésus a réalisé ce pour quoi il était venu ici-bas : en mourant, il a « ôté le péché du monde » (Jn 1, 29), il a donné sa chair « pour la vie du monde » (6,51). Et le monde, créature de Dieu tombée sous le joug de Satan, s'est vu racheter de son *esclavage. Il a été lavé par le *sang de Jésus : *Terra, pontus, astra, mundus, quo lavantur flumine!* « Terre, mer, astres et monde : de quels flots sont-ils lavés ! » (Hymne de la Passion). Lui en qui toutes choses avaient été créées (Col 1,16), il a été établi par sa résurrection chef et *tête de la création *nouvelle : Dieu a tout placé sous ses pieds (Ep 1,20ss), *réconciliant en lui tous les êtres et refaisant l'*unité d'un univers divisé (Col 1,20). Dans ce monde nouveau, la *lumière et la *vie circulent désormais en abondance : elles sont données à tous ceux qui ont *foi en Jésus.

Il reste pourtant que le monde présent n'a pas encore pris fin. La grâce de *rédemption est à l'œuvre dans un univers *souffrant. La victoire du Christ ne sera complète qu'au jour de sa manifestation en *gloire, lorsqu'il remettra toutes choses à son Père (1 Co 15,25-28). D'ici là, l'univers reste en attente d'un enfantement douloureux (Rm 8,19...) : celui de l'*Homme nouveau en sa pleine stature (Ep 4,13), celui du monde nouveau succédant définitivement à l'ancien (Ap 21,4s).

III. Le chrétien et le monde

Par rapport au monde, les chrétiens se trouvent dans la même situation complexe où était le Christ durant son passage ici-bas. Ils ne sont pas du monde (Jn 15,16; 17,16); et cependant ils sont dans le monde (17,11), et Jésus ne prie pas son Père de les en retirer mais seulement de les garder du Mauvais (17,15). Leur séparation vis-à-vis du monde mauvais laisse intacte leur tâche positive vis-à-vis du monde à racheter (cf 1 Co 5,10).

1. *Séparés du monde.* — Séparation d'abord : le chrétien doit se garder de la souillure du monde (Jc 1,27) ; il ne doit pas aimer le monde (1 Jn 2,15), car l'amitié pour le monde est inimitié contre Dieu (Jc 4,4) et elle conduit aux pires abandons (2 Tm 4,10). Évitant de se modeler sur le siècle présent (Rm 12,2), il renoncera donc aux convoitises qui en définissent l'esprit (1 Jn 2,16). En un mot, le monde sera un *crucifié pour lui et lui pour le monde (Ga 6,14) : il en usera comme n'en usant pas (1 Co 7,29ss). Détachement profond, qui n'exclut évidemment pas un emploi des biens de ce monde conforme aux exigences de la charité fraternelle (1 Jn 3,17) : telle est la *sainteté requise du chrétien.

2. *Témoins du Christ face au monde.* — Mais d'un autre côté, voici la mission positive du chrétien en face du monde actuellement *captif du péché. De même que le Christ y est venu pour rendre témoignage à la vérité (Jn 18,37), de même le chrétien est envoyé dans le monde (17,18) pour porter un *témoignage qui est celui du Christ même (1 Jn 4,17). L'existence chrétienne, qui est tout le contraire d'une manifestation spectaculaire à laquelle Jésus lui-même s'est refusé (Jn 7,3s; 14,22; cf Mt 4,5ss), révélera aux hommes le vrai visage de Dieu (cf Jn 17,21.23). Il s'y joindra le témoignage de la Parole. Car les *prédicateurs de l'Évangile ont reçu l'ordre de l'annoncer au monde entier (Mc 14,9; 16,15) : ils y brilleront comme autant de foyers lumineux (Ph 2,15).

Mais le monde se dressera contre eux, comme jadis contre Jésus (Jn 15,18), cherchant à regagner ceux qui auraient fui sa corruption (2 P 2, 19s). L'arme de la lutte et de la victoire, dans cette *guerre inévitable, sera la *foi (1 Jn 5,4s) : notre foi condamnera le monde (He 11,7; Jn 15, 22). Nullement étonné d'être *haï et incompris (1 Jn 3,13; Mt 10,14 p) et même *persécuté par le monde (Jn 15,18ss), le chrétien est réconforté par le *Paraclet, l'Esprit de vérité, envoyé ici-bas pour confondre le monde : l'Esprit atteste au cœur du croyant que le monde commet le péché en refusant de croire en Jésus, que la cause de Jésus est juste puisqu'il est auprès du Père et que le Prince de ce monde est déjà condamné (16,8-11). Bien que le monde ne le voie ni le connaisse (14,17), cet Esprit demeurera dans le fidèle, et il le fera triompher des *Antichrists (1 Jn 4, 4ss). Et peu à peu, grâce au témoignage, ceux

des hommes dont le destin n'est pas définitivement lié au monde reprendront place dans l'univers racheté qui a le Christ pour tête.

3. *En attendant le dernier Jour.* — Tant que durera le siècle présent, il ne faut pas espérer que cette tension entre le monde et les chrétiens disparaisse. Jusqu'au *jour du tri définitif, sujets du Royaume et sujets du Mauvais demeureront mêlés comme l'ivraie et le blé dans le champ de Dieu, qui est le monde (Mt 13,38ss). Mais dès maintenant, le *jugement commence de s'opérer dans le secret des cœurs (Jn 3,18-21) ; il n'aura plus qu'à être rendu public, le jour où Dieu jugera le monde (Rm 3,6) en associant ses fidèles à son activité de juge (1 Co 6,2). Alors le monde présent disparaîtra définitivement, conformément aux oracles prophétiques, tandis que l'humanité régénérée trouvera la *joie dans un univers remis à neuf (cf Ap 21). *CL & PG*

→ astres — ciel I — création — épreuve/tentation AT I 3 ; NT I — génération 2 — haine I 1 ; III 1.2 — homme I 1 b — Jésus-Christ II 1 d — Juif II — mission — pauvres NT II — péché IV 2 — persécution — réconciliation II 1 — soucis — temps AT I — terre — victoire NT.

MONTAGNE

Dans la plupart des religions, la montagne, probablement à cause de son altitude et du mystère dont elle s'entoure, est considérée comme le point où le ciel rencontre la terre. Nombreux sont les pays qui ont leur sainte montagne, là où le monde fut créé, où les dieux habitent, d'où vient le salut. La Bible a retenu ces croyances, mais les a purifiées ; avec l'AT, la montagne n'est qu'une créature parmi les autres : ainsi Yahweh est sans doute le « Dieu des montagnes » (sens probable de El-Shadday), mais aussi le Dieu des plaines (1 R 20, 23.28) ; avec le Christ, Sion cesse d'être « le nombril du monde » (Ez 38,12), car ce n'est plus sur telle ou telle montagne que Dieu veut être adoré, mais en esprit et vérité (Jn 4,20-24).

I. La créature de Dieu

1. *Stabilité.* — Les hommes passent, les montagnes demeurent. Cette expérience fait voir aisément dans les montagnes un symbole de la *justice fidèle de Dieu (Ps 36,7) ; celles qui connurent les patriarches sont même appelées « collines éternelles » (Gn 49,26; Dt 33,15). Mais, si admirables qu'elles soient, ces simples créatures ne doivent pas pour autant être divinisées : « Avant que les montagnes fussent nées, à jamais tu es *Dieu » (Ps 90,2; cf Pr 8,25). Le créateur qui « pesa les montagnes au poids et les collines à la balance » (Is 40,12) est celui qui les « maintient par sa *force » (Ps 65,7) ; il les déplace à son gré (Jb 9,5) et donne ce pouvoir au plus modeste croyant (Mt 17,20; cf 1 Co 13,2). Que tous proclament donc : « O vous, montagnes et collines, bénissez le Seigneur ! » (Dn 3,75; Ps 148,9).

2. *Puissance.* — Élevée au-dessus des plaines que souvent ravagent les calamités, la montagne offrait jadis un refuge à Lot en péril (Gn 19,17), elle attire encore le juste persécuté qui pense y fuir comme l'oiseau (Ps 11,1; cf Ez 7,16; Mt 24,16). Mais ce juste doit prendre garde : en levant ses yeux vers les monts, c'est de Yahweh seul, créateur du ciel et de la terre, qu'il obtiendra le secours (Ps 121,1s; cf Jr 3,23). Sinon, il se fierait à une créature qui, pur symbole de *puissance (Dn 2, 35-45), deviendrait alors celui de l'*orgueil, telle la superbe *Babylone dominant le monde (Jr 51, 25). Toute hauteur doit être humiliée, seul Dieu exalté (Is 2,12-15).

3. *Devant Dieu.* — « A ton *Nom, le Tabor et l'Hermon exultent » (Ps 89,13). Quand le Seigneur *visite la terre, que les montagnes éclatent donc en cris de joie (Is 44,23) et bondissent devant ses hauts faits (Ps 29,6), qu'elles laissent sur leurs flancs couler le *vin nouveau et que, jusqu'à leur sommet, mûrisse le froment (Am 9,13; Ps 72,16) ! Mais qu'elles s'attendent aussi à être nivelées (Is 45,2; 49,11; Ba 5,7; Lc 3,5). Offriront-elles alors un refuge valable ,au jour de la *colère (Os 10, 8; Lc 21,21; 23,30; Ap 6,14ss) ? « J'ai regardé, les voici qui tremblent » (Jr 4,24) ; elles fument au contact de celui qui peut les consumer par le *feu (Ps 104,32; Dt 32,22) ; sous ses pas (Mi 1,4), devant sa *face (Is 63,19), elles fondent comme cire (Ps 97,5), elles ruissellent (Jg 5,5) ; « les monts éternels se disloquent » (Ha 3,6), s'effondrent (Ez 38,20), disparaissent à la fin des temps (Ap 6, 14; 16,20).

II. Les monts privilégiés

Bien que vouées à une transformation totale, comme la *création entière, certaines montagnes furent réservées à un rôle durable et glorieux.

1. *Lieu de révélation* par excellence, « la montagne de Dieu », ou Horeb, dans le Sinaï, est une terre sainte où Moïse fut appelé (Ex 3,1.5), que Dieu rendit sacrée par le don de sa Loi (Ex 24,12-18) et la présence de sa *gloire (24,16). C'est encore là que monte *Élie (1 R 19,8) ; il voulait entendre Dieu lui parler, but visé sans doute aussi par les prophètes qui aimaient s'asseoir et prier au sommet des montagnes : Moïse au Sinaï (Ex 17,9s), Élie ou Élisée au mont Carmel (1 R 18,42; 2 R 1,9; 4,25).

2. *Lieu de culte* surtout, la montagne, élevée au-dessus du sol, permet de rencontrer le Seigneur. N'est-ce pas sur une petite hauteur (*autel) que doit s'accomplir le sacrifice (Ex 24,4s) ? Des monts Garizim et Hébal, bénédiction et malédiction doivent être prononcées (Dt 11,29; Jos 8,30-35). C'est aussi sur une colline que l'arche, revenant de chez les Philistins, est déposée (1 S 7,1). Héritiers d'une vénérable tradition, Gédéon (Jg 6, 26), Samuel (1 S 9,12), Salomon (1 R 3,4) ou Élie (1 R 18,19s), tous sacrifient avec le peuple sur les « hauts lieux » (1 R 3,2).

Les rites cananéens ainsi repris étaient appliqués à Yahweh, seul Dieu ; mais la dispersion des hauts lieux entraînait avec elle un péril d'idolâtrie (Jr 2,20; 3,23). Aussi en vint-on à centraliser le *culte en un lieu unique (Dt 12,2-9). Voici donc la montagne que l'homme n'a point construite pour escalader le ciel (Gn 11), la colline, superbe d'élan, que Dieu a choisie parmi les monts escarpés (Ps 48,2s; 68,17). Alors que les autres montagnes peuvent basculer dans la mer (Ps 46, 3), Sion est un refuge sûr (Jl 3,5), inébranlable (Ps 125,1).

L'homme ne doit donc pas dire : « J'escaladerai les cieux, je dresserai mon trône par-dessus les étoiles de Dieu, je monterai au sommet des nuages noirs, je ressemblerai au Très-Haut » (Is 14,13s), car il tomberait dans les profondeurs de l'abîme. Dieu en personne a « installé son Roi sur Sion, sa montagne sainte » (Ps 2,6), au lieu même où Abraham sacrifia son fils, au mont Moriah (2 Ch 3,1; cf Gn 22,2). C'est sur cette sainte montagne, riche de tant de souvenirs divins, que le fidèle doit monter (Ps 24,3) en chantant les « cantiques des montées » (Ps 120—134), et revenir sans cesse (Ps 43,3), dans l'espoir d'y *demeurer à jamais avec le Seigneur (Ps 15,1; 74,2).

3. *A la fin des temps*, que deviennent ces lieux consacrés par Dieu même ? Dans la littérature eschatologique, le Sinaï n'a plus de place ; il n'est plus que le lieu de jadis, où furent données « les paroles de vie » (Ac 7,38) et d'où Dieu partit pour gagner son vrai sanctuaire, Sion (Ps 68,16ss).

A la différence du Sinaï qui sombre dans le passé, le mont Sion conserve en effet une valeur eschatologique. « La montagne de la maison de Yahweh sera établie au sommet des montagnes et élevée au-dessus des collines. Toutes les *nation y afflueront... Venez ! montons sur la montagne de Yahweh » (Is 2,2s), cette montagne sainte (11, 9; Dn 9,16). Yahweh y deviendra roi (Is 24,23), y préparera un grand festin (25,6-10) pour les *dispersés enfin rassemblés (27,13; 66,20), et même pour les *étrangers (56,6s). En effet, tandis que le pays sera transformé en plaine, *Jérusalem sera exhaussée tout en restant à sa place (Za 14,10), et tous devront à jamais y « monter » (14,16ss).

III. Le Christ et les montagnes

1. *Les montagnes dans la vie de Jésus* sont diversement considérées par les Synoptiques. Ils s'accordent à montrer que Jésus aimait se retirer à la montagne pour prier (Mt 14,23 p; Lc 6,12; 9, 28), et la *solitude *désertique (comp. Lc 15,4 = Mt 18,12) qu'il y cherche est sans doute un refuge contre la publicité tapageuse (cf Jn 6,15). Ils s'accordent également à ignorer le mont Sion et à mentionner le mont des Oliviers ainsi que la montagne de la Transfiguration, mais dans une perspective différente.

Pour Matthieu, ce sont *les montagnes de Galilée* qui sont le lieu privilégié des manifestations du Sauveur. La vie de Jésus est encadrée par deux scènes sur la montagne ; au début, Satan offre à Jésus le pouvoir sur le monde entier (Mt 4,8) ; à la fin, Jésus confère à ses disciples le pouvoir qu'il a reçu de son Père (28,16). Entre ces deux scènes, c'est encore sur telle ou telle montagne que Jésus enseigne la foule (5,1), guérit les malheureux et leur donne un pain merveilleux (15,29...), enfin apparaît transfiguré (17,1s). Or aucune de ces montagnes ne porte de nom précis, comme si le disciple de Jésus était prémuni contre la tentation de planter à jamais sa tente sur quelqu'une de ces montagnes ; seule la *mémoire doit en rester vive chez les « témoins oculaires de sa majesté » : les Écritures s'accomplirent sur la « montagne sainte » (2 P 1,16-19). Ce n'est pas à un lieu de la terre, mais à sa personne que Jésus fixe son message.

Pour Luc, la « montée » à Jérusalem représente le *chemin de la gloire par la croix ; il ne s'agit

plus simplement du *pèlerinage que fait le pieux Israélite (Lc 2,42), mais de la solennelle montée qui couvre une époque de la vie de Jésus (9,51—21,38; cf 18,31). Ignorant les montagnes galiléennes qui entendirent les discours et virent les merveilles de Jésus, Luc concentre son attention sur *le mont des Oliviers*. Il ne signale pas que Jésus y donne son discours eschatologique (Mt 24,3 = Mc 13,3), mais, pour lui, c'est là qu'aboutit la montée à Jérusalem (Lc 19,29), c'est de là que, conformément à la tradition apocalyptique (Za 14,3s), le Seigneur devait partir à la conquête du monde : il y est acclamé solennellement (Lc 19,37), mais c'est aussi pour y agoniser (22,39) et, enfin, pour monter de là au ciel (Ac 1,12). Si une montagne précise est encore mentionnée, il semble que ce soit seulement pour apprendre à « élever les yeux » vers le *ciel, ou plutôt vers Celui qui a, selon la théologie johannique, été « élevé » de terre (Jn 3,13s; 19,37).

2. *Les autres écrits du NT* n'offrent pas d'enseignement sur *les montagnes privilégiées de l'AT*. Le Sinaï est assimilé par la polémique paulinienne à la maison de servitude (Ga 4,24ss) ou sert de repoussoir au mont Sion duquel on peut maintenant s'approcher (He 12,18.22). Dans le même sens, l'Apocalypse présente l'Agneau qui se tient à la fin des temps sur le mont Sion (Ap 14,1) ; ailleurs cependant, elle exerce une critique radicale de ce saint lieu ; la montagne n'est plus comme dans la vision d'Ézéchiel le lieu sur lequel la Ville semble construite (Ez 40,2), elle est seulement un observatoire d'où on contemple la *Jérusalem qui descend du ciel (Ap 21,10). *XLD*

→ Ascension I — Jérusalem AT I 2 — Transfiguration 2.

MONTER → Ascension — chemin — Jérusalem AT III 3 ; NT I 1.4 — montagne — pèlerinage.

MOQUEUR → impie — rire.

MORALE → bien & mal — chair II — justice — Loi — rétribution III 2 — vertus & vices.

MORT

AT

PRÉSENCE DE LA MORT

1. *L'expérience de la mort*. — Tout homme fait l'expérience de la mort. Loin de s'en détourner pour se réfugier dans des rêves illusoires, la révélation biblique, à quelque étape qu'on l'examine, commence par la regarder en face lucidement : mort des êtres chers qui, les *adieux étant faits (Gn 49), provoque la détresse chez ceux qui restent (50,1; 2 S 19,1...) ; mort que chacun doit envisager pour lui-même, puisque lui aussi « *verra la mort » (Ps 89,49; Lc 2,26; Jn 8,51), « *goûtera la mort » (Mt 16,28 p; Jn 8,52; He 2,9). Pensée amère pour qui jouit des biens de l'existence, mais perspective désirable pour celui que la vie accable (cf Si 41,1s) : tandis qu'Ézéchias pleure sur sa mort toute proche (2 R 20,2s), Job l'appelle à grands cris (Jb 6,9; 7,15).

2. *L'outre-mort*. — Le défunt « n'est plus » (Ps 39,14; Jb 7,8.21; 7,10) : première impression d'inexistence, car l'outre-mort se dérobe aux prises des vivants. Dans les croyances primitives, longtemps conservées par l'AT, la mort n'est pourtant pas un anéantissement total. En même temps que le *corps est déposé dans une fosse souterraine, quelque chose du défunt, une *ombre, subsiste dans le *šéol*. Mais ces *enfers sont conçus de façon très rudimentaire : un trou béant, un puits profond, un lieu de silence (Ps 115,17), de perdition, de ténèbres, d'oubli (Ps 88,12s; Jb 17,13). Là, tous les morts rassemblés participent au même sort misérable (Jb 3,13-19; Is 14,9s), même s'il y a des degrés dans leur ignominie (Ez 32,17-32) : ils sont livrés à la poussière (Jb 17,16; Ps 22,16; 30,10) et à la vermine (Is 14,11; Jb 17,14). Leur existence n'est plus qu'un *sommeil (Ps 13,4; Dn 12,2) : plus d'espérance, de connaissance de Dieu, d'expérience de ses miracles, de louange qu'on lui adresserait (Ps 6,6; 30,10; 88,12s; 115,7; Is 38,18). Dieu même oublie les morts (Ps 88,6). Et une fois passées les *portes du shéol (Jb 38,17; cf Sg 16,13), il n'y a point de retour (Jb 10,21s).

Telle est la perspective désolante que la mort ouvre à l'homme pour le jour où il doit être « réuni à ses pères » (Gn 49,29). Les images ne font ici que donner une forme concrète à des impressions spontanées qui sont universelles et auxquelles s'en tiennent encore beaucoup de nos contemporains. Que l'AT en soit resté à ce niveau de croyances jusqu'à une époque tardive, c'est le signe qu'à l'encontre de la religion égyptienne et du spiritualisme grec, il a refusé de dévaloriser la vie d'ici-bas pour tendre ses espoirs vers une immortalité imaginaire. Il a attendu que la révélation éclaire par ses moyens propres le mystère de l'outre-mort.

3. *Le culte des morts.* — Les rites funèbres sont chose universelle : depuis la lointaine préhistoire, l'homme tient à honorer ses morts et à rester en contact avec eux. L'AT conserve l'essentiel de ces traditions séculaires : gestes de deuil qui traduisent la douleur des vivants (2 S 3,31; Jr 16, 6) ; ensevelissement rituel (1 S 31,12s; Tb 2,4-8), car ne pas recevoir de *sépulture est une malédiction (Dt 21,23; 1 R 14,11; Jr 16,4) ; soin des tombeaux, qui touche de si près à la piété familiale (Gn 23; 49,29-32; 50,12s) ; repas funéraires (Jr 16,7), voire offrandes sur les tombeaux des défunts (Tb 4,17) bien qu'elles soient déposées « devant des bouches closes » (Si 30,18).

Pourtant la révélation impose déjà des limites à ces coutumes, liées chez les peuples d'alentour à des croyances superstitieuses : d'où l'interdiction des incisions rituelles (Lv 19,28; Dt 14,1), et surtout la proscription de la nécromancie (Lv 19, 31; 20,27; Dt 18,11), tentation grave en un temps où la *magie était florissante et où l'on pratiquait l'évocation des morts (cf Odyssée) comme on s'adonne aujourd'hui au spiritisme (1 S 28; 2 R 21,6). Il n'y a donc pas dans l'AT de culte des morts à proprement parler, comme il y en avait un chez les Égyptiens : l'absence de lumière sur l'outre-tombe aida sûrement les Israélites à s'en garder.

4. *La mort, destin de l'homme.* — La mort est le sort commun des hommes, « le chemin de toute la terre » (1 R 2,2; cf 2 S 14,14; Si 8,7). En mettant fin à la vie de chacun, elle appose un sceau sur sa physionomie : mort des patriarches « comblés de jours » (Gn 25,8 ; 35,29), mort mystérieuse de Moïse (Dt 34), mort tragique de Saül (1 S 31)... Mais devant cette nécessité inéluctable, comment ne pas sentir que la vie, si ardemment désirée, n'est qu'un *bien fragile et fugitif ? Elle est une *ombre, un souffle, un néant (Ps 39,5ss; 89,48s; 90; Jb 14,1-12; Sg 2,2s) ; elle est une vanité, puisque le sort final de tous est le même (Qo 3; Ps 49,8...), fût-ce celui des rois (Si 10,10) ! Constatation mélancolique d'où naît parfois, en face de ce destin obligatoire, une résignation désabusée (2 S 12,23; 14,14). Pourtant, la vraie sagesse va plus loin ; elle accepte la mort comme un décret divin (Si 41,4), qui souligne l'humilité de la condition humaine en face du Dieu immortel : qui est poussière, retourne à la poussière (Gn 3,19).

5. *L'emprise de la Mort.* — Malgré tout, l'homme vivant sent dans la Mort une force ennemie. Spontanément il lui donne un visage et la personnifie. Elle est le berger funèbre qui parque les hommes aux enfers (Ps 49,15) ; elle pénètre dans les maisons pour faucher les enfants (Jr 9,20). Certes, dans l'AT, elle revêt aussi la figure de l'ange exterminateur, exécuteur des *vengeances divines (Ex 12,23; 2 S 24,16; 2 R 19,35), voire même celle de la *Parole divine qui extermine les adversaires de Dieu (Sg 18,15s). Mais cette pourvoyeuse des enfers insatiables (cf Pr 27,20) a plutôt les traits d'une puissance d'en-bas, dont toute *maladie et tout danger font pressentir l'approche sournoise. Aussi le malade se voit-il déjà « compté parmi les morts » (Ps 88,4ss) ; l'homme en péril est cerné par les *eaux de la mort, les torrents de Bélial, les filets du shéol (Ps 18,5s; 69,15s; 116,3; Jon 2,4-7). La Mort et le Shéol ne sont donc pas seulement des réalités de l'au-delà ; ce sont des *puissances en action ici-bas — et malheur à qui tombe sous leurs griffes ! Qu'est-ce finalement que la vie, sinon une lutte angoissée de l'homme aux prises avec la Mort ?

II. Sens de la mort

1. *Origine de la mort.* — Puisque l'expérience de la mort éveille en l'homme de telles résonances, il est impossible de la réduire à un simple phénomène naturel dont l'observation objective épuiserait tout le contenu. La mort ne peut être dénuée de sens. Contredisant avec violence notre désir de vivre, elle pèse sur nous comme un *châtiment ; c'est pourquoi, instinctivement, nous voyons en elle la sanction du *péché. De cette intuition commune aux religions antiques, l'AT fait une doctrine ferme qui souligne la signification religieuse d'une expérience fort amère : la justice veut que l'impie périsse (Jb 18,5-21; Ps 37,20. 28.36; 73,27) ; l'âme qui pèche doit mourir (Ez 18,20).

Or ce principe fondamental éclaire déjà le fait énigmatique de la présence de la mort ici-bas : à l'origine, la sentence de mort n'a été prononcée contre les hommes qu'après le péché d'*Adam, notre premier père (Gn 2,17; 3,19). Car Dieu n'a pas fait la mort (Sg 1,13) ; il avait créé l'homme pour l'incorruptibilité, et la mort, telle que nous l'expérimentons, n'est entrée dans le monde que par l'envie du *diable (Sg 2,23s). L'emprise qu'elle a sur nous possède donc une valeur de signe : elle manifeste la présence du péché ici-bas.

2. *Le chemin de la mort.* — Une fois découvert ce lien du péché et de la mort, tout un aspect de

notre existence révèle son vrai visage. Non seulement le péché est un mal parce qu'il est contraire à notre nature et à la volonté divine ; mais en outre il est pour nous, concrètement, le « *chemin de la mort ». Tel est l'enseignement des sages : qui poursuit le mal, marche à la mort (Pr 11,19) ; qui se laisse séduire par Dame *Folie, chemine vers les vallées du shéol (7,27; 9,18). Déjà les enfers dilatent leur gueule pour engloutir les pécheurs (Is 5,14), tels Coré et sa bande qui y descendirent vivants (Nb 16,30...; Ps 55,16). L'*impie est donc sur une voie glissante (Ps 73, 18s). Virtuellement, il est déjà un mort, puisqu'avec la Mort il a fait un pacte et qu'il est entré dans son lot (Sg 1,16) ; aussi son sort final sera-t-il de devenir un objet d'opprobre parmi les morts, à jamais (Sg 4,19). Cette loi du gouvernement providentiel n'est pas sans répercussions pratiques dans la vie d'Israël : les hommes coupables des péchés les plus graves doivent être punis de mort (Lv 20,8-21; 24,14-23). Dans le cas des pécheurs, la mort est donc autre chose qu'un destin naturel : privation du bien le plus cher que Dieu ait donné à l'homme, la *vie, elle prend l'allure d'une damnation.

3. *L'énigme de la mort des justes.* — Mais que dire alors de la mort des *justes ? Que les péchés d'un père soient punis par la mort de ses fils, c'est encore d'une certaine façon compréhensible, si l'on tient compte de la solidarité humaine (2 S 12,14...; cf Ex 20,5). Mais s'il est vrai que chacun paie pour soi-même (cf Ez 18), comment justifier la mort des innocents ? Apparemment, Dieu fait périr de même façon le juste et le coupable (Jb 9,22; Qo 7,15; Ps 49,11) : leur mort a-t-elle encore un sens ? Ici, la foi de l'AT bute sur une énigme. Pour la résoudre, il faudra que s'éclaire le mystère de l'au-delà.

III. La délivrance de la mort

1. *Dieu sauve l'homme de la mort.* — Il n'est pas au pouvoir de l'homme de se *sauver lui-même de la mort : il y faut la grâce de *Dieu, qui seul est par nature le *Vivant. Aussi, quand l'emprise de la mort se manifeste sur l'homme, de quelque façon que ce soit, ne peut-il que lancer vers Dieu un appel (Ps 6,5; 13,4; 116,3). S'il est juste, il peut alors nourrir l'espoir que Dieu « n'abandonnera pas son âme au shéol » (Ps 16,10), qu'il « rachètera son âme des griffes du shéol » (Ps 49, 16). Une fois guéri ou sauvé du péril, il rendra grâces à Dieu de l'avoir délivré de la mort (Ps 18,17; 30; Jon 2,7; Is 38,17), car c'est bien d'une telle *libération qu'il aura fait l'expérience concrète. Avant même que les perspectives de sa foi aient dépassé les bornes de la vie présente, il saura ainsi que la *puissance divine l'emporte sur celle de la Mort et du Shéol : premier jalon d'une *espérance qui s'épanouira finalement dans une perspective d'immortalité.

2. *Conversion et délivrance de la mort.* — Cette délivrance de la mort dans le cadre de la vie présente, Dieu ne l'accorde d'ailleurs pas de façon capricieuse. Il y faut des conditions strictes. C'est de son péché que meurt le pécheur ; et Dieu ne se plaît pas à sa mort : il préfère qu'il se *convertisse et qu'il vive (Ez 18,33; 33,11). Si par la maladie il met l'homme en péril de mort, c'est donc pour le corriger : une fois qu'il se sera converti de son péché, Dieu l'arrachera à la fosse infernale (Jb 33,19-30). D'où l'importance de la prédication *prophétique qui, en invitant l'homme à se convertir, cherche à *sauver son âme de la mort (Ez 3,18-21; cf Jc 5,20). Même chose pour l'*éducateur qui corrige l'enfant pour le retirer du mal (Pr 23,13s). Dieu seul délivre les hommes de la mort, mais non sans une coopération humaine.

3. *La délivrance définitive de la mort.* — Cependant l'espoir d'être délivré de la mort serait vain s'il ne dépassait pas les bornes de la vie terrestre ; d'où l'angoisse de Job et le pessimisme de l'Ecclésiaste. Mais, à date tardive, la révélation de l'AT voit plus loin. Elle annonce un triomphe suprême de Dieu sur la Mort, une délivrance définitive de l'homme arraché à son emprise. Quand il établira son règne eschatologique, Dieu détruira pour toujours cette mort qu'il n'avait pas faite aux origines (Is 25,8). Alors, pour participer à son *règne, les justes qui dorment dans la poussière des enfers *ressusciteront pour la vie éternelle, tandis que les autres demeureront dans l'éternelle horreur du shéol (Dn 12,2; cf Is 26,19). Dans cette perspective nouvelle, les enfers achèvent de devenir le lieu de la damnation éternelle, notre *Enfer. A l'inverse, l'outre-mort s'éclaire. Déjà les psalmistes formulaient l'espoir que Dieu les délivrerait à jamais de la puissance du shéol (Ps 16,10; 49,16). Ce souhait devient maintenant réalité. Tel Hénoch enlevé sans qu'il vît la mort (Gn 5,24; cf He 11,4), les justes seront enlevés par le Seigneur, qui les prendra dans sa gloire (Sg 4,7...; 5,1-3.15). C'est pourquoi, dès ici-bas, leur *espérance est pleine d'immortalité (Sg 3,4). On

s'explique qu'animés d'une telle foi, les martyrs des temps maccabéens aient pu affronter héroïquement le supplice (2 M 7,9.14.23.33; cf 14,46) tandis que Judas Maccabée, dans la même pensée, inaugurait la prière pour les morts (2 M 12,43ss). Plus que la vie présente, compte désormais la vie éternelle.

4. *Fécondité de la mort des justes.* — Avant même d'avoir ouvert à tous de telles perspectives, la révélation avait d'ailleurs éclairé d'un jour nouveau l'énigme de la mort des justes, en attestant sa fécondité. Que le *Juste par excellence, le *Serviteur de Yahweh, soit frappé à mort et « retranché de la terre des vivants », cela n'est pas dénué de sens : sa mort est un *sacrifice *expiatoire volontairement offert pour les péchés des hommes; par elle, c'est le *dessein de Dieu qui s'accomplit (Is 53,8-12). Ainsi se découvre par avance le trait le plus mystérieux de l'économie du *salut, que l'histoire de Jésus mettra en acte.

NT

Dans le NT, les lignes maîtresses de la révélation précédente convergent vers le mystère de la mort du Christ. Là, toute l'histoire humaine apparaît comme un gigantesque drame de vie et de mort : jusqu'au Christ et sans lui, c'était le règne de la Mort ; le Christ vient et, par sa mort, triomphe de la Mort même ; dès cet instant, la mort change de sens pour l'humanité nouvelle qui meurt avec le Christ pour vivre avec lui éternellement.

I. Le règne de la mort

1. *Rappel des origines.* — Le drame a débuté aux origines de l'histoire humaine : par la faute de l'homme, le *Péché est entré dans le monde, et par le Péché, la Mort (Rm 5,12.17; 1 Co 15,21). Depuis lors, tous les hommes « meurent en *Adam » (15,22), si bien que la Mort règne sur le monde (Rm 5,14). Ce sentiment de la présence de la Mort, que l'AT exprimait de façon si forte, correspondait donc à une réalité objective, et derrière le règne universel de la Mort se profile celui de *Satan, le « prince de ce monde », « homicide » depuis l'origine (Jn 8,44).

2. *L'humanité sous l'empire de la Mort.* — Ce qui donne force à cet empire de la Mort, c'est le Péché : il est « l'aiguillon de la Mort » (1 Co 15,56 = Os 13,14), car la mort est son fruit, son aboutissement, son salaire (Rm 6,16.21.23). Mais le Péché lui-même a dans l'homme un complice : la convoitise (7,7) ; c'est elle qui donne naissance au péché, lequel à son tour enfante la mort (Jc 1, 15) ; en un autre langage : c'est la *chair, dont le *désir est la mort et qui fructifie pour la mort (Rm 7,5; 8,6) ; par là notre corps, créature de Dieu, est devenu « corps de mort » (7,24). En vain, dans le drame du monde, la *Loi est-elle entrée en scène pour opposer une barrière à ces instruments de la mort qui opèrent en nous ; le péché en a pris occasion pour nous séduire et nous procurer plus sûrement la mort (7,7-13). Donnant la connaissance du péché (3,20) sans la force d'en triompher, condamnant le pécheur à mort de façon explicite (cf 5,13s), la Loi est devenue « la force du péché » (1 Co 15,56). C'est pourquoi le ministère de cette Loi, sainte et spirituelle en elle-même (Rm 7,12.14), mais simple lettre qui ne conférait pas la puissance de l'*Esprit, a été en fait un ministère de mort (2 Co 3,7). Sans le Christ, l'humanité était donc plongée dans l'*ombre de la mort (Mt 4,16; Lc 1,79; cf Is 9,1) ; aussi la mort fut-elle, en tout temps, l'une des composantes de son histoire, et elle reste l'une des *calamités que Dieu dépêche sur un monde pécheur (Ap 6,8; 8, 9; 18,8). De là le caractère tragique de notre condition : par nous-mêmes, nous sommes livrés sans rémission à l'emprise de la mort. Comment donc la perspective d'espérance ouverte par les Écritures pourra-t-elle se réaliser dans les faits ?

II. Le duel du Christ et de la mort

1. *Le Christ assume notre mort.* — Les promesses des Écritures se réalisent grâce au Christ. Pour nous libérer de l'emprise de la Mort, il a voulu d'abord faire sienne notre condition mortelle. Sa mort n'a pas été un accident. Il l'a annoncée aux disciples pour prévenir le *scandale qu'elle pouvait susciter en eux (Mc 8,31 p; 9,31 p; 10,34 p; Jn 12,33; 18,32) ; il l'a désirée comme le *baptême qui le plongerait dans les eaux infernales (Lc 12,50; Mc 10,38; cf Ps 18,5). S'il a frémi devant elle (Jn 12,27; 13,21; Mc 14,33 p), comme il avait frémi devant le tombeau de Lazare (Jn 11,33-38), s'il a supplié le Père qui pouvait le préserver de la mort (He 5,7; Lc 22,42; Jn 12,27), il a finalement accepté cette *coupe d'amertume (Mc 10, 38 p; 14,30 p; Jn 18,11). Pour faire la *volonté du Père (Mc 14,36 p), il a été « *obéissant jusqu'à

la mort » (Ph 2,8). C'est qu'il lui fallait « *accomplir les Écritures » (Mt 26,54) : n'était-il pas lui-même le *Serviteur annoncé par Isaïe, le *Juste mis au rang des scélérats (Lc 22,37; cf Is 53,12) ? Effectivement, quoique Pilate n'ait rien trouvé en lui qui méritât la sentence capitale (Lc 23,15. 22; Ac 3,13; 13,28), il accepta que sa mort eût l'apparence d'un *châtiment requis par la Loi (Mt 26,66 p). C'est que, « né sous la Loi » (Ga 4, 4) et ayant pris « une chair semblable à la chair de péché » (Rm 8,3), il était solidaire de son peuple et de toute la race humaine. « Dieu l'avait fait péché pour nous » (2 Co 5,21; cf Ga 3,13), de sorte que le châtiment mérité par le Péché humain devait retomber sur lui. C'est pourquoi, en mourant, il enleva tout pouvoir au péché (Rm 6,10) : quoique innocent, il assuma jusqu'au bout la condition des pécheurs, « *goûtant la mort » comme eux tous (He 2,8s; cf 1 Th 4,14; Rm 8,34) et descendant comme eux « aux enfers ». Mais en se rendant ainsi « chez les morts », il leur apportait cette bonne nouvelle, que la vie allait leur être rendue (1 P 3,19; 4,6).

2. *Le Christ meurt pour nous.* — En effet, la mort du Christ était *féconde, telle la mort du grain de blé jeté dans le sillon (Jn 12,24-32). Imposée en apparence comme un châtiment du péché, elle était en réalité un *sacrifice expiatoire (He 9; cf Is 53,10). Réalisant à la lettre, mais en un autre sens, la prophétie involontaire de Caïphe, le Christ est mort « pour le peuple » (Jn 11,50s; 18,14), et non seulement pour son peuple, mais « pour tous les hommes » (2 Co 5,14s). Il est mort « pour nous » (1 Th 5,10), alors que nous étions pécheurs (Rm 5,6ss), nous donnant ainsi la marque suprême d'amour (5,7; Jn 15,13; 1 Jn 4,10). Pour nous : non pas à notre place, mais pour notre bénéfice ; car, mourant « pour nos péchés » (1 Co 15,3; 1 P 3,18), il nous a *réconciliés avec Dieu par sa mort (Rm 5,10) si bien que nous pouvons recevoir l'*héritage promis (He 9,15s).

3. *Le Christ triomphe de la Mort.* — D'où vient que la mort du Christ ait pu avoir cette efficacité salutaire ? De ce qu'ayant affronté la vieille ennemie du genre humain, il en a triomphé. De son vivant perçaient déjà les signes de cette *victoire future, lorsqu'il rappelait des morts à la vie (Mt 9,18-25 p; Lc 7,14s; Jn 11) : dans le *Royaume de Dieu qu'il inaugurait, la Mort reculait devant celui qui était « la résurrection et la vie » (Jn 11, 25). Finalement, il l'a affrontée dans son propre domaine, et il l'a vaincue au moment où elle croyait le vaincre. Dans les enfers, il a pénétré en maître pour en sortir à son gré, « ayant reçu la clef de la Mort et de l'Hadès » (Ap 1,18). Et parce qu'il avait souffert la mort, Dieu l'a couronné de gloire (He 2,9). Pour lui s'est réalisée cette *résurrection des morts qu'annonçaient les Écritures (1 Co 15,4); il est devenu « le premier-né d'entre les morts » (Col 1,18; Ap 1,5). Maintenant qu'il est « délivré par Dieu des affres de l'Hadès » (Ac 2, 24) et de la corruption infernale (Ac 2,31), il est clair que la Mort a perdu sur lui tout empire (Rm 6,9) ; du même coup, celui qui avait la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable, s'est vu réduit à l'impuissance (He 2,14). Ce fut le premier acte de la victoire du Christ. « La mort et la vie s'affrontèrent en un duel prodigieux. Le Maître de la vie mourut ; vivant, il règne » (Prose de Pâques).

A partir de ce moment, le rapport des hommes et de la mort fut changé ; car le Christ vainqueur illumine désormais « ceux qui étaient assis dans l'ombre de la mort » (Lc 1,79) ; il les a libérés de cette « loi du péché et de la mort » dont ils étaient jusque-là les *esclaves (Rm 8,2; cf He 2,15). Finalement, au terme des temps, son triomphe aura une consommation éclatante lors de la *résurrection générale. Alors la Mort sera détruite à jamais, « engloutie dans la victoire » (1 Co 15,26.54ss). Car la Mort et l'Hadès devront alors restituer leurs proies, après quoi ils seront jetés avec Satan dans l'étang de feu et de soufre, ce qui est la seconde mort (Ap 20,10.13s). Tel sera le triomphe final du Christ : « O Mort, je serai ta mort ; Enfer, je serai ton aiguillon » (Antienne des Laudes du Samedi-Saint).

III. Le Chrétien en face de la mort

1. *Mourir avec le Christ.* — Le Christ, en prenant notre nature, n'a pas seulement assumé notre mort pour se faire solidaire de notre condition pécheresse. Chef de l'humanité nouvelle, nouvel *Adam (1 Co 15,45; Rm 5,14), il nous contenait tous en lui quand il est mort sur la croix. De ce fait, en sa mort, « tous sont morts » d'une certaine manière (2 Co 5,14). Pourtant, il faut que cette mort devienne pour chacun d'eux une réalité effective. C'est le sens du *baptême, dont l'efficacité sacramentelle nous unit au Christ en croix : « Baptisés à la mort du Christ », nous sommes « ensevelis avec lui dans la mort », « configurés à sa mort » (Rm 6,3ss; Ph 3,10). Désormais, nous sommes des morts, dont la vie est cachée en Dieu avec le Christ

(Col 3,3). Mort mystérieuse, qui est l'aspect négatif de la grâce de *salut. Car ce à quoi nous mourons ainsi, c'est à tout cet ordre de choses par lequel le règne de la Mort se manifestait ici-bas : nous mourons au péché (Rm 6,11), au vieil *homme (6,6), à la *chair (Ga 5,24), au *corps (Rm 6,6; 8,10), à la *Loi (Ga 2,19), à tous les éléments du *monde (Col 2,20)...

2. *De la mort à la vie.* — Cette mort avec le Christ est donc, en réalité, une mort à la mort. Quand nous étions captifs du péché, c'est alors que nous étions des morts (Col 2,13; cf Ap 3,1). Maintenant, nous sommes des vivants, « revenus de la mort » (Rm 6,13) et « délivrés des œuvres mortes » (He 6,1; 9,14). Comme le Christ l'a dit : qui écoute sa parole, passe de la mort à la vie (Jn 5,24) ; qui croit en lui, n'a rien à craindre de la mort : fût-il mort, il vivra (Jn 11,25). Tel est l'enjeu de la *foi. Au contraire, celui qui ne croit pas, mourra dans ses péchés (Jn 8,21.24), le *parfum du Christ devenant pour lui odeur de mort (2 Co 2,16). Le drame de l'humanité aux prises avec la mort se joue ainsi dans chacune de nos vies ; de notre choix en face du Christ et de l'Évangile, dépend pour nous son dénouement : pour les uns, la vie éternelle, car, dit Jésus, « qui garde ma parole ne verra jamais la mort » (Jn 8,51) ; pour les autres, l'horreur de la « seconde mort » (Ap 2,11; 20,14; 21,8).

3. *Mourir chaque jour.* — Cependant notre union à la mort du Christ, réalisée sacramentellement au baptême, doit être encore actualisée dans notre vie de tous les jours. C'est le sens de l'ascèse, par laquelle nous « mortifions » — c'est-à-dire : nous « faisons mourir » en nous — les œuvres du corps (Rm 8,13), nos membres terrestres avec leurs passions (Col 3,5). C'est aussi le sens de tout ce qui, en nous, manifeste la puissance de la mort naturelle ; car la mort a changé de sens depuis que le Christ en a fait un instrument de salut. Que l'Apôtre du Christ, dans sa faiblesse, apparaisse aux hommes comme un mourant (2 Co 6,9), qu'il soit sans cesse en péril de mort (Ph 1,20; 2 Co 1, 9s; 11,23), qu'il « meure chaque jour » (1 Co 15, 31), ce n'est plus un signe de défaite : il porte en lui la mortalité du Christ, pour que la vie de Jésus se manifeste aussi dans son corps ; il est livré à la mort à cause de Jésus, pour que la vie de Jésus soit manifestée dans sa chair mortelle ; quand la mort fait son œuvre en lui, la vie opère dans les fidèles (2 Co 4,10ss). Cette mort quotidienne actualise donc celle de Jésus et elle en prolonge la fécondité dans son corps qui est l'Église.

4. *Face à la mort corporelle.* — Dans la même perspective, la mort corporelle prend pour le chrétien un nouveau sens. Elle n'est plus seulement un destin inévitable auquel on se résigne, un décret divin qu'on accepte, une condamnation encourue en conséquence du péché. Le chrétien « meurt pour le Seigneur » comme il avait vécu pour lui (Rm 14,7s; cf Ph 1,20). Et s'il meurt en *martyr du Christ, versant son sang en *témoignage, sa mort est une libation qui a valeur de *sacrifice aux yeux de Dieu (Ph 2,17; 2 Tm 4,6). Cette mort, par laquelle il « glorifie Dieu » (Jn 21, 19), lui vaut la couronne de vie (Ap 2,10; 12,11). De nécessité angoissante, elle est donc devenue objet de *béatitude : « Heureux ceux qui meurent dans le Seigneur ! Qu'ils se reposent désormais de leurs peines ! » (Ap 14,13). La mort des justes est une entrée dans la *paix (Sg 3,3), dans le repos éternel, dans la *lumière sans fin. *Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis !*

L'espoir d'immortalité et de résurrection qui se faisait jour dans l'AT a trouvé maintenant, dans le mystère du Christ, sa base ferme. Car non seulement l'union à sa mort nous fait vivre actuellement d'une *vie nouvelle, mais elle nous donne l'assurance que « celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à nos corps mortels » (Rm 8,11). Alors, par la résurrection, nous entrerons dans un monde nouveau où « il n'y aura plus de mort » (Ap 21,4) ; ou plutôt, pour les élus ressuscités avec le Christ, il n'y aura pas de « seconde mort » (Ap 20,6; cf 2,11) : elle sera réservée aux réprouvés, au Diable, à la Mort, à l'Hadès (Ap 21,8; cf 20,10.14).

C'est pourquoi, pour le chrétien, mourir est finalement un gain, puisque le Christ est sa vie (Ph 1,21). Sa condition présente, qui le rive à son *corps mortel, est pour lui accablante : il préférerait la quitter pour aller demeurer auprès du Seigneur (2 Co 5,8) ; il a hâte de revêtir le *vêtement de *gloire des ressuscités, pour que ce qu'il y a en lui de mortel soit absorbé par la vie (2 Co 5,1-4; cf 1 Co 15,51-53). Il désire s'en aller pour être avec le Christ (Ph 1,23). *PG*

→ adieux — âme II 2.3 — angoisse — baptême IV 1.4 — bien & mal I 1.4 — calamité — cendre — châtiments 1 — colère *B* AT I 1 — corps — Corps du Christ I 2, II 1 — Croix — eau II 2, IV 2 — enfers & enfer — eucharistie IV 1 — homme II 1 c — Jésus Christ I 3, II 1 b — libération/liberté III 2 b — maladie/guérison O — malédiction I — martyr — nuit AT 3 — ombre I — péché I 2 — persécution — prophète AT II 4 — Rédemption NT 2.3.4 — repos II 2 — Résurrection — sacrifice NT I, II 1 — semer I 2 b — sépul-

ture — sommeil — souffrance — tristesse AT 1 ; NT 1 — vie — vieillesse 1.

MORTIFICATION → croix II — mort III 3.

MURMURE → désert AT I 2 — incrédulité.

MYSTÈRE

Le terme grec *mysterion* n'apparaît dans la Bible grecque qu'en quelques livres tardifs (Tb, Jdt, Sg, Si, Dn, 2 M) ; il a pour arrière-plan l'araméen *râz*, qui désigne une « chose secrète » et correspond ainsi à l'hébreu classique *sôd* (les deux termes figurent côte-à-côte dans les textes de Qumrân). Dans le NT, ce mot est déjà un terme technique de théologie. Mais comme il était largement employé dans le milieu hellénistique (philosophie, cultes « à mystères », gnose, *magie), il est important d'en fixer le sens avec exactitude pour en éviter les interprétations inexactes.

AT

1. *La révélation des secrets de Dieu.* — L'idée des secrets de Dieu est familière à Israël dès l'époque des prophètes. Ces secrets concernent notamment le dessein de salut que Dieu réalise dans l'histoire humaine et qui fait l'objet de la *révélation : « Dieu fait-il quoi que ce soit sans révéler son secret (*sôd*) à ses serviteurs les prophètes ? » (Am 3,7; cf Nb 24,4,16). Cette doctrine classique remplit notamment le second Isaïe : le destin historique d'Israël répond au plan divin révélé d'avance par la *Parole prophétique, et c'est ce qui assure la venue du *salut au terme des *temps (Is 41,21-28). Tel est l'antécédent de la notion technique et religieuse de « mystère » qu'attestent parallèlement Daniel et le Livre de la Sagesse.

2. *Daniel et le Livre de la Sagesse*

a) Le Livre de Daniel est une apocalypse, c'est-à-dire une *révélation des « secrets » divins (*râz* : Dn 2,18s.27s.47; 4,6). Ces secrets ne sont pas, comme dans d'autres œuvres apocryphes, ceux de la création : ils concernent ce qui se réalise dans le temps, sous la forme d'une histoire suivie, orientée vers une fin ; autrement dit : les mystères du *dessein de salut. Ces secrets-là sont inscrits dans le ciel, et ils s'accompliront de façon infaillible ; aussi Dieu peut-il les révéler, en *songes, en visions, ou par l'intermédiaire des anges (cf 2; 4; 5; 7; 8; 10—12). Nulle sagesse humaine ne saurait donner une telle connaissance de l'avenir ; mais Dieu est « le révélateur des mystères » (2,28.47). Il fait connaître par avance « ce qui doit arriver à la fin des jours » (2,28) ; et si ses révélations énigmatiques demeurent incompréhensibles aux hommes, il donne à quelques privilégiés une *sagesse (cf 5,11), un *esprit extraordinaire, grâce auxquels « aucun mystère ne les embarrasse » (4,6). Ce qu'il révèle ainsi, ce sont ses *jugements, qui préludent au *salut. Cet objet se trouve d'ailleurs enclos depuis longtemps dans les *Écritures prophétiques : à Daniel qui scrute le Livre de Jérémie, l'archange Gabriel vient découvrir la mystérieuse signification de l'oracle des 70 *Semaines (Dn 9), qui repose sur la symbolique des *nombres. Les Écritures y sont donc traitées de la même manière que les songes ou les visions, qui traduisent ailleurs en symboles énigmatiques les desseins secrets de Dieu.

b) Le Livre de la Sagesse n'ignore pas l'existence de « mystères » dans les cultes du paganisme (Sg 14,15.23). Mais, en accord avec le Livre de Daniel, il applique le terme aux réalités transcendantes qui sont l'objet de la révélation : les secrets de Dieu dans la rémunération des justes (2,22), les secrets relatifs à l'origine de la *Sagesse divine (6,22). Ces mystères sont d'ordre sotériologique (le « monde à venir », terme du dessein de salut) et théologique (l'être intime de Dieu). Ils correspondent donc à ceux dont traitent les auteurs d'apocalypses.

3. *Le judaïsme extra-biblique*

a) Apocalypses apocryphes. — Dans la littérature apocryphe, Hénoch, comme Daniel, est censé « connaître les secrets des saints » (1 Hen 106,19) : il a lu les tablettes du ciel où sont inscrits tous les événements de l'avenir, et il a appris par là le mystère du destin final des justes (103,2ss) et des pécheurs (104,10). Le mystère, c'est donc ici la réalisation eschatologique du *dessein de Dieu, notion que retiendront encore les apocalypses d'Esdras et de Baruch.

b) Les textes de Qumrân attachent également une grande importance à la connaissance de ce « mystère à venir » qui adviendra « au jour de la Visite » et déterminera le sort des justes et des pécheurs. Ils en cherchent la description dans les Écritures prophétiques, dont le Docteur de Justice leur a fourni l'explication, car « Dieu lui a fait connaître tous les mystères des paroles de ses serviteurs les prophètes » (cf Dn 9). Il s'agit d'une exé-

gèse inspirée qui équivaut à une nouvelle révélation : « Les derniers temps seront plus longs que tout ce qu'ont prédit les prophètes, car les mystères de Dieu sont merveilleux ». Mais cette révélation est réservée à ceux qui marchent « dans la perfection de la voie » : révélation ésotérique, qui ne doit pas être communiquée aux méchants, aux hommes du dehors.

NT

I. L'enseignement de Jésus

Les Synoptiques n'emploient qu'une fois le mot *mystérion* ; l'évangile de Jean, jamais. « A vous le mystère du Royaume de Dieu a été donné ; mais pour ceux du dehors, tout advient en paraboles » (Mc 4,11 p). Ainsi répond Jésus aux disciples qui l'interrogent sur le sens de la parabole du Semeur. Il distingue dans son auditoire ceux qui peuvent entendre le mystère, et « ceux du dehors » que leur dureté de cœur empêche de comprendre, selon le mot d'Isaïe 6,9s (Mc 4,12 p). Pour ceux-là, la venue du Royaume demeure une énigme, dont l'enseignement en *paraboles ne livre pas la clef. Mais aux disciples, « le mystère est donné », et les paraboles, élucidées. Le mystère en question, c'est donc l'avènement du *Royaume, conformément au dessein de Dieu attesté par les anciennes prophéties : Jésus reprend ici un thème central des apocalypses juives. Son œuvre à lui consiste à instaurer le Royaume ici-bas et à révéler en plénitude les secrets divins qui le concernent et qui étaient « cachés depuis la fondation du monde » (Mt 13,35). Avec lui, la *révélation s'achève, parce que les *promesses s'accomplissent : le mystère du Royaume est présent ici-bas en sa personne. Mais du même coup, l'humanité se scinde en deux : les disciples l'accueillent ; « ceux du dehors » y ferment leur cœur. La proclamation du mystère n'est donc pas ésotérique (cf Mc 1,15 p; 4,15 p) ; toutefois, le voile des paraboles n'est levé que pour ceux qui peuvent entendre (cf Mt 13, 9.43). Pour ceux-là même, entrer dans le mystère n'est pas affaire d'intelligence humaine ; c'est un don de Dieu.

II. L'enseignement de saint Paul

Il faut se placer dans la même perspective — celle de l'apocalyptique juive — pour comprendre les emplois du mot *mystérion* chez saint Paul. Ce mot en effet suggère une réalité profonde, inexprimable ; il ouvre une échappée sur l'infini. L'objet qu'il désigne n'est autre que celui de l'*Évangile : la réalisation du *salut par la *mort et la *résurrection du Christ, son implantation dans l'histoire par la proclamation de la *Parole. Mais cet objet est caractérisé comme un secret divin, inaccessible à l'intelligence humaine en dehors de la révélation (cf 1 Co 14,2). Le mot conserve ainsi sa résonance eschatologique ; mais il s'applique aux étapes successives à travers lesquelles le salut annoncé se réalise : la venue de Jésus ici-bas, le temps de l'Église, la consommation des siècles. Tel est le mystère dont la connaissance et la contemplation constituent pour une part l'idéal de tout chrétien (Col 2,2; Ep 1, 15s; 3,18s).

1. *Le déploiement du mystère dans le temps.* — Dans les premières épîtres (2 Th, 1 Co, Rm), ces divers aspects du mystère sont visés tour à tour. Il y a identité entre « l'annonce du mystère de Dieu » (1 Co 2,1, selon certains manuscrits) et la proclamation de l'Évangile (1,17) de Jésus crucifié (cf 1,23; 2,2). Tel est l'objet du message apporté par Paul aux Corinthiens, *scandale pour les juifs et *folie pour les grecs, mais sagesse pour ceux qui croient (1,23s). Cette *Sagesse divine qui prend forme de mystère (2,7) était jusque-là cachée ; aucun des princes de ce monde ne l'avait reconnue (2,8s) ; mais elle nous a été révélée par l'*Esprit, qui scrute jusqu'aux profondeurs de Dieu (2,10ss). Inaccessible à l'homme psychique laissé à ses seules forces naturelles, elle est intelligible pour l'homme spirituel à qui l'Esprit l'enseigne (2,15). Toutefois, c'est aux « parfaits » seulement (cf 2,6), et non aux néophytes (3,1s), que l'Apôtre, « dispensateur des mystères de Dieu » (4,1), peut « exprimer en termes d'esprit des réalités d'esprit » (2,13), de sorte qu'ils comprennent tous les dons de grâce (2,12) enfermés dans ce mystère. L'Évangile est donné à tous, mais les chrétiens sont appelés à en approfondir progressivement la connaissance.

Or ce mystère, actuellement à l'œuvre ici-bas pour le salut des croyants, est en lutte avec un « mystère d'iniquité » (2 Th 2,7), c'est-à-dire avec l'action de *Satan qui culminera dans la manifestation de l'*Antichrist. Son déploiement dans l'histoire se fait par des voies paradoxales ; c'est ainsi qu'il a fallu l'*endurcissement d'une partie d'Israël pour que la masse des païens pût être sauvée (Rm 11,25) : mystère de l'incompréhensible sagesse divine (11,33) qui a fait tourner au bien la chute du peuple choisi. Au terme du mys-

tère, le Christ triomphera, lorsque les morts ressusciteront et que les vivants seront transformés pour participer à sa vie céleste (1 Co 15,51ss). Le « mystère de Dieu » englobe toute l'histoire sainte, depuis la venue du Christ ici-bas jusqu'à sa Parousie. L'Évangile est « la révélation de ce mystère, enveloppé de *silence aux siècles éternels, mais aujourd'hui manifesté et, par des *Écritures qui le prédisent, porté à la connaissance de toutes les nations » (Rm 16,25s).

2. *Le mystère du Christ et de l'Église.* — Dans les épîtres de la captivité (Col, Ep), l'attention de Paul se concentre sur l'aspect présent du « mystère de Dieu » (Col 2,2) : le « mystère du Christ » (Col 4,3; Ep 3,4) réalisant le salut par le moyen de son Église. Ce mystère était caché en Dieu depuis les siècles (Col 1,26; Ep 3,9, cf 3,5) ; mais Dieu vient de le manifester (Col 1,26), de le faire connaître (Ep 1,9), de le mettre en lumière (3, 9), de le *révéler aux Apôtres et aux prophètes, et notamment à Paul lui-même (3,4s). Il fait l'objet de l'Évangile (3,6; 6,19). Il est le dernier mot du *dessein de Dieu, formé dès longtemps pour être réalisé à la plénitude des *temps : « ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ, les choses célestes comme les terrestres » (1,9s). L'apocalyptique juive scrutait les merveilles de la création ; la révélation chrétienne en manifeste le secret le plus intime : dans le Christ, Premier-né de toute créature, toutes choses trouvent leur consistance (Col 1,15ss) et toutes sont *réconciliées (1,20). L'apocalyptique scrutait aussi les voies de Dieu dans l'histoire humaine ; la révélation chrétienne les montre convergeant vers le Christ, qui insère le salut dans l'histoire grâce à son Église (Ep 3,10) : désormais, *juifs et païens sont admis au même héritage, membres du même *Corps, bénéficiaires de la même promesse (3,6). C'est de ce mystère-là que Paul a été établi le ministre (3,7s). En lui, tout acquiert une signification mystérieuse ; ainsi l'union de l'homme et de la *femme, symbole de l'union du Christ et de l'Église (5,32). En lui, les païens comme les juifs trouvent le principe de l'espérance (Col 1,27). Qu'il est grand, ce « mystère de la foi » (1 Tm 3, 9), ce « mystère de la piété, manifesté dans la chair, justifié dans l'Esprit, vu des anges, proclamé chez les païens, cru dans le monde, enlevé dans la gloire » (1 Tm 3,16) !

Une progression continue conduit ainsi du mystère envisagé par les apocalypses juives au « mystère du *Royaume de Dieu » révélé par Jésus, et enfin au « mystère du Christ » chanté par l'Apôtre des nations. Ce mystère n'a rien de commun avec les cultes à mystères des Grecs et des religions orientales, même si Paul reprend à l'occasion quelques-uns des termes techniques dont ceux-ci se servaient, pour mieux opposer à ces aspects particuliers du « mystère d'iniquité » (cf 2 Th 2,7) le vrai mystère de salut, comme il oppose ailleurs à la fausse sagesse humaine la vraie Sagesse divine manifestée dans la *croix du Christ (cf 1 Co 1,17-25).

III. L'Apocalypse de saint Jean

Dans l'Apocalypse, le mot *mysterion* désigne à deux reprises la signification secrète des symboles qu'expliquent le voyant (Ap 1,20) ou l'Ange qui lui parle (17,7). Mais il retrouve aussi en deux endroits un sens tout proche de celui que lui donnait saint Paul. Au front de *Babylone la grande, qui représente Rome, est écrit un nom, un mystère (17,5) ; c'est qu'en elle est à l'œuvre dans l'histoire ce « mystère d'iniquité » que Paul dénonçait déjà (cf 2 Th 2,7). Enfin au dernier jour, quand le septième Ange sonnera de la trompette pour annoncer le jugement final, « se consommera le mystère de Dieu, selon la bonne nouvelle qu'il en a donnée à ses serviteurs les prophètes » (Ap 10,7; cf 1 Co 15,20-28).

C'est à cette consommation que l'Église aspire. Déjà elle vit dans le mystère ; mais insérée au cœur du « monde présent », elle est encore écartelée entre les puissances divines et les puissances diaboliques. Un jour viendra où les puissances diaboliques seront enfin anéanties (cf Ap 20; 1 Co 15,26s) et où elle entrera dans le « monde à venir ». Alors le mystère de Dieu subsistera seul, dans un univers renouvelé (Ap 21; cf 1 Co 15,28). Tel est le terme de la révélation chrétienne.

BRi & PG

→ connaître AT 4 ; NT 3 — Croix I 2 — dessein de Dieu — Dieu NT II 3.4 — Esprit de Dieu O — incrédulité II — nuée — parabole — présence de Dieu AT II ; NT II — Révélation — royaume NT II — sagesse — signe — silence — songes AT — vérité AT 3 ; NT 2 — voir.

MYTHE → apparitions du Christ 6 — création AT I — figure AT II 1.4 — Résurrection AT I — roi O — temps intr. 1.

NABUCHODONOSOR → Babel/Babylone 2.5 — guerre AT III 2 — orgueil 2 — puissance IV 2.

NAISSANCE (NOUVELLE)

Le symbolisme de la nouvelle naissance est un thème assez commun dans les religions de l'humanité. Ainsi les pratiques, si répandues chez les primitifs, qui font de l'enfant un adulte, du profane un initié, comportent fréquemment des rites faisant repasser le « nouveau-né » par les étapes de la première enfance. De même l'intronisation royale peut apparaître comme une nouvelle naissance (Ps 2,7; 110,3 LXX). Mais dans la révélation judéo-chrétienne, ce symbolisme exprime des réalités d'un ordre unique. « Ce qui est né de la chair est chair ; ce qui est né de l'Esprit est esprit » (Jn 3,6). A la naissance naturelle de l'homme, le NT oppose une naissance surnaturelle, dont le principe est, soit la *Parole, soit l'*Esprit de Dieu, et qui se réalise par la *foi et le *baptême.

1. *Les préparations.* — *L'AT* ne parle jamais de nouvelle naissance pour l'homme : de par sa naissance naturelle, l'Israélite appartenait de plein droit au peuple de Dieu ; il n'avait donc pas besoin de naître à nouveau. Ce thème cependant s'enracine profondément dans l'AT.

La constitution d'Israël comme *peuple de Dieu y est souvent représentée comme un véritable enfantement. Israël est le « premier-né » de Dieu (Ex 4,22; Sg 18,13). Dieu l'a engendré lorsqu'il l'a fait sortir d'Égypte (Dt 32,6.18s), et la vie au *désert fut comme sa première enfance (Dt 1,31; 32,10; Os 11,1-5). La tradition juive a lié plus spécialement cette naissance d'Israël au don de la *Loi : « Pourquoi appelle-t-on le Sinaï : Maison de ma mère ? Parce que là les Israélites devinrent : enfants nouveau-nés » (Midrash sur Ct 8,2).

Dans l'*Alliance nouvelle, annoncée par les prophètes, Dieu ne se contentera pas de donner au peuple sa Loi, il la gravera dans le *cœur de chaque homme, au plus intime de lui-même (Jr 31,31-34; Dt 30,10-14). Ou bien, c'est l'Esprit qui doit venir renouveler le cœur de l'homme (Ez 36, 26s). Naissance nouvelle encore et source d'une joie inouïe, celle qui « ouvre le sein » de Jérusalem et la comble d'enfants (Is 66,7-14).

Au premier siècle de notre ère, *le judaïsme* n'ignorait pas le thème de la nouvelle naissance. Lorsqu'un païen se convertissait et recevait le *baptême des prosélytes, tous les liens antérieurs étaient censés rompus. Pour signifier cette rupture, on disait de lui qu'il était comme un enfant nouveau-né. Il n'y avait là qu'une métaphore, entendue surtout au plan juridique ; elle va devenir réalité dans le NT.

2. *Paroles de Jésus.* — Dans les évangiles synoptiques, le Christ ne parle pas de nouvelle naissance. Toutefois, à partir de Jr 31 et Dt 30, il compare la Parole de Dieu à une *semence déposée dans le cœur de l'homme pour y être principe de vie morale nouvelle (Mt 13,18-23 p). Par ailleurs, il enseigne la nécessité de « retourner à l'état des *enfants » pour entrer dans le royaume des cieux (Mt 18,3) : comme l'enfant, l'homme doit accepter de tout recevoir de Dieu. Cette vérité est explicitée dans le IVe évangile : « Il faut naître à nouveau pour entrer dans le royaume des cieux » (Jn 3,3.5).

3. *La réflexion apostolique*

a) Le principe divin. — Toute naissance s'effectue à partir d'un germe de vie qui détermine la nature de l'être engendré. Pour renaître surnaturellement, l'homme doit donc recevoir en lui un principe de vie venu « d'en haut », de Dieu. La tradition apostolique l'a identifié, soit à la Parole, soit à l'Esprit de Dieu.

La Parole. — Selon Jc 1,18.21, Dieu « nous a enfantés par sa parole de vérité », qu'il faut « recevoir » pour être sauvés. Dans une perspective judéo-chrétienne, la *Parole est encore ici identique à la Loi mosaïque (1,22-25), et il est difficile de déterminer si l'enfantement dont il s'agit concerne la constitution par Dieu du peuple saint ou la nouvelle naissance du chrétien. Selon 1 P 1,22-25, Dieu nous a réengendrés par sa Parole (la prédication évangélique), qu'il a déposée en nous comme une « semence » de vie et à laquelle nous devons obéir. « Comme des enfants nouveau-nés » (cf Introït de la Messe du dimanche après Pâques), nous désirons le *lait de la Parole qui doit nous faire *croître jusqu'au salut (1 P 2,2). De même, pour Jean : notre nouvelle naissance est l'effet d'une « semence » de Dieu déposée en nous (1 Jn 3,9), le Christ, Parole de Dieu (2, 14; 5,18), qu'il faut « recevoir » par la foi (Jn 1, 1.12s).

L'Esprit. — En Jn 3,3ss, ce n'est plus la Parole, mais l'*Esprit qui est donné comme principe de notre nouvelle naissance, en liaison avec l'eau baptismale, comme en Tt 3,5. Pour Paul, c'est l'Esprit qui fait de nous des « enfants de Dieu » (Rm 8,15s; Ga 4,6). Naissance par la Parole que l'on reçoit grâce à la foi, ou par l'Esprit qui est donné moyennant le baptême, ce sont là deux aspects complémentaires d'une même réalité, puisque Parole et Esprit sont inséparables : l'Esprit donne efficacité à la Parole. Comme la création (Gn 1,2s; Ps 33,6), l'œuvre de notre régénération ne saurait se concevoir sans le concours de la Parole et de l'Esprit.

b) Vie nouvelle. — Dans le NT, la « nouvelle naissance » n'est plus une métaphore, mais une réalité profonde. Recréé par la Parole et par l'Esprit, l'homme est devenu un être *nouveau (Tt 3,5) dont le comportement moral est radicalement transformé. Il a abandonné le mal (1 P 2,1; Jc 1,21), il ne suit plus ses passions (1 P 1,14) mais obéit à la Parole qui lui prescrit l'*amour de ses frères (1,22s); il ne peut plus pécher contre les exigences de l'amour fraternel (1 Jn 3,9s). Il vit désormais sous la mouvance de l'Esprit (Rm 8, 14), greffé sur la *vie même du Christ (Rm 6,5).

c) Fruits eschatologiques. — Devenu *fils, il peut prétendre à l'*héritage du Royaume (Jn 3,5; 1 P 1,3ss; Rm 8,17; Ga 4,7). La semence déposée en lui est un germe d'incorruption, puisqu'elle est la Parole « qui demeure éternellement » (1 P 1,23ss). Pour monter au ciel, il est nécessaire d'en être descendu (Jn 3,13) ; ce principe, valable au premier chef pour le Fils de l'Homme, a une portée universelle ; pourra donc seul monter au ciel celui qui aura reçu en lui ce principe « venu d'en haut » (Jn 3,3; Jc 1,17) : l'Esprit de Dieu (Jn 3,5), gage de notre résurrection glorieuse (Rm 8,10-23).

MEB

→ baptême IV — enfant III — fils de Dieu NT II — grâce V — nouveau — royaume NT II 3 — vie IV 4.

NATIONS

Dans la perspective de l'AT, le genre humain se divise en deux parts, auxquelles le langage biblique tend à réserver des appellations différentes. D'un côté, *Israël, *peuple de Dieu (*'am* = gr. *laos*), à qui sont l'*élection, l'*alliance, les *promesses divines ; de l'autre, les nations (*goyim* = gr. *ethnè*). La distinction n'est pas seulement ethnique ou politique, mais avant tout religieuse : les nations, ce sont à la fois ceux qui « ne connaissent pas Yahweh » (les païens) et ceux qui ne participent pas à la vie de son peuple (les *étrangers). Dans le NT, la notion de peuple de Dieu évolue, s'élargit, pour devenir l'*Église, *Corps du Christ. Mais en face de ce peuple nouveau, ouvert à tous les hommes, l'humanité apparait toujours divisée en deux : les *juifs et les nations (cf Rm 1,16; 15,7-12). La dialectique qui se joue entre Israël et les nations rythme ainsi tout le déroulement de l'histoire du salut. D'un côté, le dessein de Dieu s'insère dans l'histoire humaine grâce à l'élection et à la mise à part d'Israël ; de l'autre, ce dessein vise toujours à sauver l'humanité entière. De ce fait, la perspective oscille constamment entre le particularisme et l'universalisme, jusqu'à ce que le Christ vienne réunir Israël et les nations en un seul Homme nouveau (Ep 2, 14ss).

AT

I. Le mystère des origines

Au point de départ de l'AT, l'appel de Dieu retentit dans un monde divisé où s'affrontent les races, les nations, les cultures. Fait historique fondamental, qui pose plusieurs questions : a-t-il été voulu de Dieu ? et sinon, quelle en est la cause ? La Bible n'a pas de réponse scientifique à fournir, mais elle n'en scrute pas moins ce mystère originel de la société humaine pour y projeter la lumière de la révélation.

1. *Unité et diversité des hommes.* — L'*unité du genre humain est sous-jacente aux représentations schématisées de la Genèse. Dieu a fait d'un seul principe toute la race des hommes (Ac 17,26). Il n'y a pas seulement identité de nature abstraite ; il y a unité de sang : toutes les généalogies partent d'*Adam et Ève ; après le déluge, elles repartent de *Noé (Gn 9,18s). Cependant l'unité n'est pas uniformité indistincte. Les hommes doivent se multiplier et remplir la terre (Gn 1,28) ; cela suppose une diversification progressive des nations et des races, que l'Écriture regarde comme voulue de Dieu (Gn 10; Dt 32,8s).

2. *Les conséquences sociales du péché.* — L'état actuel de l'humanité ne répond pourtant pas aux intentions divines. C'est que le *péché est intervenu dans l'histoire : Adam et Ève ont rêvé de « devenir comme des dieux » (Gn 3,5) ; les hommes réunis dans le pays de Shinear ont voulu bâtir « une tour dont le sommet atteigne les cieux » (11,4). Des deux côtés, même démesure sacrilège. Même résultat aussi, proclamé dans les deux cas par un jugement divin (3,14-24; 11,5-8). La condition humaine, telle que nous l'expérimentons, en est la conséquence pratique. C'est pourquoi la diversification de notre race, effectuée dans le climat du péché, aboutit aux *haines sanglantes (Caïn et *Abel : 4,1-16) et à la perte de l'unité spirituelle (confusion des *langues : 11,7ss). Telles sont les conditions dans lesquelles les nations naissent à l'histoire, avec la double tare de l'*idolâtrie, qui les coupe de Dieu, et de l'*orgueil, qui les opposera entre elles. Tel est le fond de tableau sur lequel se détache la vocation d'Abraham : si Dieu le choisit au milieu des nations païennes (Jos 24,2), c'est pour faire de lui le père d'un peuple nouveau qui sera son peuple, et pour que toutes les familles de la terre soient finalement bénies en lui (Gn 12,1ss).

II. Israël et les nations dans l'histoire

Israël n'ignore pas sa parenté naturelle avec certaines nations voisines. Les généalogies patriarcales la soulignent pour Ismaël (Gn 16) et Madian (25,1-6), Moab et les Ammonites (19,30-38), les Araméens (29,1-14) et les Édomites (36). A l'époque des Maccabées, les Juifs se chercheront même une parenté de race avec les Spartiates (1 M 12,7.21). Mais l'attitude d'Israël vis-à-vis des nations est dictée par des motifs d'un autre ordre, par la doctrine de l'Alliance et du dessein de salut.

1. *Les nations, adversaires de Dieu.* — En raison de sa vocation nationale, Israël est dépositaire de valeurs essentielles : la connaissance et le culte du vrai Dieu, l'espérance du salut enclose dans l'Alliance et les promesses. Or sur tout cela, les nations font peser une double menace : celle de l'asservissement politique et celle de la séduction religieuse.

a) Menace politique. — Rares sont les siècles où Israël ne voit pas son existence menacée. L'orgueil et la convoitise mènent les nations ; on s'affronte pour des questions de prestige ou pour la possession des terres. Pris dans les remous de la politique internationale, Israël doit défendre avec ténacité le dépôt qui lui est confié. Il a connu l'esclavage d'*Égypte. Puis les *guerres de Yahweh l'opposent aux Cananéens, aux Madianites, aux Philistins... Sous David, la situation se renverse pour un temps (cf 2 S 8) et l'empire israélite jouit d'un certain prestige. Mais rapidement les choses se dégradent : hostilité et convoitise des petits royaumes voisins, volonté de *puissance des colosses internationaux, Égypte, Assyrie, *Babylone... L'époque royale est pleine de ces affrontements sanglants, dont parfois se découvre le vrai visage : comme lors de l'Exode (Ex 5—14), les nations orgueilleuses, adoratrices des faux dieux, veulent tenir tête au Dieu vivant (2 R 18,33ss; 19,1-7.12-19). Le même fait se retrouvera à l'époque tardive lorsqu'Antiochus Épiphane entreprendra d'helléniser la Judée (1 M 1,29-42). Vus sous cet angle, les rapports d'Israël et des nations ne peuvent s'établir que sur un plan d'hostilité.

b) Séduction religieuse. — En face du peuple de Dieu, les nations représentent aussi le paganisme, tantôt séducteur et tantôt tyrannique. Issu d'ancêtres idolâtres (Jos 24,2), Israël n'est que trop porté à les imiter. A l'époque des Juges, il verse dans l'*idolâtrie cananéenne (Jg 2,11ss). Salomon, constructeur du temple, établit des sanctuaires pour les dieux nationaux des pays voisins (1 R 11,5-8). Durant les siècles suivants, aux cultes cananéens s'ajoutent ceux de l'Assyrie, puissance suzeraine (2 R 16,10-18; 21,3-7; Ez 8). A l'époque des Maccabées, on sera tenté de même par le paganisme grec, qui aura pour lui le prestige de la culture, et qu'Antiochus Épiphane s'efforcera d'imposer dans le pays (1 M 1,43-61). On s'explique dans ces conditions les prescriptions sévères du Deutéronome : Israël doit se séparer radicalement

des nations étrangères pour n'être pas contaminé par leur paganisme (Dt 7,1-8).

2. *Les nations dans le dessein de Dieu.* — On se tromperait pourtant si l'on réduisait à cette attitude d'opposition et de séparation la doctrine de l'AT sur les nations. Yahweh est un Dieu universel, dont elles relèvent toutes ; déjà même leurs prémices s'incorporent à Israël pour lui rendre un culte authentique.

a) Les nations devant Yahweh. — Yahweh a des vues sur toutes les nations : c'est lui qui a fait monter les Philistins de Caphtor et les Araméens de Qir, comme il fit monter Israël d'Égypte (Am 9,7). Certitude importante, qui devrait interdire tout nationalisme religieux. Mais en retour, les nations doivent savoir qu'elles sont soumises comme Israël au *jugement du Dieu unique (Am 1,3—2,3). Par ce double biais, l'AT affirme déjà l'universalisme du dessein de salut. Le rôle des nations dans son déroulement demeure cependant épisodique : tantôt elles châtient Israël comme instrument de la *colère divine (Is 8,6s; 10,5; Jr 27) ; tantôt, comme Cyrus, elles sont chargées d'une mission de salut (Is 41,1-5; 45,1-6). D'autre part, les valeurs humaines dont elles sont porteuses ne sont pas à mépriser : en elles-mêmes, ce sont des dons de Dieu. Israël pourra donc en faire son profit : les Hébreux en fuite dépouillent les Égyptiens (Ex 12,35s) ; les envahisseurs de Canaan bénéficient de sa civilisation (Dt 6,10s) ; chaque époque fait de nouveaux emprunts à la culture internationale (cf 1 R 5,9-14; 7,13s).

b) Les prémices des nations. — Toutes ces coopérations au dessein de Dieu restent malgré tout extrinsèques : les nations ne bénéficient pas comme Israël des privilèges divins. Il y a toutefois des exceptions. En effet, certains de leurs membres offrent à Dieu un culte juste qu'il agrée : *Melchisédech (Gn 14,18ss), Jéthro (Ex 18,12), Naaman (2 R 5,17)... Quelques-uns s'incorporent au peuple de l'alliance : Tamar (Gn 38), Rahab (Jos 6,25) et Ruth (Rt 1,16), ancêtres de Jésus (Mt 1,2-5) ; le clan des Gabaonites (Jos 9,19-27) ; les *étrangers en résidence qui se font circoncire (Ex 12,48s; Nb 15,15s). Annonce lointaine de l'universalisme auquel Dieu ouvrira finalement son peuple.

III. Israël et les nations dans la prophétie

La perspective de la prophétie n'est plus ici commandée par l'expérience ; c'est la réalisation idéale du dessein de Dieu que les prophètes font entrevoir au terme des *temps. Suivant les valeurs qu'elles représentent, les nations figurent dans ce tableau soit pour subir le *jugement de Dieu, soit pour bénéficier de son *salut.

1. *Jugement des nations.* — Les oracles contre les nations sont classiques chez tous les prophètes (Is 13—21; Jr 46—51; Ez 25—32). Ils prennent une signification particulière à basse époque, lorsque l'écrasement des oppresseurs païens apparaît comme la condition nécessaire de la libération d'Israël. Quand viendra son *Jour, Dieu brisera Gog, roi de Magog, type de ces tyrans sanguinaires (Ez 38—39). Il affrontera toutes les puissances ennemies (Jl 4,9-14; Za 14,1-5.12ss), détruira leurs cités (Is 24,7-13) et jugera leurs rois (Is 24,21s). L'histoire exemplaire de Judith et l'apocalypse de Daniel sont construites sur ce thème (cf Dn 7; 11,21-45), auquel la persécution d'Antiochus donne une actualité tragique.

2. *Salut des nations.* — Mais le diptyque a un autre volet. En effet, le salut final ne sera pas l'apanage exclusif d'Israël. Si le péché a brisé dès l'origine l'unité du genre humain, la conversion finale des nations doit permettre de la refaire. Les voici qui arrivent à Jérusalem pour apprendre la Loi de Dieu, et c'est le retour à la *paix universelle (Is 2,2ss). Elles se tournent vers le Dieu vivant (Is 45,14-17.20-25) et participent à son culte (Is 60,1-16; 25,6; Za 14,16). L'Égypte et l'Assyrie se convertissent, et Israël leur sert de trait d'union (Is 19,16-25). Mettant fin à la dispersion de *Babel, Yahweh réunit autour de lui toutes les nations et toutes les *langues (Is 66, 18-21). Tous les peuples le reconnaissent pour *Roi, tous se réunissent avec le peuple d'Abraham (Ps 47), tous donnent à Sion le titre de *Mère (Ps 87). Le *Serviteur de Yahweh joue à leur égard, comme pour Israël, un rôle de *médiateur (Is 42,4.6). Ainsi doit se reformer au dernier jour un unique peuple de Dieu qui retrouvera l'universalisme primitif. Si la Loi donnait à Israël une apparence d'exclusivisme, on voit que la prophétie rejoint les perspectives très larges du mystère originel.

IV. Anticipations

Le judaïsme postexilien, héritier de la Loi comme des prophètes, oscille entre ces deux tendances, qui répondent à des nécessités contraires.

1. *L'exclusivisme juif.* — La première nécessité est la fermeture au paganisme : la contagion de sa mentalité et de ses cultes n'a-t-elle pas été la cause de tous les malheurs passés ? Aussi la restauration juive, au temps de Néhémie et d'Esdras, se fait-elle dans un climat de particularisme renforcé (Esd 9—10; Ne 10; 13). Si l'esprit s'élargit un peu par la suite, la crise des temps maccabéens provoque un regain de nationalisme religieux, qui persistera encore deux siècles plus tard dans les sectes *pharisienne et essénienne.

2. *Le prosélytisme juif.* — Mais à la même époque, par un paradoxe qu'expliquent les exigences complémentaires de la foi juive, la communauté d'Israël s'ouvre aux païens de bonne volonté plus qu'elle ne l'a jamais fait. On censure le chauvinisme religieux, dont l'auteur de Jonas présente une ironique caricature. On donne un statut officiel aux prosélytes qui veulent s'agréger à Israël (Is 56,1-8), et l'on raconte avec complaisance comment dans le passé certains l'ont fait : Ruth la Moabite (Rt 1,16), Achior l'Ammonite (Jdt 5, 5—6,20)... Le judaïsme alexandrin se distingue sur ce point par ses initiatives. Il traduit la Bible en grec, esquisse une apologétique dont le Livre de Baruch (Ba 6) et celui de la Sagesse (Sg 13—15) conservent des spécimens. Israël a donc pris conscience de sa vocation de peuple *témoin, de peuple missionnaire.

NT

I. Jésus et les nations

Avec Jésus, les derniers temps sont inaugurés (Mc 1,15). On s'attendrait donc à le voir, dès sa vie publique, entrer dans la voie de l'universalisme que les oracles prophétiques lui ouvraient. Or les choses se présentent de façon moins simple.

1. *Paroles et attitudes contrastées*

a) Comportements particularistes. — Même lorsqu'il séjourne en terre étrangère, Jésus ne sort pas des limites du judaïsme pour annoncer l'Évangile et accomplir des miracles : « Je n'ai été envoyé que pour les brebis perdues de la maison d'Israël » (Mt 15,24) ; « Il ne sied pas de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens » (Mc 7,27). Aux Douze qu'il envoie en *mission, il recommande de même : « Ne prenez pas le chemin des païens » (Mt 10,5s).

b) Perspectives universalistes. — En revanche, tandis qu'il se heurte à la mauvaise volonté de ces « brebis perdues », il ne ménage pas son admiration aux *étrangers qui croient en lui : le centurion de Capharnaüm (Mt 8,10 p), le lépreux samaritain (Lc 17,17ss), la Cananéenne (Mt 15, 28)... Dans le *Royaume de Dieu, ces hommes sont les prémices des nations. Or le développement futur du Royaume en verra le nombre s'accroître : on accourra de toutes parts vers le festin eschatologique, tandis que les Israélites, membres-nés du Royaume, s'en verront exclus (Lc 13, 28s p)... Étonnante perspective, où se trouve renversée l'ancienne situation des Juifs et des nations par rapport aux privilèges de l'Alliance : la *vigne de Dieu sera enlevée aux chefs d'Israël et confiée à d'autres vignerons (Mt 21,43).

2. *Solution de l'antinomie.* — Il n'y a pas contradiction entre le particularisme et l'universalisme de Jésus. Mais il s'adapte aux phases successives d'une situation qui évolue. Au départ, il cherchait à convertir Israël pour en faire le missionnaire du Royaume, dans une perspective d'universalisme total. C'est pourquoi il ne sortait pas de son peuple. Or l'*endurcissement des Juifs s'oppose à ce plan. Dieu y adaptera donc le cours de son *dessein de salut : rejeté par son peuple, Jésus versera son sang « pour une multitude, en rémission des péchés » (Mt 26,28), et ce sacrifice ouvrira l'accès du Royaume à tous les hommes en scellant l'*Alliance eschatologique. Après cela, le genre humain pourra retrouver son *unité interne puisque son lien avec Dieu sera renoué. C'est pourquoi, une fois le sacrifice consommé par sa résurrection glorieuse, Jésus donnera aux Douze une *mission universelle : annoncer l'Évangile à toute créature (Mc 16,15), faire des disciples de toutes les nations (Mt 28,19), témoigner jusqu'aux extrémités de la terre (Ac 1,8). Dans la lumière pascale, le particularisme juif sera définitivement dépassé.

II. L'évangélisation des nations

1. *La communauté primitive et les païens*

a) Élargissement progressif de l'Église. — Malgré la signification universaliste de la *Pentecôte, où la louange de Dieu est proclamée « dans toutes les langues » (Ac 2,8-11), la communauté primitive se cantonne d'abord dans l'évangélisation d'Israël : c'est de là que le salut doit partir pour s'étendre au monde entier. Mais sous l'impulsion de l'Esprit, l'Église sort peu à peu de ce cercle : Philippe évangélise la Samarie (Ac 8) ; Pierre

baptise le centurion Corneille, un prosélyte qui n'a pas encore été incorporé à Israël par la circoncision (Ac 10) ; à Antioche enfin, le Seigneur Jésus est annoncé à des Grecs qui se convertissent en grand nombre (Ac 11,20s). La vocation de Paul a d'ailleurs donné à l'Église l'instrument de choix dont elle avait besoin pour l'évangélisation des nations (Ac 9,15; 22,15.21; 26,17) conformément aux prophéties (Ac 13,47; cf Is 49,6).

b) L'assemblée de Jérusalem. — Cet élargissement de l'Église pose une question fondamentale : faut-il astreindre à la *Loi juive les païens qui ont accédé à la foi ? Lors de l'assemblée de Jérusalem, Paul tient bon pour qu'on ne leur impose pas un tel joug (Ac 15,1-5; Ga 2) ; Pierre l'appuie, et Jacques proclame que la conversion des païens est conforme à l'Écriture (Ac 15,7-19). Ainsi tire-t-on finalement, à la lumière de l'expérience, les conséquences logiques impliquées dans la croix et la résurrection de Jésus : dans l'Église, nouveau *peuple de Dieu, les nations obtiennent un statut égal à celui d'Israël, et Paul se voit confirmé dans sa vocation particulière d'Apôtre des païens (Ga 2,7ss).

2. *Paul, Apôtre des nations.* — L'*apostolat de Paul respecte cependant l'ordre de choses qui découle de l'alliance ancienne : c'est toujours aux Juifs qu'il annonce l'Évangile en premier lieu ; il ne passe aux païens que lorsqu'il s'est heurté à leur refus (Ac 13,45ss; 18,5s; 19,8ss; cf Rm 1,16 2,10). Mais par ailleurs, il explique clairement quelle est la situation des nations en face de l'*Évangile.

a) Les nations en face de l'Évangile. — Les hommes issus des nations païennes sont, comme les Juifs, sous le coup de la *colère de Dieu (Rm 1,18). Dieu s'était fait connaître à eux par sa création (1,19s; Ac 14,17), et ils l'ont méconnu (Rm 1,21s) ; il leur avait fait connaître sa Loi par le moyen de la conscience (2,14s), et ils se sont livrés à leurs convoitises déréglées, en conséquence de leur idolâtrie (1,24-32). Or aujourd'hui, Dieu veut leur faire *miséricorde comme aux Juifs, si seulement ils croient à l'Évangile (1,16; 3,21-31; 10,12). Aux uns et aux autres, la *foi apporte la *justification : suivant le témoignage de l'Écriture, les vrais fils d'*Abraham, *héritiers de la bénédiction qui lui fut promise, ne sont-ils pas ceux qui se réclament de la foi (Ga 3,6-9) ? Le peuple qui bénéficie maintenant de cette *promesse comprend à la fois des *circoncis et des incirconcis, et c'est ainsi qu'Abraham devient le père d'une multitude de nations (Rm 4).

b) Les Juifs et les nations dans l'Église. — En Jésus-Christ, l'unité humaine est donc restaurée. Il n'y a plus ni Grec, ni Juif (Ga 3,28) ; juifs et païens sont réconciliés depuis qu'est tombé entre eux le mur de *haine. Ils forment une seule *humanité nouvelle, une seule construction dont le Christ est la *pierre d'angle, un seul *Corps dont il est la tête (Ep 2,11-22). Ce mystère d'*unité se réalise dès maintenant dans l'Église, en attendant sa consommation céleste. L'ancienne coupure de l'humanité en deux commande pourtant toujours la dialectique de l'histoire sainte. Dans un premier temps, Dieu a écarté Israël endurci, à l'exception d'un *Reste ; c'était pour procurer le salut aux nations païennes en les greffant sur la souche d'Israël (Rm 11,1-24), et pour exciter la jalousie d'Israël afin de l'amener à résipiscence (11,11). Au second temps, quand la totalité des nations sera entrée dans l'Église, tout Israël sera sauvé à son tour (11,25-29). Les voies divines débouchent sur le salut final de toutes les nations, réunies à Israël dans le peuple de Dieu (15,7-12).

III. La réflexion chrétienne

1. *Les évangiles*

a) Les Synoptiques. — Recueillant les souvenirs du passage de Jésus ici-bas, les trois premiers évangélistes montrent, chacun à sa manière, leur intérêt pour le salut des nations. Chez Marc, tout le récit converge vers l'acte de foi du centurion païen au pied de la croix : « Vraiment cet homme était fils de Dieu » (Mc 15,39). Chez Matthieu, qui souligne la présence des femmes païennes dans la généalogie de Jésus (Mt 1,2-6), celui-ci se révèle dès l'enfance comme le Roi des nations (2,1-11) ; il inaugure son ministère dans la « Galilée des nations » (4,15s) ; ses derniers mots sont un ordre d'évangéliser les nations (28,19). Chez Luc, la généalogie de Jésus remonte jusqu'à Adam, père de toute la race humaine que Jésus vient sauver (Lc 3,23-38) ; aussi le vieillard Siméon salue-t-il en lui « la lumière qui éclaire les nations et la gloire de son peuple Israël » (2,32) ; enfin le double livre de l'évangile et des Actes montre que le salut, acquis à *Jérusalem par le sacrifice de Jésus, s'étend à partir de là « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8).

b) Saint Jean laisse moins paraître cette préoccupation, parce qu'il songe davantage à la destinée des *Juifs incrédules (Jn 12,37-43). De peuple de Dieu qu'ils étaient, ceux-ci deviennent par leur *endurcissement une nation analogue

aux autres (11,48ss; 18,35). En revanche, du vivant même de Jésus, on voit s'approcher de lui avec foi des hommes qui constituent les prémices des nations (4,53; 12,20-32). Sa mort, finalement, opérera la *réconciliation universelle : il mourra non seulement pour sa nation, mais pour rassembler dans l'unité tous les fils de Dieu dispersés (11,50ss).

2. *L'Apocalypse.* — Prophétie chrétienne, l'Apocalypse est attentive, comme les prophètes d'autrefois, aux deux situations des nations par rapport au dessein de Dieu.

a) *Jugement des nations hostiles.* — Comme Israël, le nouveau peuple de Dieu trouve devant lui des nations païennes qui lui sont hostiles (cf Ap 11,2). Tel est le sens de ces *Bêtes qui se font adorer par les hommes (13), de *Babylone, la prostituée blasphématrice, qui se saoule du sang des martyrs (17)... Ces puissances-là mènent contre le Christ la *guerre eschatologique (17,13s; 19,19; 20,7ss), car elles sont les dépositaires du pouvoir de *Satan. C'est pourquoi elles seront jugées et détruites (14,6-11; 18) ; elles tomberont dans leur combat contre le Christ (17,14; 19,15.20s).

b) *Salut des nations converties.* — Mais en face de l'humanité pécheresse qui va ainsi à sa ruine, voici l'humanité nouvelle sauvée par le sang de l'Agneau : c'est une foule de toutes nations, races, peuples et langues (7,9-17), qui salue en Dieu le *Roi des nations (15,3s) et qui habitera pour toujours la *Jérusalem nouvelle (21,24ss). Le NT se clôt sur cette vision d'espérance, où le genre humain racheté retrouve enfin son unité : *O Rex gentium et desideratus earum, lapisque angularis, qui facis utraque unum, veni et salva hominem quem de limo formasti !* « O Roi des nations, toi qu'elles désirent ! Pierre d'angle grâce à laquelle tout se joint ! Viens et sauve l'homme que tu as pétri du limon ! » (Antienne du 22 décembre).

JP & PG

→ Apôtres II 2 — circoncision NT 1 — culte AT II, III — dispersion — Égypte — étranger — exil II 2 — foi AT III 3, IV 2 ; NT III o — Israël — Juif I — Loi *A* 2 ; *C* II 2 — mission — pénitence/conversion AT II 5 ; NT III 2 — Pentecôte II 1. 2 c d — pères & Père II 2.3 — peuple — roi AT I 4 — unité — visite AT 1.

NÉANT → cendre — création AT II 3 — déception I 1 — idoles II 2 — mensonge II 1 — mort AT I 2.4.

NINIVE → Babel/Babylone 2.3 — cité AT 2 — pénitence/conversion NT II.

NOCES → Agneau de Dieu 3 — Époux/épouse — mariage — repas III.

NOÉ

La figure de Noé, quoi qu'il en soit de ses lointaines origines, représente aux divers niveaux de l'Écriture, le type de l'homme juste qui échappe au *châtiment et bénéficie du *salut. Au milieu de l'iniquité qui détruit le monde, il émerge comme principe d'une humanité nouvelle et devient par là une préfiguration du Christ.

1. *Les traditions de la Genèse.* — Si l'explication populaire rattache le nom de Noé (*Noaḥ*) au verbe *nâḥam* (consoler), c'est peut-être par allusion au vigneron Noé (Gn 9,20) dont le *vin console les hommes de leur pénible travail (5,29). En fait, la consolation de Noé vient des paroles par lesquelles Dieu, après le *déluge, s'engage à ne plus maudire la terre (Gn 8,21). Malgré la bienveillance divine, l'homme peut encore déchoir, tel un Noé ivre, père d'un Cham aux mauvaises mœurs (Gn 9,20-25). A travers Cham, c'est Canaan qui est condamné : ses cultes licencieux, associés à l'*ivresse, s'opposent à la vigilance dont Noé devait être le modèle.

En tant que héros du déluge, Noé apparaît comme le juste par excellence. Sa *justice lui vaut d'échapper à la ruine d'un monde condamné et de réconcilier avec Dieu la terre et ses habitants. La tradition sacerdotale a vu dans cette réconciliation une *alliance d'ampleur universelle (Gn 9), étendue à l'ensemble des descendants de Noé (cf Gn 9,1; 10,32).

2. *Les prophètes et les sages* accentuent diversement la valeur exemplaire des traits de Noé. Si celui-ci apparaît comme le témoin d'une *responsabilité strictement personnelle devant le jugement (Ez 14,14), son alliance avec Dieu demeure cependant le gage d'une patiente miséricorde (Is 54,9s). Par delà des jugements temporaires, il y aura toujours un reste épargné pour assurer la continuation du dessein de salut. Noé est le type de ce *Reste (Si 44,17), qui constitue le peuple juste et sera finalement représenté dans la seule personne du Messie. Le Juste sauvera le monde comme jadis Noé au temps du déluge lorsque « l'espoir de l'univers se réfugia sur un frêle esquif... et laissa au monde le germe d'une génération nouvelle » (Sg 14,6; cf 10,4s).

3. *Dans le Nouveau Testament,* Noé est, d'après l'Évangile, un modèle de la *vigilance ; il a vécu, à l'encontre de ses contemporains insouciants, dans l'attente d'un jugement de Dieu (Mt 24, 37ss p). Plus clairement encore, l'épître aux Hébreux le présente comme le témoin de la foi en face de l'incrédulité ; le juste qui crut sur la garantie de la seule parole de Dieu (Hb 11,7). Dans les épîtres de Pierre, Noé apparaît sous des aspects nouveaux. Non seulement juste en lui-même, il est aussi héraut de la justice divine, annonçant aux hommes l'imminence du jugement (2 P 2,5; cf 3,5). Ce jugement ne pèse que sur le *monde mauvais. Noé en émerge comme le type de l'homme sauvé dans le Christ, puisque le salut qui lui est accordé préfigure le *salut par les eaux du *baptême (1 P 3,20s). *LS*

→ Alliance AT II 3 — animaux I 2, II 3 — colombe 3 — déluge — eau II 2 — Église II 1 — élection AT I 3 a — Loi *A* 1 ; *B* I 1 — Reste AT o — salut AT I 1 — vigne 1 — vin I 1.

NOM

AT

Loin d'être une désignation conventionnelle, le nom exprime pour les anciens le rôle d'un être dans l'univers. Dieu parachève la création en nommant les créatures, jour, nuit, ciel, terre, mer (Gn 1,3-10), en désignant chacun des astres par son nom (Is 40,26), ou en chargeant Adam de donner un nom à chacun des animaux (Gn 2,20). A leur tour, les hommes donneront volontiers un nom significatif aux lieux auxquels se rattache un événement important, fût-ce au prix d'une étymologie étrange, comme Babel (Gn 11,9).

1. *Les noms des hommes.* — Le nom donné à la naissance exprime ordinairement l'activité ou la destinée de celui qui le porte : Jacob est le Supplanteur (Gn 27,36), Nabal est bien nommé, car c'est un Fou (1 S 25,25). Le nom peut aussi évoquer les circonstances de la naissance ou l'avenir entrevu par les parents : Rachel mourante appelle son enfant « fils de ma douleur », mais Jacob le nomme Benjamin, « fils de ma droite » (Gn 35, 18). Parfois c'est une sorte d'oracle qui souhaite pour l'enfant l'appui du Dieu d'Israël : Isaïe (*Yešaʿ-Yahu*), « Que Dieu sauve ! ». Toujours le nom dit le potentiel social d'un homme, au point que « nom » peut signifier aussi « renom » (Nb 16, 2), et qu'être sans nom c'est être homme de rien (Jb 30,8). En revanche, en avoir plusieurs, cela peut signifier l'importance d'un homme qui a plusieurs rôles à remplir, tel Salomon nommé aussi « Aimé de Dieu » (2 S 12,25).

Si le nom est la personne même, agir sur le nom, c'est avoir prise sur l'être. Aussi un recensement peut-il paraître signifier un asservissement des personnes (cf 2 S 24). Changer le nom de quelqu'un, c'est lui imposer une nouvelle personnalité, *signifier qu'il devient désormais un vassal (2 R 23,34; 24,17). Pour marquer qu'il prend possession de leur vie, Dieu change ainsi le nom d'Abraham (Gn 17,5), de Saraï (17,15) ou de Jacob (32,29). De même, les nouveaux noms donnés par Dieu à Jérusalem pardonnée, Ville-justice, Cité-fidèle (Is 1,26), Ville-Yahweh (60,14), Désirée (62,12), Mon-Plaisir (62,4) expriment la nouvelle vie d'une cité où les cœurs sont régénérés par la Nouvelle Alliance.

2. *Les noms de Dieu.* — Dans tous les peuples, le nom de la divinité importait donc fort ; et si les Babyloniens allaient jusqu'à donner cinquante noms à Mardouk, leur dieu suprême, pour consacrer sa victoire lors de la création, les Cananéens maintenaient caché le nom de leurs divinités sous le terme générique de Baal, « maître » (de tel ou tel lieu).

Chez les Israélites, c'est *Dieu lui-même qui daigna se nommer. Auparavant, le Dieu de Moïse n'était connu que comme le Dieu des ancêtres, le Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob. Interrogé, l'Ange qui lutta avec Jacob refusa de dire son nom (Gn 32,30) ; au père de Samson n'est livré qu'une épithète de ce nom : « Merveilleux » (Jg 13,18). C'est aussi par des adjectifs comme « Shaddaï » (celui de la montagne) ou des expressions comme « Terreur d'Isaac » ou « Fort de Jacob » que le Dieu d'Israël fut désigné aux temps patriarcaux. Mais, un jour, à l'Horeb, Dieu révéla lui-même son nom à Moïse. La formule employée est comprise parfois comme un refus analogue à celui que l'Ange fit à Jacob pour ne pas se livrer à lui : « Je suis qui je suis », « Je suis ce que je suis » (Ex 3,13-16; 6,3). Mais le texte sacré a voulu donner à cette formule un sens positif. En effet, d'après le contexte, ce nom doit accréditer près du peuple la mission de Moïse ; « *Je-suis* m'envoie vers vous », dira Moïse, et le peuple viendra adorer « *il-est* » (ou « il fait être ») sur la montagne sainte. De toute manière, ce nom signifie que Dieu est *présent parmi son peuple : il est *Yahweh.

3. *Invoquer le Nom de Dieu.* — Si Dieu a révélé son Nom, c'est pour qu'on l'*adore sous ce vrai nom, le seul authentique (cf Ex 3,15). Ce sera donc le cri de ralliement des tribus pendant et après la conquête (Jg 7,20). C'est le nom du seul vrai Dieu, diront plus tard les prophètes : « Avant moi aucun Dieu n'a été formé, et il n'y en aura point après moi. C'est moi, moi qui suis Yahweh » (Is 43,10s).

C'est donc le seul nom qui sera autorisé sur les lèvres d'Israël (Ex 23,13), le seul invoqué à Jérusalem quand David aura fait de la ville la capitale religieuse, car « Yahweh, jaloux est son nom » (Ex 34,14). « Invoquer le nom de Yahweh », c'est proprement rendre un *culte à Dieu, le prier : on crie son nom (Is 12,4), on l'appelle (Ps 28,1; cf Is 41,25), on en appelle à lui (Ps 99,6). Mais si Dieu a ainsi confié son nom propre à Israël, celui-ci ne doit pas « prononcer en vain le nom de Yahweh » (Ex 20,7; Dt 5,11) : en effet il n'est pas à sa disposition, en sorte qu'il en abuse et finisse par *tenter Dieu : ce ne serait plus servir Dieu, mais se servir de lui à ses propres fins.

4. *Le Nom, c'est Dieu même.* — Dieu s'identifie tellement à son Nom qu'en en parlant il se désigne lui-même. C'est ce Nom qui est aimé (Ps 5,12), loué (Ps 7,18), sanctifié (Is 29,23). Nom redoutable (Dt 28,58), éternel (Ps 135,13). C'est « pour son grand nom » (Jos 7,9), à cause de son nom (Ez 20,9) qu'il agit en faveur d'Israël ; cela veut dire : pour sa *gloire, pour être reconnu grand et saint.

Afin de mieux marquer la transcendance du Dieu inaccessible et mystérieux, le Nom suffit à désigner Dieu. Ainsi, comme pour éviter une localisation indigne de Dieu, le *temple est le lieu où Dieu a « fait demeurer son Nom » (Dt 12,5); c'est là qu'on vient en sa présence (Ex 34,23), en ce temple qui « porte son Nom » (Jr 7,10.14). C'est le Nom qui, de loin, vient passer les nations au crible de la destruction (Is 30,27s). Enfin, dans un texte tardif (Lv 24,11-16), « le Nom » désigne Yahweh sans plus de précision, comme fera plus tard le langage rabbinique. Par un respect toujours plus accentué, le judaïsme tendra en effet à ne plus oser prononcer le nom révélé à l'Horeb. Dans la lecture, il sera remplacé par *Elohim*, « Dieu », ou plus souvent *Adonaï*, « Mon Seigneur ». Aussi les Juifs qui traduiront les livres saints d'hébreu en grec ne transcriront jamais le nom de Yahweh mais le rendront par *Kyrios*, « *Seigneur ». Tandis que le nom de Yahweh, sous la forme *Yaou* ou d'autres, passe à un usage *magique ou profane, ce nom de Seigneur va dans le NT recevoir sa consécration. *HC*

NT

1. *Le nom du Père.* — A la révélation que Dieu a faite de son nom dans l'AT correspond, dans le NT, la révélation par laquelle Jésus a fait connaître à ses disciples le nom de son *Père (Jn 17, 6.26). En se manifestant lui-même comme le *Fils, il révèle que le « Père » est le nom qui exprime le plus profondément l'être de *Dieu. Ce Père, dont le Fils est Jésus (Mt 11,25ss), étend aussi sa paternité sur tous ceux qui croient en son Fils (Jn 20,17).

Jésus demande au Père de glorifier son nom (Jn 12,28) et invite ses disciples à lui demander de le *sanctifier (Mt 6,9 p) : ce que Dieu fera en manifestant sa *gloire et sa *puissance (Rm 9, 17; cf Lc 1,49), et en glorifiant son Fils (Jn 17, 1.5.23s). Les chrétiens ont le devoir de *louer le nom de Dieu (He 13,15) et de prendre garde que leur conduite ne le fasse pas blasphémer (Rm 2,24; 2 Tm 6,1).

2. *Le nom de Jésus.* — En faisant appel au nom de Jésus, les disciples *guérissent les malades (Ac 3,6; 9,34), expulsent les démons (Mc 9,38; 16,17; Lc 10,17; Ac 16,18; 19,13), accomplissent toutes sortes de *miracles (Mt 7,22; Ac 4,30). *Jésus apparaît ainsi tel que son nom l'indique : celui qui *sauve (Mt 1,21-25), rendant la santé aux infirmes (Ac 3,16) mais aussi et surtout procurant le salut éternel à ceux qui croient en lui (Ac 4, 7-12; 5,31; 13,23).

3. *Le nom du Seigneur.* — En ressuscitant Jésus et en le faisant asseoir à sa *droite, Dieu lui a donné le Nom au-dessus de tout nom (Ph 2,9; Ep 1,20s), un nom nouveau (Ap 3,12) qui n'est pas distinct de celui de Dieu (14,1; 22,3s) et participe à son mystère (19,12). Ce Nom ineffable trouve néanmoins sa traduction dans l'appellation de *Seigneur, qui convient à Jésus ressuscité au même titre qu'à Dieu (Ph 2,10s = Is 45,23; Ap 19,13.16 = Dt 10,17), et dans la désignation de Fils, qu'il ne partage, en ce sens, avec aucune créature (He 1,3ss; 5,5; cf Ac 13,33; Rm 1,4; d'après Ps 2,7). Les premiers chrétiens n'hésitent pas à reporter sur Jésus une des appellations les plus caractéristiques du judaïsme pour parler de Dieu : les Apôtres sont dits tout joyeux d'avoir été « jugés dignes de souffrir pour le Nom » (Ac 5,41) ; on cite des missionnaires qui « se sont mis en route pour le Nom » (3 Jn 7).

a) *La foi chrétienne* consiste à « croire que Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts », « *confesser que Jésus est *Seigneur », « invoquer le nom du Seigneur » : ces trois expressions sont pratiquement équivalentes (Rm 10,9-13). Les premiers chrétiens se désignent volontiers comme « ceux qui invoquent le nom du Seigneur » (Ac 9,14.21; 1 Co 1,2; 2 Tm 2,22; cf Ac 2,21 = Jl 3,5), signifiant ainsi qu'ils reconnaissent Jésus pour Seigneur (Ac 2,36). La profession de foi s'impose particulièrement au moment du *baptême, qui est conféré au nom du Seigneur Jésus (Ac 8,16; 19,5; 1 Co 6,11), ou encore au nom du Christ (Ga 3, 27), du Christ Jésus (Rm 6,3). Le néophyte invoque le nom du Seigneur (Ac 22,16), le nom du Seigneur est invoqué sur lui (Jc 2,7) ; il se trouve ainsi sous le pouvoir de celui dont il reconnaît la seigneurie.

Chez Jn, l'objet propre de la foi chrétienne est moins le nom de Seigneur que celui de *Fils : pour avoir la vie, il importe de croire au nom du Fils unique de Dieu (Jn 3,17s; cf 1,12; 2,23; 20, 30s; 1 Jn 3,23; 5,5.10.13), c'est-à-dire d'adhérer à la personne de Jésus en reconnaissant qu'il est le Fils de Dieu, que « Fils de Dieu » est le nom qui exprime son être véritable.

b) *La prédication apostolique* a pour objet de publier le nom de Jésus-Christ (Lc 24,46s; Ac 4, 17s; 5,28.40; 8,12; 10,43). Les prédicateurs auront à souffrir pour ce nom (Mc 13,13 p), et ce doit être pour eux une cause de joie (Mt 5,11 p; Jn 15,21; 1 P 4,13-16). L'Apocalypse est adressée à des chrétiens qui souffrent pour ce nom (Ap 2, 3), mais s'y attachent fermement (2,13) et ne le renient pas (3,8). Le ministère du nom de Jésus incombe spécialement à Paul : il l'a reçu comme une charge (Ac 9,15) et une cause de souffrance (9,16) ; il remplit pourtant sa mission avec hardiesse et *fierté (9,20.22.27s), car il a voué sa vie au nom de notre Seigneur Jésus-Christ (15, 26) et est prêt à mourir pour lui (21,13).

c) *La vie chrétienne* est tout imprégnée par la foi : on se réunit au nom de Jésus (Mt 18,20), on accueille ceux qui se présentent en son nom (Mc 9,37 p), prenant toutefois garde aux imposteurs (Mc 13,6 p) ; on rend grâces à Dieu au nom de notre Seigneur Jésus-Christ (Ep 5,20; Col 3, 17), se conduisant de telle sorte que le nom de notre Seigneur Jésus-Christ soit glorifié (2 Th 1, 11s). Dans la prière, on s'adresse au Père au nom de son Fils (Jn 14,13-16; 15,16; 16,23s.26s).

4. *Autres noms.* — Chaque être porte le nom qui convient au rôle qui lui est assigné. Quand sa mission est divine, son nom vient du ciel, tel celui de *Jean (Lc 1,13.63). Même donné par les hommes, le nom est signe d'une conduite de Dieu : Zacharie (1,5.72 : « Dieu s'est souvenu »), Élisabeth (1,5.73 : « le serment qu'il avait juré »), *Marie (1,27.46.52 : « magnifiée, exaltée »). En donnant à Simon le nom de *Pierre, Jésus montre le rôle qu'il lui destine et la personnalité nouvelle qu'il crée en lui (Mt 16,18).

Le Bon *Pasteur connaît chacune de ses brebis par son nom (Jn 10,3). Les noms des élus sont inscrits dans le ciel (Lc 10,20), sur le *livre de vie (Ph 4,5; Ap 3,5; 13,8; 17,8). En entrant dans la gloire, ils recevront un nom *nouveau et ineffable (Ap 2,17) ; participant à l'existence de Dieu, ils porteront le nom du Père et celui de son Fils (3,12; 14,1) ; Dieu les appellera ses *fils (Mt 5, 9), car ils le sont réellement (1 Jn 3,1). *JDt*

→ Abraham I 3 — baptême IV 2 — blasphème — confession AT 1 — Dieu AT II, III, IV — fécondité II — femme AT 1 — force I 1 — Jésus (nom de) — magie 2 c — mémoire 1 b — pères & Père III 3 — Pierre (saint) 1 — présence de Dieu AT I — prière IV 4 — Révélation AT II 2 ; NT III 1 b — saint AT I — Seigneur — signe AT II 5 — vocation I — Yahweh.

NOMADE → chemin — cité AT 1 — demeurer — étranger II — pasteur & troupeau O — vin I 2.

NOMBRES

Quand on rencontre des indications numériques dans les livres saints, il faut d'abord vérifier si elles ont été exactement transmises. Les nombres étant jadis écrits en lettres, le texte a pu être altéré ou mutilé. Ainsi, pour 2 S 24,13, certaines leçons ont lu *z* (= 7) tandis que 1 Ch 21,12, texte parallèle, porte *g* (= 3). Une fois le texte assuré, il faut encore se demander si, dans l'intention de l'auteur, le nombre en question était à entendre selon sa valeur arithmétique exacte, ou comme une approximation, ou encore pour sa signification symbolique. Il est certain en effet que les anciennes civilisations sémitiques avaient peu de souci de l'exactitude mathématique, telle que notre civilisation la prise ; elles multipliaient en revanche les emplois conventionnels et symboliques des nombres.

I. Approximations et significations conventionnelles

1. Des « chiffres ronds » ou « approximatifs », on passe aisément dans la Bible aux emplois conventionnels, qu'il serait erroné d'entendre au pied de la lettre. Le *2* peut signifier « quelques » (Nb 9,22), et le double, une surabondance (Jr 16,18; Is 40,2; 61,7; Za 9,12; Ap 18,6). Le *3* est une approximation du nombre π (1 R 7,23) ; par ailleurs, la triple répétition d'un geste (1 R 17,21) ou d'une parole (Jr 7,4) marque l'emphase, l'insistance, le « superlatif du superlatif » (Is 6,3). Le *4* indique la totalité de l'horizon géographique (devant, derrière, droite et gauche) : les 4 vents (Ez 37,9; Is 11,12), les 4 fleuves du Paradis (Gn 2,10). Le *5* a une valeur mnémotechnique (doigts d'une main) qui peut être à l'origine de certaines prescriptions rituelles (Nb 7,17.23.29) ; mais il est purement approximatif dans Gn 43,34 (la portion de Benjamin est « 5 fois plus grande »), Lc 12,6 (« 5 passereaux pour 2 as » ; Mt 10,29 porte « 2 passereaux pour 1 as »), 1 Co 14,19 (« plutôt 5 mots qui instruisent que 10.000 en langues »). Le *7* suggère un nombre assez considérable : Caïn sera vengé 7 fois (Gn 4,15), le juste tombe 7 fois le jour (Pr 24,16), Pierre veut pardonner 7 fois (Mt 18,21) et Jésus chasse 7 démons de Madeleine (Mc 16, 9) ; mais ce nombre a un superlatif : Lamek sera vengé 77 fois (Gn 4,24) et Pierre devra pardonner 77 fois ou 70 fois 7 fois (Mt 18,22). Le *10* a une valeur mnémotechnique (les 10 doigts), d'où son emploi pour les 10 commandements (Ex 34,28; Dt 4,13) ou les 10 plaies d'Égypte (Ex 7,14—12, 29) ; de là découle l'idée d'une quantité assez grande : Laban a changé 10 fois le salaire de Jacob (Gn 31,7) et Job a été insulté 10 fois par ses amis (Jb 19,3). Le *12* est le nombre des lunaisons de l'année et suggère ainsi l'idée d'un cycle annuel complet : les 12 préfectures de Salomon assurent à tour de rôle le ravitaillement du palais pendant un mois (1 R 4,7—5,5) ; on a supposé que le nombre des 12 tribus d'Israël était en rapport avec le service cultuel dans le sanctuaire commun durant les 12 mois de l'année. Le *40* désigne conventionnellement les années d'une génération : 40 ans de séjour au désert (Nb 14,34), 40 ans de tranquillité en Israël après chaque délivrance accomplie par les Juges (Jg 3,11.30; 5,31, etc), 40 ans de règne pour David (2 S 5,4)... De là l'idée d'une période assez longue dont on ne connaît pas la durée exacte : 40 jours et 40 nuits pour le Déluge (Gn 7,4), le séjour de Moïse sur le Sinaï (Ex 24,18) ; mais les 40 jours du voyage d'Élie (1 R 19,8) et du jeûne du Christ (Mc 1, 13 p) répètent symboliquement les 40 années d'Israël au désert. Des emplois semblables sont à mentionner pour *60* et *80* (Ct 6,8), *100* (Lv 26, 8; Qo 6,3; le centuple de Mt 19,29), tandis que les 70 anciens de Nb 11,16.24 se réfèrent à l'emploi conventionnel de 7 (cf Lc 10,1). De même, certains emplois du nombre *70* (10 fois 7) sont en rapport avec le symbolisme de la *semaine et du *sabbat (Jr 25,11; 2 Ch 36,21; Dn 9,2). Le chiffre *1000* évoque une quantité considérable : Dieu fait grâce à 1000 générations (Ex 20,6; Jr 32,18) ; pour lui, 1000 ans sont comme un jour (Ps 90,4) et un jour auprès de lui vaut mieux que 1000 ailleurs (Ps 84,11). Mais le même chiffre sert aussi à désigner les divisions intérieures des tribus, et le « millier » se subdivise lui-même conventionnellement en centaines, cinquantaines et dizaines (Ex 18,21). Au-delà, la myriade (*10.000*) désigne une quantité fabuleuse (Lv 26,8). De toute façon, ces grands nombres ont une valeur hyperbolique, sensible en des passages comme Gn 24,60 ou 1 S 18,7.

2. Un procédé original pour marquer l'emphase consiste à renchérir sur un nombre en le faisant suivre par le nombre qui lui est supérieur ; « Une fois Dieu a parlé, deux fois j'ai entendu » (Ps 62, 12). On trouve ainsi : *1* + *2* (Jr 3,14; Jb 40,5) ; *2* + *3* (Os 6,2; Jb 33,29; Si 23,16) ; *3* + *4* (Am 1—2 ; Pr 30,15-33 ; Si 26,5 ; cf le *ter quaterque beati* de Virgile) ; *4* + *5* (Is 17,6) ; *5* + *6* (2 R 13,19) ; *6* + *7* (Pr 6,16; Jb 5,19) ; *7* + *8* (Mi 5, 4; Qo 11,2) ; *9* + *10* (Si 25,7). On voit que le procédé est fréquent chez les sages, le plus souvent sous la forme du *mašal* numérique, exposé imagé qui recourt systématiquement à ce mode d'expression.

II. Significations symboliques

L'ancien Orient a fort prisé la symbolique des nombres. En Mésopotamie, où les mathématiques étaient relativement développées, on attribuait aux dieux certains nombres sacrés. Selon les spéculations pythagoriciennes, *1* et *2* étaient masculins, *3* et *4* féminins, *7* virginal, etc. Ces conceptions se rencontrent quelquefois dans les écrits juifs et chez les Pères, mais elles sont étrangères à la Bible, où aucun chiffre n'est sacré *per se*. En revanche, à partir de certains emplois convention-

nels ou par influence latérale des civilisations environnantes, on y rencontre en grand nombre des emplois symboliques ou même des « gématries ».

1. *Emplois symboliques.* — Le *4*, chiffre de la totalité cosmique (qui est encore à l'arrière-plan des « 4 vivants » dans Ez 1,5... ; Ap 4,6) en vient à désigner tout ce qui a un caractère de plénitude : 4 fléaux en Ez 14,21; 4 béatitudes en Lc 6,20ss (et 8 en Mt 5,1-10).

Le *7* désigne traditionnellement une série complète : 7 aspersions avec le sang (Lv 4,6.17; 8, 11; 14,7; Nb 19,4; 2 R 5,10), immolation de 7 animaux (Nb 28,11; Ez 45,23; Jb 42,8; 2 Ch 29,21). Il s'attache volontiers à des objets sacrosaints : les 7 anges de Tb 12,15; les 7 yeux sur la pierre en Za 3,9. Il est surtout le chiffre des jours de la *semaine et caractérise le *sabbat, jour saint par excellence (Gn 2,2). De là les spéculations apocalyptiques de Dn 9,2.24, où les 70 semaines d'années (10 jubilés de 7 fois 7 ans) aboutissent au *Jour du salut, indépendamment de toute chronologie réelle. Chiffre de perfection divisible en 3 + 4, le 7 figure à ce titre dans les visions prophétiques (Is 30,26; Za 4,2) et surtout les apocalypses (Ap 1,12.16; 3,1; 4,5; 5,1.6; 8,2; 10,3; 15,1; 17,9), mais on mentionne aussi sa moitié, 3 ½ (Dn 7,25; 8,14; 9,27; 12,8.11s; Ap 11,2s.9ss; 12,6.14; 13,5). A l'inverse, *6* (7 — 1) est le type de la perfection manquée (Ap 13,18 : 666).

Le *12*, en tant que chiffre des 12 tribus, est aussi un chiffre parfait, qui s'applique symboliquement au peuple de Dieu. D'où son emploi significatif pour les 12 *Apôtres de Jésus, qui régiront les 12 tribus de l'Israël nouveau (Mt 19,28 p). Aussi la *Jérusalem nouvelle de l'Apocalypse a-t-elle 12 portes où sont gravés les noms des 12 tribus (Ap 21,12), et 12 assises qui portent les noms des 12 Apôtres (21,14). De même, le peuple sauvé est au nombre de 144.000, 12 milliers par tribu d'Israël (7,4-8). Mais les 12 étoiles qui couronnent la *Femme (autre symbole de l'humanité nouvelle) pourraient faire allusion aux 12 constellations zodiacales (12,1).

2. *Gématries.* — On appelle *gématrie* (corruption du gr. *geômetria*) un procédé cher aux anciens selon lequel un chiffre donné désigne un homme ou un objet parce que la valeur numérique des lettres qui constituent son nom correspond au nombre en question. La Bible en offre quelques exemples certains.

Les 318 partisans d'Abraham (Gn 14,14) correspondent probablement au chiffre du nom d'Éliézer, l'intendant d'Abraham : ' + L + Y + ' + Z + R = 1 + 30 + 10 + 70 + 7 + 200 = 318. On a aussi proposé de voir dans les 3 × 14 générations qui composent la généalogie de Jésus (Mt 1) une gématrie du nom de David (DWD = 4 + 6 + 4 = 14), superposée à l'emploi symbolique du chiffre 7 (14 = 7 × 2) : Jésus serait ainsi désigné comme « triple David » (éminemment davidide et messie). Le cas est sûr pour le chiffre de la Bête (666) dans Ap 13,18, même si la base du comput prête à discussion. Saint Irénée songeait déjà au nom LATEINOS (30 + 1 + 300 + 5 + 10 + 50 + 70 + 200) désignant l'empire romain. Aujourd'hui, on croit le plus souvent qu'il s'agit de Néron César, d'après son nom hébreu NRWN QSR (50 + 200 + 6 + 50 + 100 + 60 + 200). En tout cas, le symbolisme du 6 se superpose à cette désignation cryptique.

III. CONCLUSION

Un certain nombre de chiffres bibliques doivent s'expliquer par le double procédé des valeurs symboliques et des gématries ; mais très souvent, la clef en est perdue pour nous et il est fort difficile de la retrouver. Ainsi, les âges fabuleux des patriarches antédiluviens (d'ailleurs modestes à côté de ceux qui figurent dans les légendes mésopotamiennes) ont probablement une signification ; mais elle n'apparaît guère que pour Hénoch, le seul juste de la série, qui vit 365 ans, chiffre parfait d'une année solaire. Peut-être en est-il de même pour les âges des ancêtres d'Israël, le total des recensés en Nb 1,46, les 38 ans de Jn 5,5, les 153 gros poissons de Jn 21,11 (peut-être le chiffre triangulaire de 17 : 1 + 2 + 3... + 17 = 153), etc.

Quoi qu'il en soit, il demeure certain que les nombres cités dans les livres saints ne doivent pas toujours être pris au pied de la lettre. Pour en comprendre la portée, il faut toujours tenir compte de l'intention des narrateurs : s'agit-il pour eux de fournir des chiffres exacts, ou des approximations dont l'exagération éventuelle a valeur d'hyperbole, ou des symboles qui sortent de la pure arithmétique ? Dans les livres historiques, le nombre des combattants ou des prisonniers est très souvent exagéré (cf Ex 12,37), mais c'est une convention du genre, et l'affirmation de l'hagiographe s'entend en fonction d'elle, au-delà d'une teneur arithmétique plus ou moins conventionnelle. De même, si le symbolisme intervient, c'est à la portée des symboles que les auteurs s'attachent essentiellement.

Il faut donc voir dans chaque cas particulier de quoi il s'agit, pour éviter, soit de verser dans une interprétation symbolique intempérante, soit de durcir des affirmations qui doivent s'entendre de façon souple, soit enfin de vider de leur contenu les indications données par le texte. Il faut retenir qu'à côté de leur valeur numérique, les chiffres représentent assez souvent des notions d'un tout autre ordre qui, plus d'une fois, échappent aux lecteurs d'aujourd'hui. *JdF & PG*

→ mystère AT 2 a — semaine 1 — temps AT II 1, III 3.

NOURRITURE

Comme tous les êtres vivants, l'homme est obligé de se nourrir pour subsister, et cette dépendance à l'égard du monde est un signe essentiel de son inconsistance, mais elle est aussi un appel à se nourrir de Dieu qui seul a consistance. Pour apprendre à l'homme que sa vraie nourriture est, comme celle du Seigneur, la *volonté de son Père (Jn 4,34), la Bible lui présente les gestes de la nourriture à trois niveaux différents, celui de la création et de l'obéissance, celui de l'Alliance et de la foi, celui de l'Évangile et de la charité.

I. Dieu pourvoit à la nourriture de ses créatures

« Je vous donne toutes les herbes portant semence... tous les arbres qui ont des fruits... A toutes les bêtes sauvages, je donne pour nourriture la verdure des plantes » (Gn 1,29s). Ayant créé l'homme et l'ayant fait seigneur de la *création, Dieu lui donne sa nourriture, comme à tout le monde animal. Dans cet âge d'or et de paix universelle, nul *animal ne mange la chair d'un autre ; mais quand, après le déluge, Dieu « livre entre les mains de l'homme » toutes les bêtes vivantes pour être sa nourriture, il emploie le même langage : « Je vous donne tout cela au même titre que la verdure des plantes » (9,2s). Dans ce langage apparaît à la fois la dépendance de l'homme par rapport à la nature sans laquelle il ne peut vivre, et son autonomie. L'animal se nourrit de l'herbe qu'il trouve ou de la proie qu'il poursuit ; l'homme se nourrit des fruits et des plantes qu'il cultive, des bêtes qui lui appartiennent et qu'il élève : il se nourrit du produit de sa culture, de son *travail (3,19), de « l'œuvre de ses mains » (Dt 14,29).

Il y a pourtant risque d'user de cette nourriture avec excès et de tomber dans la gloutonnerie ou l'*ivresse qui peuvent conduire à la misère (Pr 23,20s; 21,17). A l'inverse, l'homme peut l'utiliser avec égoïsme et tomber dans le luxe (Am 6,4) jusqu'à l'exploitation des pauvres (Pr 11,26), oubliant que toute nourriture est *don de Dieu. Si une solide tradition de sagesse est capable de maintenir l'équilibre (Si 31,12.31 ; 37,27-31), de reconnaître à la fois que « le manger et le boire et le bon temps dans le travail » forment une large part du bonheur humain (Qo 2,24; 3,13 etc.), et que cependant « mieux vaut une portion de légumes avec l'affection qu'un bœuf gras avec la haine » (Pr 15,17; cf 17,1), c'est que jamais cette tradition, même chez le sceptique et méfiant Qohélet, n'oublie que « tout cela vient de la main de Dieu » (Qo 2,24). Selon l'Évangile, la règle d'or est de s'en remettre à la *Providence pour le soin de sa nourriture (Mt 6,25-33; Lc 12,22-31). Il faut donc chaque jour la demander au Père céleste dans sa prière (Mt 6,11; Lc 11,3).

Pour entretenir la conscience vivante d'être ainsi nourri des mains de Dieu, les *sacrifices et les offrandes d'une part, les interdits alimentaires de l'autre ont joué un rôle capital. Les bons *repas, les repas de *fête se célèbrent une fois qu'on est monté au sanctuaire immoler une bête, offrir les premiers épis et les plus beaux *fruits de la récolte (Dt 16,1-17). L'interdiction des animaux impurs (Lv 11), fondée sur le principe « A peuple saint, nourriture sainte » (cf Dt 14,21), maintient, dans la zone si importante de l'existence humaine qu'est la nourriture, le respect de la volonté souveraine de Dieu.

II. Dieu nourrit son peuple de sa Parole

Par l'*Alliance, Dieu prend en charge l'existence de son peuple. La *manne, venue « du ciel » (Ex 16,4), nourriture procurée directement par Dieu (16,15) et sur laquelle le *travail et les calculs de l'homme n'ont pas de prise (16,4s), est le signe de cette condition nouvelle. Mais cette condition suppose la *foi : la *manne est faite pour nourrir le corps et pour nourrir la foi, pour

apprendre à Israël à attendre sa subsistance et sa survivance de la parole « qui sort de la bouche de Yahweh » (Dt 8,3; Sg 16,26; cf Mt 4,4) et procure allégresse (Jr 15,16). Ses commandements sont plus doux que le miel (Ps 19,10s). Il ne s'agit plus de se nourrir de diverses espèces de fruits, mais de la parole du Seigneur (Sg 16,26). Aussi le prophète Ézéchiel (Ez 3,1ss) et l'Apôtre Jean (Ap 10,8ss), avant de délivrer leur message s'assimilent cette parole divine sous le symbole d'un rouleau à avaler. Au temps de l'Alliance nouvelle, les chrétiens continueront à se nourrir des oracles de Dieu (He 5,12ss; cf 1 Co 3,1s; 1 P 2,2), à manger un aliment spirituel et à s'abreuver à un rocher spirituel qui est le Christ (1 Co 10,3s).

III. Dieu, nourriture de ses enfants

Parce qu'il est *enfant de Dieu, l'homme peut à la fois se passer de toutes les nourritures de ce monde et les utiliser toutes. « Tue et mange ! », dit à Pierre la voix du ciel (Ac 10,13) : le chrétien ne connaît plus de distinction entre animaux *purs et impurs ; il n'est plus « asservi aux éléments du monde », il a « l'adoption filiale » (Ga 4,3s) et tout lui appartient dans l'univers (1 Co 3,22), même les viandes immolées aux *idoles (8,4; 10,26), à condition de se souvenir qu'il appartient lui-même au Christ, comme le Christ à Dieu (3,23). Alors, quoi qu'il mange ou boive, tout est pour lui source d'*action de grâces (10,30s; 1 Tm 4,3s).

Or le Christ, pour montrer que Dieu lui suffit et que sa nourriture est la *volonté de son Père (Jn 4,34), *jeûne quarante jours et quarante nuits (Mt 4,1-4). Ce n'est pas qu'il méprise la nourriture : il mange comme ses disciples (Jn 4,31), il accepte les invitations aux *repas qui lui sont faites (Mt 11,19), il recommande à ses disciples de prendre tout ce qu'on leur offre (Lc 10,8) ; il multiplie les pains pour empêcher les gens de souffrir de la *faim (Mt 15,32 p). Par ce miracle, le Christ montre que le Père, protecteur des oiseaux du ciel (Mt 6,26), prend soin davantage encore de ses enfants, mais il veut surtout enseigner qu'il est, lui, « le pain de Dieu, celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde » (Jn 6,32s). De même que, dans le Discours sur la montagne, il invitait à « ne pas se *soucier de la nourriture » (Mt 6,25) et à « chercher d'abord le Royaume de Dieu » (Mt 6,33) ; de même il invite ici à *chercher autre chose que « la nourriture périssable » (Jn 6,27; cf Rm 14,17) et propose lui-même sa chair en vraie nourriture et son sang en vrai breuvage (Jn 6,55). L'*Eucharistie, dans laquelle le *pain de la terre devient le corps du Christ, rend l'homme, devenu enfant de Dieu, capable de se nourrir, en toutes circonstances, de Jésus-Christ, de ses paroles, de ses gestes, de sa vie.

PMG & JG

→ arbre 1 — désert AT I 3 — eucharistie III 1.2 — faim & soif — goûter o — huile 1 — jeûne — lait — manne — pain — Providence 1 — pur AT I 1 ; NT II 1 — repas — sel 2.3 — travail I 2, IV 1.

NOUVEAU

L'idée de nouveauté s'exprime en grec par deux termes différents : *neos*, nouveau dans le temps, neuf, jeune (d'où aussi, sans maturité) ; *kainos*, nouveau dans sa nature, donc qualitativement meilleur. Les deux mots sont appliqués dans la Bible aux réalités du salut : le premier souligne leur caractère de présence récente par rapport au passé ; le second, beaucoup plus fréquent, les décrit comme des réalités tout autres, merveilleuses, divines, car l'homme et la terre vieillissent comme un vêtement (Si 14,17; Is 50,9; 51,6), mais en Dieu, rien n'est caduc, tout est nouveau.

I. Nouveauté et sainteté

Toute la création appartenant à Dieu, les choses nouvelles, non encore profanées par l'usage, ont un caractère sacré : les *prémices des récoltes et les nouveau-nés sont réservés à Dieu (Dt 26,1-11; Ex 13,11ss) ; certains *sacrifices se font avec des animaux qui n'ont pas encore porté le joug (Nb 19,2; Dt 21,3) ; l'*arche doit être transportée sur un chariot neuf avec des bêtes qui n'ont pas travaillé (1 S 6,7; 2 S 6,3) ; et pour symboliser qu'il va purifier des eaux malsaines, Élisée se sert d'un vase neuf rempli de sel (2 R 2,20). La même révérence envers le sacré fait employer, pour ensevelir Jésus, un tombeau neuf, « où personne encore n'avait été mis » (Mt 27,60; Jn 19,41).

II. L'attente des temps nouveaux

Les Israélites admirent le renouvellement saisonnier de la création et l'attribuent au souffle de

Dieu (Ps 104,30). Pour les *temps messianiques, ils attendent de même un renouveau universel ; mais, à la différence de ce qui se passe dans la nature, le « nouveau » y sera plus grand que l'ancien.

1. *Un nouvel Exode.* — Le Livre de la Consolation oppose aux prodiges d'autrefois ceux qui vont se produire au retour de l'*exil (Is 42,9) ; les miracles de la sortie d'Égypte vont être surpassés par ceux du nouvel *Exode : Dieu va « faire du nouveau... tracer une route dans le désert, des sentiers dans la solitude » (43,19). Par ces prodiges, Yahweh reconduira Israël en Palestine (40,3ss) pour y révéler sa gloire et établir désormais sa souveraineté sur tous les peuples (45,14-17.20-25). Ces réalités nouvelles doivent être célébrées avec un chant nouveau (42,10; Ps 149,1), que toute la terre doit entonner (Ps 96,1).

2. La puissance que Dieu déploie fait considérer le *salut messianique comme *une nouvelle *création* (Is 41,20; 45,8; 48,6s) ; le Libérateur d'Israël, c'est son Créateur (43,1.15; 54,5), le Premier et le Dernier (41,4; 44,6; 48,12). La Palestine de l'avenir sera comme un jardin d'Éden (51,3; Ez 36, 35), que les prophètes décrivent avec des couleurs *paradisiaques (Is 11,6-9; 65,25; Ez 47,7-12). Après l'exil, on espère même « des cieux nouveaux et une terre nouvelle » (Is 65,17; 66,22).

3. *Une nouvelle alliance.* — Plusieurs des grandes réalités de l'alliance ancienne prennent une valeur *figurative et annoncent pour les temps à venir une reprise et un perfectionnement de l'*Alliance. Les prophètes attendent un nouveau *David (Ez 34,23s), un nouveau *Temple (40—43), une nouvelle *Terre Sainte (47,13-48.29), une nouvelle *Jérusalem, dont la caractéristique sera l'amour éternel de Yahweh (Is 54,11-17) et sa *présence au milieu du peuple (Ez 48,35). Sion sera appelée d'un *nom nouveau (Is 62,2; 65,15) : on ne la nommera plus « Délaissée », mais « Épousée » (Is 62,4). Yahweh et Israël reprendront leurs relations d'amour (54,4-10) : « Yahweh crée du nouveau sur la terre : la Femme [Israël] cherche son Mari [Yahweh] » (Jr 31,22). Cette alliance sera éternelle (Is 55,3; 61,8).

Mais ce sera en même temps une alliance nouvelle (Jr 31,31-34), différente de celle du Sinaï : elle sera caractérisée par la purification des péchés et par l'intériorité de la *Loi (Ez 36,26s). Une telle alliance sera possible parce que Dieu donnera à l'homme un *cœur nouveau et un *esprit nouveau (11,19; 18,31; 36,26). Enfin c'est la *Sagesse divine qui opère le renouvellement de toutes choses ; elle se répand dans les *âmes saintes pour en faire des amis de Dieu (Sg 7,27).

III. La nouvelle alliance messianique

1. *Un enseignement nouveau.* — Dès le début de la prédication de Jésus, ses auditeurs sont frappés par la nouveauté de son *enseignement (Mc 1, 27) ; il vient parfaire la *Loi et les *prophètes (Mt 5,17) ; il oppose la doctrine des anciens à la sienne (Mt 5,21-48), comme un *vêtement usé à un drap neuf, comme de vieilles outres à un *vin jeune (*neos*, Mt 9,16s p). L'essentiel de la Loi reste acquis, mais il doit être renouvelé par les perfectionnements de l'*Évangile et l'esprit nouveau du *Royaume ; les disciples sont comme un propriétaire « qui tire de son trésor du nouveau et du vieux » (Mt 13,52).

Le précepte de la charité est à la fois ancien et nouveau (1 Jn 2,7s; 2 Jn 5) : il est ancien, non pas en tant que formulé dans la Loi (Lv 19,18), mais parce que les croyants le possèdent depuis leur conversion. Jésus l'avait appelé « son précepte » (Jn 15,12) : c'est par là qu'il est un commandement nouveau (13,34), car cette charité doit imiter désormais celle du Christ, qui s'est livré pour nous (13,1.34; 15,12s) et en qui s'est révélé l'*amour du Père (3,16; 1 Jn 4,9) ; c'est un amour entre *frères, une participation à l'amour de *communion du Père et du Fils (Jn 15,9s; 17,26; 1 Jn 4,16).

2. *L'alliance nouvelle.* — A la Cène, Jésus déclare : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang qui va être versé pour vous » (Lc 22,20 p; 1 Co 11,25). L'alliance du Sinaï avait déjà été scellée par le sang des victimes (Ex 24,3-8). L'alliance nouvelle, qui accomplit et perfectionne l'ancienne (He 8,1—10,18), fut scellée à la *Croix par le *sang de Jésus, victime parfaite, Grand Prêtre parfait, *médiateur de la nouvelle alliance (He 9,15; 12,24). La rémission des péchés, annoncée par les prophètes, est réalisée dans le sacrifice du Christ (He 10,11-18). Le sang de la nouvelle alliance est donné dans l'*Eucharistie ; mais le vin eucharistique n'est lui-même qu'une anticipation du vin nouveau qui se boira au ciel au banquet eschatologique (Mt 26,29 p).

Une autre caractéristique de l'alliance nouvelle, préparée dans l'ancienne (la loi dans le cœur,

Dt 30,14), c'est qu'elle n'est plus écrite sur des tables de pierre, mais dans des *cœurs de *chair (2 Co 3,3; cf Jr 31,33; Ez 36,26s). Paul souligne l'antithèse : la Loi mosaïque est l'« Ancien Testament » (2 Co 3,14) ; il oppose la Loi qui tue à l'*Esprit qui vivifie (3,6), la vétusté de la lettre à la nouveauté de l'Esprit (Rm 7,6). L'alliance nouvelle est l'alliance de l'Esprit. Ceux qui seront possédés par l'Esprit parleront en *langues nouvelles (Mc 16,17; Ac 2,4), c'est-à-dire un langage céleste inspiré par l'Esprit.

3. *L'homme nouveau.* — Toute l'œuvre de *rédemption est un grand renouvellement. Mais la nouvelle création dont parlaient les prophètes se précise : c'est au premier plan une rénovation de l'*homme, et c'est à travers lui que se renouvellera l'univers.

a) Le *Christ, nouvel Adam,* donne la vie à tous (1 Co 15,22.44-49). Par *Adam, chef de l'humatité déchue, l'homme ancien était *esclave du péché (Rm 6,6.17; Ep 4,22) ; l'homme nouveau, depuis la rédemption, c'est *l'humanité* rénovée dans le Christ. Dans sa propre chair, le Christ a créé païens et juifs en un seul homme nouveau (Ep 2,15). A l'imitation d'Adam, cet homme nouveau est recréé dans la *justice et la *sainteté de la *vérité (Ep 4,24). Désormais, tous sont un dans le Christ (Col 3,11).

b) De par sa régénération, *chaque chrétien,* lui aussi, peut être appelé « l'ouvrage de Dieu » (Ep (2,10). « Si quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle ; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là » (2 Co 5,17; Ga 6,15). La nouvelle *naissance se fait par le *baptême (Jn 3,5; Tt 3, 5), mais aussi par la *Parole de vérité (Jc 1,18; 1 P 1,23), c'est-à-dire par la *foi, don de l'Esprit (Jn 3,5; 1 Jn 5,1.4).

Paul parle surtout de renouvellement à propos de la sanctification progressive des croyants : « L'homme intérieur en nous se renouvelle de jour en jour » (2 Co 4,16). Les baptisés doivent se purifier du vieux levain pour être une pâte fraîche et nouvelle (*neos,* 1 Co 5,7), ils doivent dépouiller le vieil homme, revêtir l'homme nouveau (Col 3, 10; Ep 4,22ss), et vivre une *vie nouvelle (Rm 6,4). L'*exemple à imiter, c'est le Christ, *image de Dieu (Rm 8,29; 2 Co 3,18; 4,4; Col 1,15). Restaurer en nous l'image du Créateur (Col 3,10; Gn 1,27), c'est identiquement revêtir le Christ (Rm 13,14).

Cette transformation est avant tout l'œuvre de l'Esprit (Rm 7,6; 8,1-16; Ga 5,16-25). Ce n'est pas seulement le bain de la régénération qui est nécessaire au salut, mais aussi la *naissance selon l'Esprit (Jn 3,5.8), l'œuvre de rénovation de l'Esprit (Tt 3,5). Le moyen de cette rénovation est le *lait de la Parole de Dieu (1 P 2,2), la vérité qui opère en nous la justice et la sainteté (Ep 4,24), la foi (Ga 5,5s). Ainsi le croyant s'achemine vers cette *connaissance qui renouvelle graduellement en lui l'image de celui qui l'a créé (Col 3,10).

c) A travers le chrétien, l'œuvre de renouvellement doit s'étendre à *l'univers* tout entier. Le Christ a *réconcilié toutes choses avec Dieu (Col 1,20; Ep 1,10) ; toute la *création attend la *rédemption (Rm 8,19-23). Mais ce rétablissement universel ne sera réalisé qu'à la fin des temps, dans « les nouveaux cieux et la nouvelle terre, où la justice habitera » (2 P 3,13).

IV. La Jérusalem nouvelle

Par son *Ascension, le Christ a inauguré en sa personne une voie nouvelle et vivante, celle qui donne accès au sanctuaire céleste (He 10,19s). C'est l'Apocalypse qui décrit cette phase finale du renouvellement eschatologique. La Cité de Dieu est la « nouvelle *Jérusalem » (Ap 3,12; 21, 2), remplie de la *présence de Dieu (Ez 48,35). Parée comme une *épouse, *Demeure de Dieu avec les hommes, elle est la suprême réalisation de l'Alliance : « Dieu habitera avec eux » (Ap 21, 3). Toute la création y prendra part, car c'est maintenant qu'apparaissent « un *ciel nouveau et une *terre nouvelle : le premier ciel et la première terre ont disparu » (21,1).

Les grands textes prophétiques sur la rénovation future réapparaissent ici, chargés de tout leur sens. Comme autrefois les Hébreux rentrant de l'exil (Is 42,10), les vieillards et les élus entonnent un cantique nouveau pour célébrer la rédemption enfin accomplie (Ap 5,9; 14,3). Comme les habitants de la Sion messianique (Is 62,2; 65,15), les chrétiens vainqueurs reçoivent « un caillou blanc portant gravé un *nom nouveau » (Ap 2,17) ; ce nom aura cette fois un caractère spécifiquement chrétien : le nom de Dieu (3,12), c'est celui de l'*Agneau et celui du Père, que les élus porteront sur leur front (14,1; 22,3s), comme signe de leur appartenance à Dieu et au Christ. L'Apocalypse se termine sur une vision finale où Dieu proclame : « Voici que je rénove toutes choses. Je suis l'Alpha et l'Oméga, le principe et la fin » (21,5s). Cette dernière page de la révélation le dit avec une clarté parfaite : le fondement de toute nouveauté, c'est *Dieu lui-même.

La grande œuvre de rénovation des créatures, c'est l'œuvre du salut accomplie par le Christ : « Le Christ a apporté toute nouveauté en s'apportant lui-même » (S. Irénée) ; aussi est-ce pendant la semaine pascale, quand elle célèbre notre rédemption, que l'Église nous invite à prier afin que « purifiés de toute vétusté, nous puissions devenir de nouvelles créatures ». *IdlP*

→ accomplir — Adam II — Alliance AT III 2 ; NT — baptême IV 1.3.4 — ciel VI — cœur II — connaître NT 3 — création AT III 2 ; NT II — culte NT II — déluge 3 — enseigner NT I 2.3, II 2 — esprit NT 2 — Esprit de Dieu NT V 3 — eucharistie V — Exode AT 2 — figure AT II 2.3 — homme III 2.3 — image IV — Israël AT 3 ; NT 2.3 — Jérusalem AT III ; NT II 1.3 — Loi *B* IV ; *C* — monde AT III 2.3 ; NT II 2, III 3 — naissance (nouvelle) — nom NT 4 — patrie NT 2 — peuple *B* ; *C* — prémices — promesses II 5 — prophète AT IV 3 — Résurrection NT II 2 — Temple NT I, II 2 — temps AT III 2 ; NT III 1 — terre AT II 4 ; NT III — vieillesse 2 — vin II 2 b.

NUDITÉ → honte I 2 — sexualité I 1 — vêtement II

NUÉE

Comme la *nuit ou l'*ombre, la nuée peut signifier une double expérience religieuse : la proximité bienfaisante de Dieu ou le châtiment de Celui qui cache sa face. Plus encore, c'est un symbole privilégié pour signifier le mystère de la présence divine : elle manifeste Dieu tout en le voilant. Le symbolisme naturel des nuages, qui facilite la contemplation de la Sagesse toute-puissante (Jb 36,22—37,24), dut aider à traduire l'expérience de la présence divine. Les nuages offrent en effet deux aspects principaux. Légers et rapides (Is 60,8), ils sont des messagers — parfois illusoires (Jb 7,9; Os 6,4; 13,3; Jude 12), plus souvent prometteurs de la pluie bienfaisante (1 R 18,44s; Is 5,6; Ps 78,23). A partir de là, on comprend qu'ils puissent devenir « le char de Yahweh » (Ps 104,3). D'autre part, sombres, épais, lourds comme le brouillard, ils forment un voile opaque autour du ciel (Jb 22,13s) et de la demeure divine (Ps 18,12), ils couvrent la terre d'une ombre terrifiante (Ez 34,12; 38,9.16), tel un ouragan menaçant (Na 1,3; Jr 4,13).

1. *La colonne de nuée et de feu.* — Selon le récit yahviste de l'Exode, les Hébreux furent guidés par une « colonne » qui prend un double aspect : « Yahweh les précédait, le jour sous la forme d'une colonne de nuée pour leur indiquer la route, et la nuit en la forme d'une colonne de *feu pour les éclairer » (Ex 13,21s). Le Seigneur est présent à son peuple en tout temps, afin qu'il puisse poursuivre sa marche. Il assure également sa protection contre ses ennemis ; la colonne modifie son aspect non plus selon le temps, mais selon les hommes : « La nuée était ténébreuse d'un côté et lumineuse de l'autre » (14,20) ; il est même question de « colonne de feu *et* de nuée » (14,24), manifestant ainsi la double face du mystère divin : *sainteté inaccessible au pécheur, proximité de *grâce pour l'élu. En Dieu, les contradictions se résolvent ; chez l'homme, elles expriment la présence ou l'absence du péché. Cette coexistence de la nuée et du feu, si chère à la piété mystique, a été reprise dans la tradition ultérieure (Dt 1,33; Ne 9,12; Ps 78,14; 105,39; Sg 17,20—18,4) : Dieu a parlé non d'une image fabriquée par l'homme, mais « du milieu du feu, de la nuée et des ténèbres » (Dt 5,22).

2. *La nuée et la gloire de Yahweh.* — C'est du Sinaï que Dieu a parlé ; une nuée avait recouvert la montagne pendant six jours, tandis que Yahweh descendait en forme de feu (Ex 19,16ss). Selon les traditions élohiste et sacerdotale, pour lesquelles la colonne de nuée était « l'Ange de Dieu » (14,19), en attendant d'être présence de « l'Esprit saint... de Yahweh » (Is 63,14), la nuée sert à rehausser la transcendance divine. Il n'y a plus feu et nuée, mais feu dans la nuée : la nuée devient un voile qui protège la *gloire de Dieu contre les regards impurs ; on ne veut pas tant marquer une discrimination entre les hommes que la distance entre Dieu et l'homme. Accessible et impénétrable à la fois, la nuée permet d'atteindre Dieu sans le *voir face à face, vision mortelle (Ex 33,20). De la nuée qui couvre la montagne, Yahweh appelle Moïse qui seul peut y pénétrer (24, 14-18). D'autre part, si elle protège la gloire, la nuée la manifeste aussi : « La gloire de Yahweh apparut en forme de nuée » (16,10) ; elle se tient immobile à l'entrée de la tente de réunion (33,9s) ou détermine les déplacements du peuple (40,34-38). Rejoignant quelque peu le symbolisme précédent, elle est liée à la gloire qui est feu (Nb 9,15) : en elle brillait un feu durant la nuit (Ex 40,38).

Plus tard, lors de sa consécration par Salomon, le *Temple fut « rempli » par la nuée, par la gloire (1 R 8,10ss; cf Is 6,4s). Ézéchiel verra cette nuée

protégeant la Gloire qui va quitter le Temple (Ez 10,3s; cf 43,4), et le judaïsme rêvera de son retour avec celui de la Gloire (2 M 2,8).

3. *Les nuées eschatologiques.* — Comme dans les théophanies de l'Exode, le *Jour de Yahweh est accompagné de nuages et de nuées ; celles-ci signifient la venue de Dieu comme juge (cf Nb 17,7), soit à travers leur symbolisme naturel, soit à l'aide de la métaphore du véhicule céleste. C'est par exemple le « brouillard épais » (Jos 24,7) qui sert à décrire la venue du Seigneur : c'est « un jour de nuées et d'obscurité » (So 1,15; Ez 30,3.18; 34,12; Na 1,3; Jl 2,2). La nuée annonce alors un ouragan (Jr 4,13) qui, passé, laisse le souvenir d'un voile derrière lequel Yahweh s'est caché : « Tu t'es enveloppé d'un nuage pour que la prière ne passe pas » (Lm 3,44). Les nuages peuvent aussi indiquer le temps d'un nouvel Exode bienfaisant (Is 4,5) et assurer l'espérance du salut : « Que les nuées fassent pleuvoir la justice ! » (Is 45,8). — A partir de la métaphore qui présentait Yahweh venant sur son char (Ps 104,3), « monté sur un léger nuage » (Is 19,1), parmi ceux qui forment son escorte (2 S 22,12; Ps 97,2), une image s'est gravée dans l'apocalyptique : « Voici, venant sur les nuées du ciel, comme un *Fils d'homme » (Dn 7,13) dont l'empire ne passera point.

4. *Le Christ et la nuée.* — Avant qu'il vienne sur les nuées du ciel, le Fils de l'homme est conçu de la Vierge Marie, recouverte par l'*ombre de l'Esprit saint et par la puissance du Très-Haut (Lc 1,35). Lorsque Jésus est *transfiguré, la nuée manifeste comme dans l'AT, la *présence de Dieu, mais aussi la *gloire du Fils (Mt 17,1-8 p). Elle le soustrait ensuite aux regards des disciples, prouvant qu'il demeure au ciel, au-delà des choses visibles (Ac 1,9), mais présent à ses témoins (7,5s). Comme dans l'AT encore, la nuée sera son char céleste, quand le *Fils de l'homme viendra au dernier *Jour, « avec » ou « sur » les nuées (Mt 24,30 p; 26,64 p). En attendant, le voyant de l'Apocalypse contemple un Fils d'homme « assis sur une nuée blanche » (Ap 14,14) et venant, escorté des nuées (1,7) : tel est l'appareil du Seigneur de l'histoire.

5. *Les chrétiens dans la nuée.* — Lors de la Transfiguration, la nuée ne recouvrit pas seulement Jésus et les personnages célestes, mais aussi les disciples (Lc 9,34) ; elle unit le ciel et la terre, consacrant le rassemblement des disciples inauguré par Jésus autour de sa parole. Entrés une fois dans la nuée céleste, les disciples savent qu'ils forment désormais une communauté avec Jésus et avec le ciel même, dans la mesure où ils écoutent sa parole. Selon une autre tradition, comme l'annonçait la prophétie (Is 63,14), la *figure fait place à la réalité, la nuée à l'Esprit. Tandis que les Hébreux avaient été « *baptisés au [nom de] Moïse dans la nuée et dans la *mer » (1 Co 10,1s), le chrétien est baptisé au [nom du] Christ dans l'Esprit-Saint et dans l'eau. La vraie nuée, c'est l'*Esprit qui révèle (Jn 14,26), qui dirige (16,13). Le « voile » qui, telle la nuée, couvrait le visage de Moïse, rayonnant d'une gloire temporaire, est tombé pour ceux qui se sont tournés vers le Seigneur qui est l'Esprit (2 Co 3,12-18). Il reste cependant que l'image des nuées eschatologiques conserve sa valeur pour signifier qu'au dernier Jour les croyants seront eux aussi arrachés à la terre pour aller au-devant du Seigneur qui vient (1 Th 4,17; cf Ap 11,12). *XLD*

→ Ascension I, II 4, III — ciel IV — feu AT I 2 — gloire III 2 — maison II 1 — nuit AT 1 — ombre — orage — présence de Dieu AT II — Temple AT I 1.

NUIT

L'événement de la nuit pascale est au centre du symbolisme de la nuit dans l'Écriture. Certes, on y retrouve aussi l'expérience humaine fondamentale qui est commune à la plupart des religions : la nuit est une réalité ambivalente, redoutable comme la mort et indispensable comme le temps de la naissance des mondes. Quand disparaît la *lumière du jour, alors surviennent les bêtes malfaisantes (Ps 104,20), la peste ténébreuse (Ps 91,6), les hommes qui haïssent la lumière — adultères, voleurs ou assassins (Jb 24,13-17) ; si bien qu'il faut prier Celui qui créa la nuit (Gn 1,5) de protéger les hommes contre les terreurs nocturnes (Ps 91,5). Il faut aussi le prier quand vient la nuit (Ps 134,2), cette nuit qui, comme le jour, célèbre sa louange (Ps 19,3). Par ailleurs, si la nuit est redoutable parce que le jour y meurt, elle doit à son tour céder la place au jour qui vient : aussi le fidèle qui compte sur son Seigneur est-il comme le veilleur qui guette l'aurore (Ps 130,6). Ces symbolismes valables, ténèbres mortelles et espérance du jour, ne trouvent cependant leur pleine signification qu'enracinés dans une expé-

rience unique : la nuit est le temps où se joua de façon privilégiée l'histoire du salut.

AT

1. *La nuit de la délivrance.* — D'après les diverses traditions de l'Exode, c'est « vers le milieu de la nuit » que Yahweh mit à exécution le propos qu'il avait formé de libérer son peuple de l'esclavage (Ex 11,4; 12,12.29) ; nuit *mémorable, rappelée chaque année par une nuit de veille, en souvenir de ce que Yahweh lui-même avait *veillé sur son peuple (12,42). Nuit qui se prolongea tandis que la colonne de *nuée éclairait la marche des fuyards (13,21s). Déjà se manifeste ici l'ambivalence de la nuit : pour les Égyptiens, la nuée se faisait épaisse, semblable à cette nuit qui s'abattit jadis sur eux, tandis que la lumière éclairait les Hébreux (10,21ss). « Pour tes saints, commente la Sagesse, c'était la pleine lumière » (Sg 18,1). Puis, décrivant la nuit unique : « Alors qu'un silence paisible enveloppait toutes choses et que la nuit parvenait au milieu de sa course rapide, ta Parole toute-puissante s'élança du trône royal » (18,14s). Faut-il rapprocher de cet événement nocturne la prière du psalmiste qui se lève à minuit pour rendre grâce à Dieu de ses justes jugements (Ps 119,62) ? De toute manière la nuit apparaît d'emblée comme le temps de l'*épreuve, mais d'une épreuve dont on est libéré par le jugement de Dieu.

2. *Le Jour et la nuit.* — Sans cesse Israël rêva du *Jour par lequel Yahweh le délivrerait encore de l'oppression dans laquelle il se trouvait. Cette espérance était légitime, mais la conduite infidèle ne l'autorisait pas. Aussi les prophètes en prennent-ils le contre-pied : « Malheur à ceux qui soupirent après le Jour de Yahweh ! Que sera-t-il pour vous ? Ténèbres et non lumière » (Am 5, 18), obscurité et *ombre épaisse (So 1,15; Jl 2, 2). Ambivalence encore, mais inhérente cette fois au Jour de Yahweh : pour les uns, ce sera une nuit ; mais ce sera une lumière éclatante pour le *reste d'Israël, qui, en attendant, marche à tâtons dans les ténèbres de la nuit (Is 8,22—9,1), mais espère encore (cf Is 60,1).

3. *Dans la nuit de l'épreuve.* — Sages et psalmistes ont transposé dans la vie individuelle l'expérience du jugement divin qui s'opère dans et par la nuit. Si tu pratiques la *justice, « ta lumière jaillira comme l'aurore » (Is 58,8; Ps 112,4). Le jour de sa naissance est maudit par Job qui aurait préféré rester enseveli dans la nuit du sein maternel (Jb 3,3-10). Mais le psalmiste se retourne sur sa couche en pleine nuit pour appeler le Seigneur : la nuit appartient à Dieu (Ps 74,16), qui peut donc en libérer l'homme comme jadis au temps de l'Exode (Ps 63,7; 77,3; 119,55). « Mon âme te désire la nuit, pour que tu exerces le jugement » (Is 26,9; cf Ps 42,2). En prolongement de cette évocation du salut comme une *libération de l'épreuve nocturne, les apocalypses décrivent la *résurrection comme un réveil après le *sommeil de la mort (Is 26,19; Dn 12,2), un retour à la lumière après la plongée dans la nuit totale du shéol.

NT

Le psalmiste disait à Dieu : « La ténèbre n'est point ténèbre devant toi, et la nuit est lumineuse comme le jour » (Ps 139,12). Cette parole devait s'accomplir de façon merveilleuse, telle une *nouvelle *création opérée par Celui qui a dit : « Que des ténèbres jaillisse la lumière ! » (2 Co 4,6) : avec la *résurrection du Christ, le Jour a jailli de la nuit, à jamais.

1. *La nuit et le jour de Pâques.* — Tant qu'il faisait jour, Jésus faisait rayonner la lumière de ses œuvres (Jn 9,4). L'*heure venue, il se livre aux embûches de la nuit (11,10), de cette nuit où s'est enfoncé le traître Judas (13,30), où ses disciples vont se *scandaliser (Mt 26,31 p) : il a voulu affronter cette « heure et le règne des ténèbres » (Lc 22,53). La liturgie primitive en conserve pour jamais le souvenir : c'est « la nuit où il fut livré » qu'il institua l'Eucharistie (1 Co 11,23). Et le jour de sa mort devient lui-même ténèbres sur toute la terre (Mt 27,45 p; cf Ac 2,20 = Jl 3,4).

Mais, à la nuit tombante, « alors que brille le premier jour de la semaine », voici que jaillit l'éclair des anges (Mt 28,3), annonçant le triomphe sur la nuit. Cette aurore, les disciples l'avaient déjà connue quand Jésus les avait rejoints, marchant sur les eaux déchaînées, « à la quatrième veille de la nuit » (Mt 14,25 p). Nuit de délivrance que connaîtront encore les Apôtres miraculeusement libérés de leur prison en pleine nuit (Ac 5,19; 12, 6s; 16,25s). Nuit de lumière pour Paul dont les yeux sombrent dans la ténèbre, pour se réveiller à l'éclatante *lumière de la foi (Ac 9,3.8.18).

2. « *Nous ne sommes plus de la nuit* » (*1 Th 5,5*). — Désormais la vie du croyant prend un sens en fonction du Jour de Pâques qui ne connaît pas

de déclin. Ce jour brille au fond de son cœur il est un « enfant du Jour » (1 Th 5,5 ; cf Ep 5,8), depuis que, surgi d'entre les morts, le Christ a brillé sur lui (Ep 5,14). « Arraché à la puissance des ténèbres » (Col 1,13), il n'a plus les « pensées enténébrées » (Ep 4,18), mais réfléchit sur son visage la *gloire même du Christ (2 Co 3,18). Pour *veiller contre le Prince des ténèbres (Ep 6,12), il doit *revêtir le Christ et ses armes de lumière, déposer les « *œuvres des ténèbres » (Rm 13, 12ss; 1 Jn 2,8s). Pour lui, il n'est déjà plus de la nuit, sa nuit est lumineuse comme le jour.

3. *Le Jour au milieu de la nuit.* — Puisque le chrétien a été « amené des ténèbres à l'admirable lumière » (Ac 26,18; 1 P 2,9), il ne peut être surpris par le *Jour du Seigneur, qui vient tel un voleur dans la nuit (1 Th 5,2.4). Certes, présentement, il se trouve encore « dans la nuit », mais cette nuit « s'avance » vers le Jour tout proche qui y mettra fin (Rm 13,12). S'il veut ne pas « se heurter aux montagnes de la nuit » (Jr 13,16), cette nuit « où nul ne peut travailler » (Jn 9,4), il doit entendre l'appel du Christ à devenir « fils de lumière » (12,36).

Avec Pierre, illuminé au cours de la nuit où, selon Luc, le Christ fut *transfiguré (Lc 9,32.37), il trouve dans les *Écritures une lumière, telle une *lampe brillant dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour commence à poindre et que l'étoile du matin se lève dans son cœur (2 P 1,19). De ce Jour qui vient, Jésus n'a pas révélé le moment exact (Mc 13,35), mais il y aura identité entre « ce Jour-là » et « cette nuit-là » (Lc 17,31.34). Le Christ-Époux viendra au milieu de la nuit (Mt 25,6) ; comme les vierges sages aux lampes allumées, l'Épouse dit : « Je dors, mais mon cœur veille » (Ct 5,2). Dans son attente, elle s'efforce de penser à lui jour et nuit, imitant les Vivants (Ap 4,8) et les élus du ciel (7,15) qui, jour et nuit, proclament les louanges divines. C'est dans le même esprit que l'Apôtre, jour et nuit, travaille (1 Th 2,9; 2 Th 3,8), exhorte (Ac 20,31) et prie (1 Th 3,10). Dès la terre, les serviteurs du Christ anticipent ainsi, en quelque sorte, le jour sans fin où « il n'y aura plus de nuit » (Ap 21,25; 22,5).

RF & XLD

→ **Jour du Seigneur NT III 1 — lumière & ténèbres — nuée 0.2 — ombre O, I — Pâque I 1. 6 c, III 2 — sommeil — veiller I, III.**

OBÉISSANCE

Loin d'être contrainte subie et soumission passive, l'obéissance, libre adhésion au *dessein de Dieu encore enfermé dans le *mystère mais proposé par la *Parole à la *foi, permet à l'homme de faire de sa vie un *service de Dieu et d'entrer dans sa joie.

I. La création obéit à Dieu

Dans la *création même, en dehors de l'homme, apparaît comme un pressentiment de cette obéissance et de cette *joie. Que le Seigneur mette un croc à Béhémoth (Jb 40,24) ou fende Rahab (Ps 89,11), c'est la preuve de sa maîtrise souveraine ; que Jésus calme la tempête ou expulse les *démons, c'est la preuve que, tout comme les démons, « les vents et la mer lui obéissent » (Mt 8,27 p; Mc 1,27), et ces gestes de puissance provoquent une *crainte religieuse ; mais plus que le *silence de l'univers reconnaissant son maître, ce qui émerveille la Bible et la jette en *action de grâces, c'est l'élan joyeux des créatures accourant à la voix de Dieu : « Les *astres brillent... dans la joie ; il les appelle et ils disent : « Nous voici ! » et ils brillent avec joie pour celui qui les a créés » (Ba 3,34s; cf Ps 104,4; Si 42,23; 43,13-26). Devant cette ardeur des créatures les plus belles à remplir la mission que Dieu leur assigne dans son univers, l'humanité « enfermée dans la désobéissance » (Rm 11,32), évoque inconsciemment et douloureusement ce qu'aurait dû être son obéissance, et Dieu lui fait entrevoir et espérer ce que peut être l'obéissance spontanée et unanime de la création délivrée par l'obéissance de son Fils (Rm 8,19-22).

II. Le drame de la désobéissance

1. *Dès les origines*, **Adam* désobéit à Dieu, entraînant dans sa rébellion tous ses descendants (Rm 5,19) et assujettissant la création à la vanité (8, 20). La révolte d'Adam montre, par contraste, ce qu'est l'obéissance et ce que Dieu attend d'elle : elle est la soumission de l'homme à la *volonté de Dieu, l'exécution d'un commandement dont nous ne voyons pas le sens et le prix, mais dont nous percevons le caractère d'impératif divin. Si Dieu exige notre obéissance, c'est qu'il a un dessein à remplir, un univers à construire, et qu'il lui faut notre collaboration, notre adhésion dans la foi. La *foi n'est pas l'obéissance, elle en est le secret ; l'obéissance est le signe et le fruit de la foi. Si Adam désobéit, c'est qu'oubliant la *Parole de Dieu, il a écouté la voix d'Ève et celle du tentateur (Gn 3,4ss).

2. Pour sauver l'humanité, Dieu suscite la foi d'**Abraham* et, pour s'assurer de cette foi, il la fait passer par l'obéissance : « Quitte ton pays » (Gn 12,1), « Marche en ma présence et sois parfait » (17,1), « Prends ton fils... offre-le en holocauste » (22,2). Toute l'existence d'Abraham repose sur la Parole de Dieu, mais constamment cette parole lui impose d'avancer à l'aveugle et d'accomplir des gestes dont le sens lui échappe. Aussi l'obéissance est-elle pour lui une *épreuve, une tentation de Dieu (22,1), et pour Dieu un témoignage sans prix : « Tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique » (22,16).

3. *L'Alliance* suppose exactement la même démarche : « Tout ce qu'a dit Yahweh, nous le ferons et nous y obéirons », répond Israël en adhérant au

pacte que Dieu lui propose (Ex 24,7). L'*Alliance comporte une charte, la *Loi, une série de commandements et d'institutions encadrant l'existence d'Israël et destinés à le faire vivre en *peuple de Dieu. Plusieurs de ces dispositions imposent des devoirs d'obéissance aux hommes, envers les parents (Dt 21,18-21), les rois, les prophètes, les prêtres (17,14—18,22). Souvent ces devoirs sont déjà inscrits dans la nature de l'homme, mais la Parole de Dieu, en les incorporant à son alliance, fait de la soumission de l'homme une obéissance dans la foi. Parce que la *fidélité à la Loi n'est vraie que dans l'adhésion à la parole et à l'alliance de Dieu, l'obéissance à ses préceptes n'est pas une soumission d'esclave, mais une démarche d'*amour. Déjà le premier Décalogue opère la liaison : « ... ceux qui m'aiment et gardent mes commandements » (Ex 20,6) ; le Deutéronome la reprend et la développe (Dt 11, 13.22) ; les psaumes célèbrent dans la Loi le grand don d'amour de Dieu aux hommes et la source d'une obéissance d'amour (Ps 19,8-11; 119).

III. Le Christ, notre obéissance

Mais qui obéit à Dieu ? Israël est « une maison rebelle » (Ez 2,5), « des fils révoltés » (Is 1,2) ; « se glorifiant dans sa Loi, il déshonore Dieu en la transgressant » (Rm 2,23) ; il ne peut se prévaloir d'aucune supériorité sur le païen, il est avec lui « enfermé dans la désobéissance » (3,10; 11, 32). *Esclave du *péché, l'homme, qui cependant y aspire au fond de lui-même, est incapable d'obéir à Dieu (7,14). Pour qu'il y parvienne, pour qu'il trouve « la Loi au fond de son être » (Jr 31,33), il faut que Dieu envoie son *Serviteur, que « tous les matins il éveille [son] oreille » (Is 50,4), afin que celui-ci puisse dire : « Voici, je viens... faire tes volontés » (Ps 40,7ss).

« De même que par la désobéissance d'un seul la multitude a été constituée pécheresse, de même par l'obéissance d'un seul la multitude sera constituée juste » (Rm 5,19). L'obéissance de *Jésus-Christ est notre salut et nous donne de retrouver l'obéissance à Dieu. La vie de Jésus-Christ fut, dès « son entrée dans le monde » (He 10,5) et « jusqu'à la mort de la croix » (Ph 2,8), obéissance, c'est-à-dire adhésion à Dieu à travers une série d'intermédiaires : personnages, événements, institutions, Écritures de son peuple, *autorités humaines. Venu « pour faire non [sa] volonté, mais la volonté de Celui qui [l]'a envoyé » (Jn 6,38; cf Mt 26,39), il passe toute sa vie dans les devoirs normaux de l'obéissance aux parents (Lc 2,51), aux autorités légitimes (Mt 17,27). A sa Passion, il pousse l'obéissance à son comble, se livrant sans résister à des pouvoirs inhumains et injustes, « faisant à travers toutes ses souffrances, l'expérience de l'obéissance » (He 5,8), faisant de sa mort le *sacrifice le plus précieux à Dieu, celui de l'obéissance (10,5-10; cf 1 S 15,22).

IV. L'obéissance du chrétien

Devenu par son obéissance « le *Seigneur » (Ph 2,11), revêtu de « tout pouvoir au ciel et sur la terre » (Mt 28,18), Jésus-Christ a droit à l'obéissance de toute créature. C'est par lui, par l'obéissance à son Évangile et à la parole de son *Église (2 Th 3,14; Mt 10,40 p) que l'homme atteint Dieu dans la foi (Ac 6,7; Rm 1,5; 10,3; 2 Th 1,8), qu'il échappe à la désobéissance originelle et qu'il entre dans le *Mystère du salut : Jésus-Christ est l'unique *Loi du chrétien (1 Co 9,21). Cette loi comprend aussi l'obéissance aux autorités humaines légitimes, parents (Col 3,20), maîtres (3,22), époux (3,18), pouvoirs publics, reconnaissant partout « l'autorité de Dieu » (Rm 13,1-7). Mais parce qu'il n'obéit jamais que pour *servir Dieu, le chrétien est capable, s'il le faut, de braver un ordre injuste et « d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Ac 4,19). *CA & JG*

→ Abraham I 2, II 3 — Alliance AT II 2 — autorité — captivité — dessein de Dieu — écouter 1 — fidélité — foi — Loi — péché I 1, IV 3 — piété AT 2 — servir II 2 — Serviteur de Dieu III 2 — suivre 1 — vertus & vices 1 — vocation — volonté de Dieu.

ODEUR → parfum.

ŒIL → lumière & ténèbres AT II 1.2 ; NT II 3 — scandale II — simple 2 — voir.

ŒUVRES

Le mot œuvres peut prendre toutes sortes de sens, désigner des actions, des travaux, des productions diverses, et plus spécialement « l'œuvre de chair » en quoi consiste la génération. Appliqué à Dieu, il indique aussi tous les aspects de son activité externe. Dans un cas comme dans l'autre, l'œuvre ne peut être comprise que si l'on remonte à l'ouvrier qui l'a produite. Et derrière

toute œuvre humaine, il s'agit de découvrir le premier-né de la création : le propre Fils de Dieu, à qui elle se rattache et qu'elle veut exprimer à sa manière.

AT

I. L'œuvre de Dieu

Avant tout développement, il faut remarquer que les œuvres de *Dieu (*ma'asèh yahweh*) ne s'insèrent pas dans une histoire-cadre, mais constituent l'histoire dans sa vérité. Ensuite, s'il est vrai que les *magnalia Dei* présentent deux aspects, création et salut, c'est en vue d'établir progressivement le Règne de Dieu sur la terre. Dans l'AT, la révélation suit un cheminement particulier : Israël reconnaît Dieu à l'œuvre dans son histoire avant de s'intéresser à son œuvre créatrice.

1. *L'œuvre de Dieu dans l'histoire.* — L'œuvre divine commence à se manifester par « des actions et des hauts faits » que nul ne peut accomplir (Dt 3,24) : libération d'Israël, merveilleux épisodes du désert où le peuple « vit les œuvres » de Yahweh (Ps 95,9), installation en terre promise (Dt 11,2-7; Jos 24,31). L'évocation de ce passé suscite l'enthousiasme : « Venez et voyez les œuvres de Dieu ! » (Ps 66,3-6). Mais il ne suffit pas de rappeler le passé (Ps 77,12s) ; il faut être attentif à l'œuvre actuelle de Dieu (Is 5,12; Ps 28,5), qui façonne tout sans cesse (Is 22,11). Il faut pressentir son œuvre à venir lors de son *Jour (Is 28,21), qu'il s'agisse de la déportation à Babylone (Ha 1,5) ou de la libération de l'exil (Is 45, 11) : opérant par l'intermédiaire des *nations (Jr 51,10) ou du libérateur Cyrus (Is 45,1-6), Dieu accomplira son œuvre de *salut (41,4), en faveur d'Israël, son peuple élu (43,1; 44,2).

L'œuvre divine vise donc avant tout Israël, considéré collectivement. Elle ne se désintéresse pas pour autant des individus : non seulement de ceux que Dieu suscite en vue de son peuple, comme Moïse et Aaron (1 S 12,6), David et les *prophètes, mais encore de chaque homme en particulier, dont Dieu s'occupe jusque dans la vie quotidienne, comme le montre en détail le Livre de Tobie. Telle est « l'œuvre de ses mains », parfaite (Dt 32,4), fidèle et vraie (Ps 33,4), profonde (Ps 92,5s), pleine de bonté et d'amour (Ps 145,9.17; 138,8), qui doit éveiller au cœur de l'homme une joie débordante (Ps 107,22; Tb 12,22).

2. *L'œuvre de Dieu dans la création.* — Dès les origines, Israël dut admirer « celui qui fit le ciel et la terre » (Gn 14,19), « les Pléiades et Orion..., qui a formé les montagnes et le vent » (Am 5,8; 4,13). Mais c'est avec l'exil seulement que la *création devient un motif de confiance dans le Seigneur de l'histoire : cette œuvre stable, majestueuse, puissante, n'est-elle pas le gage de la puissance et de la fidélité de Dieu (Is 40,12ss) ? On le loue pour tout ce qui est « ouvrage de ses mains » : les cieux (Ps 19,2) et la terre (102,26), l'homme établi sur la création entière (8,4-7). Grâces lui soient rendues par ses œuvres (145, 10), dont on reconnaît la beauté admirable (Jb 36,24s). Conscient d'être l'œuvre de Dieu, l'homme doit puiser en cette certitude de foi une réelle audace, car Dieu ne peut « mépriser son œuvre » (Jb 10,3), mais aussi une humilité profonde, car « une œuvre peut-elle dire de son ouvrier : Je ne suis pas son œuvre ? » (Is 29,16; 45,9; Sg 12,12; Rm 9,20s).

3. *La Sagesse, ouvrière divine.* — Le mouvement qui mène du Dieu de l'histoire au Dieu créateur aboutit, dans un effort ultime, à pressentir en Dieu la *Parole créatrice, l'*Esprit qui dirige la marche du monde. L'Ecclésiastique médite sur l'œuvre de Dieu dans la création (Si 42,15—43, 33) et dans le temps (44,1—50,29) ; le Livre de la Sagesse tente une théologie de l'histoire (Sg 10—19). C'est qu'ils ont reconnu tous deux la *Sagesse divine à l'œuvre ici-bas. Présentée comme « le maître d'œuvre » de la création (Pr 8,30), cette royale Sagesse a été produite par Dieu au début de ses desseins, avant ses œuvres les plus anciennes (8,22). Elle a choisi d'habiter plus spécialement en Israël (Si 24,3-8) ; mais elle existait bien auparavant (24,9), car elle fut « l'ouvrière de toutes choses » (Sg 7,22) : c'est elle qui donne aux hommes de connaître à travers son œuvre le Seigneur de la nature et de l'histoire.

II. Les œuvres de l'homme

A l'*image de Dieu, son créateur, l'homme doit être, lui aussi, sans cesse à l'œuvre.

1. *A la source des œuvres de l'homme.* — Ce n'est pas simplement un besoin intérieur qui pousse l'homme à agir, mais la *volonté de Dieu. Dès le paradis, elle lui est manifestée sous la forme d'un commandement, qui répond au *dessein de Yahweh (Gn 2,15s). Les œuvres de l'homme appa-

raissent ainsi comme l'efflorescence de l'œuvre divine. Elles exigent cependant de sa part un effort personnel, un engagement, un choix. Car à la *liberté humaine, la volonté de Dieu se présente concrètement sous la forme d'une *Loi, extérieure à lui, à laquelle il doit *obéir.

2. *Les œuvres majeures de l'homme.* — Avant même que soient énumérés les commandements de la Loi, le récit de la création manifeste les deux œuvres principales que l'homme devra réaliser : la fécondité et le travail.

L'homme a un devoir de *fécondité : pour peupler la terre (Gn 1,28), il procréera des fils à son image (5,1ss) qui reproduit elle-même l'image de Dieu. C'est en vertu de ce devoir que la race des patriarches donnera naissance au *peuple d'Israël — peuple *médiateur pour toutes les familles de la terre —, duquel naîtra finalement le Christ. L' « œuvre de chair » prend ainsi un sens, au double titre de la création et de l'histoire du salut. L'homme doit aussi *travailler, pour dominer la terre et la soumettre (Gn 1,28), même si à cause de son péché le sol est maudit (3,17ss). Ce travail lui permet de subsister (3,19), mais c'est dans le culte qu'il atteint sa pleine signification religieuse : le chef-d'œuvre d'Israël est le *Temple, bâti à la gloire de Dieu.

Il est vrai que les hommes risquent aussi de détourner de leur but leurs deux œuvres essentielles, soit qu'ils profanent la procréation (Rm 1,26s), soit qu'ils adorent les œuvres de leurs mains en faisant d'elles des *idoles muettes (1 Co 12,2). La Loi, par ses commandements, cherche à prévenir une telle dégradation des œuvres humaines. Elle prescrit aussi un grand nombre d'autres œuvres, parmi lesquelles le judaïsme tardif notera spécialement celles qui concernent le *prochain : faire l'*aumône, visiter les malades, ensevelir les morts. Ce sont là les « bonnes œuvres » par excellence.

3. *Le but des œuvres.* — Le judaïsme n'a jamais perdu de vue que les œuvres prescrites par la Loi étaient ordonnées au *Royaume de Dieu. Cependant, la casuistique a souvent masqué le vrai sens des œuvres à accomplir, en concentrant l'effort de l'homme sur la lettre de la Loi. Surtout, une mauvaise compréhension de l'*Alliance tendait à la transformer en contrat et à donner aux « pratiquants » une *confiance excessive en leurs possibilités humaines, comme si les œuvres accomplies accordaient à l'homme un droit sur Dieu et suffisaient à lui conférer la *justice intérieure. C'est contre cette conception dégradée de la religion que Jésus se dressera, en rappelant l'unique sens des œuvres humaines : manifester la *gloire de Dieu qui seul est à l'œuvre à travers l'homme.

NT

I. L'ŒUVRE DE JÉSUS-CHRIST

« Mon Père est sans cesse à l'œuvre, et moi aussi, je suis à l'œuvre » (Jn 5,17). Jésus souligne par ces paroles l'identité d'opération du Fils et du Père, l'œuvre du Père s'exprimant en plénitude par celle du Fils.

1. *Jésus-Christ, chef-d'œuvre de Dieu.* — Image visible du Père, Jésus est la *Sagesse dont parlait l'AT. Par lui tout a été fait au commencement, et par lui s'accomplit dans l'histoire l'œuvre du salut. Aussi le voit-on, dans ses paraboles, faire vibrer la création, révélant par exemple la parenté des lois de la *croissance du blé et du *sacrifice (Jn 12,24). Il sauve les œuvres humaines du péril qui les guette, manifestant le sens caché de la *fécondité charnelle (Lc 11,27s), la signification profonde du *Temple et du *culte (Jn 4,21-24). Il concentre en sa personne l'attente du Royaume et l'*obéissance à la Loi. S'il est vrai que l'œuvre de l'homme doit être accomplie à l'image de celle de Dieu, il suffit désormais de voir Jésus agir pour savoir agir selon la *volonté du Père.

2. *Jésus et les œuvres du Père.* — Les Synoptiques ne parlent que rarement des œuvres de Jésus (Mt 11,2), bien qu'ils s'attardent à raconter ses *miracles et tous les actes qui préparent l'avenir de son *Église. Au contraire, Jean montre que le Christ *accomplit les œuvres que le Père lui a *données (Jn 5,36). Ces œuvres attestent qu'il est non seulement le Messie, mais aussi le *Fils de Dieu, car elles sont identiquement celles du *Père, sans confusion des personnes agissantes. Le Père n'a pas donné au Fils des œuvres toutes faites, comme s'il en était le seul auteur (14,10; 9,31; 11,22.41s), pas davantage des œuvres à exécuter simplement, comme il donne des commandements à accomplir (4,34; 15,10). Le Fils a pour *mission de glorifier le Père en conduisant à son terme l'œuvre unique que Dieu veut réaliser ici-bas, le *salut des hommes ; et ce terme, c'est la *Croix (17,4). Toutes les œuvres du Christ se rapportent à celle-là. Elles ne sont pas seulement un *sceau sur la mission de Jésus (6,27) ; elles *révèlent le Père à travers le Fils (14,9s). Le Fils

se montre aussi actif que le Père, mais à sa place de Fils, dans l'amour qui l'unit indissolublement au Père.

3. *Le Christ, révélateur des œuvres humaines.* — Venant dans un *monde pécheur, Jésus révèle aussi les œuvres humaines, et cette *révélation est un tri et un *jugement. « Le jugement, le voici : la *lumière est venue dans le monde, et les hommes ont aimé les ténèbres de préférence à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. En effet, quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière de peur que ses œuvres ne soient dévoilées ; mais celui qui fait la vérité vient à la lumière, pour qu'apparaisse au grand jour que ses œuvres sont faites en Dieu » (Jn 3,19ss). Surgissant au milieu des hommes, le Christ leur révèle ainsi leur état. Avant cette rencontre, ils vivaient en quelque sorte dans les ténèbres (1,5), qui n'étaient pas proprement un état de péché (cf 9,41; 15,24). Quand vient Jésus, alors est révélé le fond de leur être, jusque-là à demi inconscient de sa bonté ou de sa malice. La décision qu'ils prennent à l'égard du Fils de l'homme, fondée sur leur conduite antérieure, fait la synthèse de leur passé et le révèle pour ce qu'il est. Non que les « œuvres bonnes » méritent l'adhésion finale au Christ ; mais cette adhésion manifeste la bonté des œuvres (cf Ep 5,6-14).

II. Les œuvres du chrétien

Le croyant confère un sens plein à son action en la modelant sur celle de Jésus-Christ ; par l'Esprit-Saint, il lui est donné d'accomplir la Loi nouvelle de charité et de coopérer à l'édification du Corps du Christ.

1. *La foi, œuvre unique.* — D'après les Synoptiques, Jésus exige la pratique des « bonnes œuvres » dans la pureté d'intention (Mt 5,16). Dans les deux premiers préceptes (Mt 22,36-40 p), Jésus manifeste l'unité des commandements de la *Loi, opérant ainsi une simplification et une purification indispensables dans les œuvres innombrables qu'imposait la *tradition juive. Avec le IVe évangile, cette simplification apparaît plus nettement encore : aux *Juifs qui demandent ce qu'ils doivent faire pour « œuvrer les œuvres de Dieu », Jésus répond : « Telle est l'œuvre de Dieu, que vous croyiez en celui qu'il a envoyé » (Jn 6, 28s). La *volonté de Dieu se résume dans la *foi en Jésus, qui fait les œuvres du Père.

Vigoureux polémiste, saint Paul ne dit pas autre chose quand il rejette la *justification par les œuvres de la *Loi : ce n'est pas la Loi, ce ne sont pas les œuvres comme telles qui sont source du *salut. C'est la *Croix, c'est la *grâce, accueillies par la *foi. Cette critique du salut par les œuvres ne doit pas être réduite à une critique de la seule Loi juive ; elle vaut pour toute pratique religieuse qui se targue de conduire par elle-même au salut.

2. *La charité, œuvre de la foi.* — Mais si les œuvres ne sont pas source du salut, elles demeurent l'expression nécessaire de la foi. Jacques l'a souligné (Jc 2,14-26), Paul aussi (cf Ep 2,10). Il y a des « œuvres de la foi » qui sont le *fruit de l'Esprit (Ga 5,22s). La foi que le Christ réclame, c'est celle qui « opère par la charité » (Ga 5,6). A la différence des œuvres mauvaises, qui sont multiples (Ga 5,19ss), les œuvres de la foi se résument dans la pratique du précepte qui contient toute la Loi (Ga 5,14). Telle est « l'œuvre de la foi, le labeur de la charité » (1 Th, 1,3). Jésus a du reste enseigné qu'en attendant son retour, il faut tenir sa *lampe allumée (Mt 25,1-13), faire fructifier les talents (25,14-30), aimer ses frères (25,31-46). Le commandement de l'*amour est son testament même (Jn 13,34). Les Apôtres recueillent ainsi cet enseignement et en tirent les conséquences.

3. *L'édification de l'Église, Corps du Christ.* — L'œuvre de la charité ne trouve pas son achèvement dans le soulagement apporté à quelques individus. Par-delà cet objectif, elle coopère à la grande œuvre du Christ, prévue de toute éternité : l'*édification de son *Corps, qui est l'Église. Car « nous sommes son œuvre, créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions » (Ep 2,10). Mystère de la coopération de l'homme à l'œuvre de Dieu qui fait tout en tous, conférant à l'action de l'homme sa dignité et sa portée éternelle (cf 1 Co 1,9; 15,58; Rm 14,20; Ph 1,6). Dans cette perspective nouvelle, la récompense céleste peut être rattachée aux œuvres que l'homme a faites ici-bas. « Heureux ceux qui sont morts dans le Seigneur, car leurs œuvres les accompagnent » (Ap 14,13). *FA & XLD*

→ **Abraham II 3 — accomplir NT 2 — création — édifier — fécondité III 3 — foi III 2 — fruit — grâce V — justice — Loi *B* III 5 ; *C* III 1 — miracle I 2 bc, III 2 b — rétribution I, III 1 — travail — volonté de Dieu NT I 2, II 2.**

OFFENSE → pardon — péché III 2 — vengeance.

OFFRANDE → autel — culte — don AT 2 ; NT 2 — eucharistie IV 2, V — pain II — parfum 2 — prémices — sacrifice — vin I 2.

OLIVIERS (mont des) → Ascension II 3.4 — montagne III 1.

OMBRE

Comme la *nuit ou la *nuée, l'ombre symbolise une double expérience, selon qu'elle affirme l'absence ou suppose la présence de la *lumière. L'homme veut la pleine lumière et il recherche l'ombre ; Dieu est lumière et *feu brûlant, mais aussi ombre rafraîchissante, et il a décidé d'habiter la nuée obscure. La Bible joue sur cette ambivalence de signification.

I. Annonce de la mort

1. *L'ombre qui fuit.* — Créature qui se sait vouée à disparaître, l'homme reconnaît son destin dans la montée ou la présence fugace de l'ombre ; « le jour décline, les ombres du soir s'allongent » (Jr 6,4), ainsi la vie humaine, dont les degrés s'ajoutent inexorablement au cadran du temps (2 R 20,9ss). « Une ombre qui fuit sans s'arrêter », tel est l'homme (Jb 14,2; cf 8,9) ; ses jours déclinent dans la *nuit comme l'ombre (Ps 102,12; 144,4), ils passent sans espoir à la mort (1 Ch 29,15; Sg 5,9). Au fil d'une vie de vanité (Qo 6,12), il chemine, telle une ombre (Ps 39,7) ; mais, dans ce développement irréversible, éprouvant sa propre variabilité, il garde foi au « Père des lumières, en qui n'existent ni la variation, ni les ombres d'un changement » (Jc 1,17).

2. *La ténèbre et l'ombre de la mort.* — Recourant à une étymologie discutable, mais avec un sens profond de la réalité, les Septante ont traduit ordinairement le mot hébreu qui signifie « ombre profonde » par « ombre de la mort » ; les évangélistes leur ont donné raison (Is 9,1; Mt 4,16; Lc 1,79). L'ombre en effet n'est pas simplement un phénomène qui change et fuit, c'est un vide, un néant, cette obscurité ténébreuse que souhaite Job dans son malheur (Jb 3,1-6). Le shéol sans espoir, pays de la *mort, est la terre de ténèbres et d'ombre (10,21) où toute clarté n'est que nuit. L'*épreuve, dès cette vie, prive déjà l'homme de la lumière des vivants : « Sur mes paupières, c'est l'ombre » (16,16).

3. *Le maître de l'ombre.* — Devant l'ombre menaçante de la mort, il n'est d'autre secours que Dieu seul. Lui qui change en ombre épaisse la lumière factice que se promet le pécheur (Jr 13,16; cf Ps 44,20), il peut aussi « amener à la lumière l'ombre obscure » (Jb 12,22), « tirer de l'ombre et des ténèbres ceux qui en étaient captifs » (Ps 107,10.14). Aussi, plein de *confiance, le psalmiste s'écrie : « Si je viens à passer dans une vallée d'ombre, je ne crains aucun mal, car tu es avec moi » (Ps 23,4). Cette espérance est devenue réalité depuis que dans le Christ s'est accomplie la prophétie d'Isaïe : « Sur les habitants des ombres de la mort, une lumière a brillé » (Mt 4, 16; Is 9,1).

II. Présence protectrice

De même que la *nuée était ténèbre menaçante pour les uns, lumière et protection pour les autres, ainsi l'ombre terrible peut être protectrice ; à travers la protection qu'elle assure, l'homme découvre une présence.

1. *Ombres terrestres.* — Dans la vie quotidienne, surtout en Orient, l'ombre est appréciée, car elle préserve de l'ardeur du soleil. Les créatures demandent toutes de l'ombre : au lotus, le farouche Béhémoth (Jb 40,22) — aux *arbres, oiseaux, bêtes et gens (Ez 31,6). C'est pourquoi l'arbre qui donne de l'ombre symbolise la *puissance protectrice ; comme Daniel l'explique à Nabuchodonosor : « L'arbre, c'est toi, ô Roi » (Dn 4,17ss). De même, la sécurité est assurée à l'ombre du *roi (Jg 9, 15) ; le prince juste est « comme l'ombre d'un *rocher sur une terre altérée » (Is 32,2). Seulement une telle ombre, ambiguë, peut décevoir : aussi bien celle du ricin desséché sur la tête de Jonas (Jon 4,5ss), que celle du roi d'Israël (Lm 4,20) ; combien plus celle de l'Égypte (Is 30,2), ou celle des « cèdres du Liban », qui peuvent être arrachés en un instant et précipités dans la fosse avec ceux qui se sont confiés à leur ombre mensongère (Ez 31; Dn 4).

2. *L'ombre de Dieu.* — Au lieu d'une fragile protection, Dieu seul donne une ombre assurée. Il faut quitter les ombrages agréables des arbres

sacrés (Os 4,13) et trouver en Yahweh son ombrage en tout temps (Ps 121,5; Is 25,4s). Le rêve du fidèle est de « loger à l'ombre de Shaddaï » (Ps 91,1), d'être, en vrai Serviteur, à l'ombre de sa *main puissante (Is 49,2; 51,16) ou de ses ailes (Ps 17,8; 57,2; 63,8).

Derrière ces métaphores, on retrouve certains souvenirs de l'Exode. Les Septante l'ont senti, quand ils ont traduit le verbe *šakan* (couvrir, demeurer, reposer) par *skiazein, episkiazein* (couvrir de son ombre, obombrer). Alors la *nuée obombrait la Tente de Dieu (Ex 40,35), déterminant ainsi la durée des campements (Nb 9,18.22) ; elle couvrait même les Israélites de son ombre (10,34), les protégeant merveilleusement, comme dit le Livre de la Sagesse (Sg 19,7). Cette protection sera renouvelée dans les derniers temps. Sur Sion purifiée reposera la gloire de Yahweh, tel « un dais et une tente, pour faire ombre le jour contre la chaleur, et servir de refuge et d'abri contre la pluie et l'orage » (Is 4,5s). Et tandis qu'Israël cheminera sous cette gloire divine, « les forêts lui feront de l'ombre » (Ba 5,7ss; cf 1,12).

Lors de la consécration du *Temple, la nuée envahit le Saint des saints, et Salomon s'écria : « Yahweh a décidé d'habiter la nuée obscure » (1 R 8,12). A l'idée de protection s'ajoute ici celle de la *présence intime de Dieu ; c'est en ce sens que Jérusalem, telle l'épouse du Cantique, peut « s'asseoir à son ombre désirée » (Ct 2,3). En *Marie, le rêve est devenu réalité, quand elle a été obombrée par la puissance de Dieu (Lc 1,35), concevant celui sur qui reposerait la nuée lors de la Transfiguration (9,34 p).

3. *L'ombre d'Israël.* — Le peuple élu devient à son tour source de protection divine. Jadis, au-dessus des autres royaumes, la *vigne d'Israël couvrait de son ombre les montagnes (Ps 80,11). Abattu par un jugement divin, Israël redeviendra finalement un *arbre verdoyant où les oiseaux viendront nicher (Ez 17,23; cf Dn 4,9), visible figure du *Royaume de Dieu ouvert à toutes les nations (Mt 13,32 p). De même, lorsque Pierre guérit les malades par son ombre (Ac 5,15), il révèle la présence salvifique de Dieu dans son Église.

XLD

→ arbre 2 — enfers & enfer AT I 1 — figure — lumière & ténèbres — mort — nuée — nuit.

ONCTION

Pour les Hébreux, l'*huile pénètre profondément dans le corps (Ps 109,18), elle lui donne force, santé, joie et beauté. On comprend que, sur le plan religieux, les onctions d'huile aient été considérées comme marques d'allégresse ou de respect ; elles ont été également utilisées comme rites de guérison ou de consécration.

I. L'onction, signe de joie ou d'honneur

1. L'huile, surtout l'huile *parfumée, étant un *symbole de joie* (Pr 27,9; cf Qo 9,8), on s'en servait spécialement dans les festivités (Am 6,6). Devoir se priver de toute onction était un malheur (Dt 28,40; Mi 6,15) ; cette privation, jointe au *jeûne, était une marque de deuil (Dn 10,3; cf 2 S 12,20). Jésus prescrit pourtant à celui qui jeûne de s'oindre la tête comme à un festin (Mt 6,17), pour que sa pénitence ne soit pas étalée devant les hommes.

L'image de l'onction servait à exprimer la *joie du peuple d'Israël, réuni à Jérusalem aux grandes fêtes (Ps 133,2), ou la *consolation apportée aux affligés de Sion après l'exil (Is 61,3) ; elle faisait également partie de la description du festin messianique : « Sur cette montagne ils boiront la joie, ils boiront du vin : ils s'oindront d'huile parfumée sur cette montagne » (Is 25,6s LXX). C'est surtout dans ce contexte de joie messianique que revient la formule « l'huile d'allégresse » (Is 61, 3; Ps 45,8; He 1,9).

2. Répandre de l'huile sur un hôte était une *marque d'honneur.* L'expression apparaît dans les psaumes pour figurer l'abondance des faveurs divines : « Devant moi tu apprêtes une table, face à mes adversaires ; d'une onction tu me parfumes la tête » (Ps 23,5; cf 92,11). Les évangiles mentionnent par deux fois qu'une femme rendit à Jésus cette marque d'honneur. Ce fut d'abord la pécheresse, chez Simon le Pharisien : alors que ce dernier, dont Jésus pourtant était l'hôte, n'avait pas versé d'huile sur sa tête, la femme oignit de parfum les pieds de Jésus (Lc 7,38.46). La veille de l'entrée à Jérusalem, Marie, sœur de Lazare, répéta ce témoignage de respect en oignant Jésus avec un nard de grand prix, au scandale des disciples (Mt 26,6-13 p; Jn 12,1-8). Mais Jésus

approuva Marie, et donna en même temps à son acte une signification nouvelle et prophétique, par référence à l'usage (Mc 16,1) d'oindre les cadavres avec des aromates : le geste de la femme devenait une anticipation et un signe du rite de sépulture qui serait pratiqué sur le corps de Jésus après sa mort en croix (Jn 19,40).

II. L'onction des malades et des possédés

1. En vue de *guérir les *malades*, on utilisait encore l'huile, vg pour soigner les plaies (Is 1,6), comme le fit le bon Samaritain (Lc 10,34) ; d'après Lv 14,10-32, on pratiquait sur les lépreux guéris des onctions d'huile comme rites de purification. Lorsque les disciples furent envoyés par le Christ pour prêcher le royaume de Dieu, ils reçurent le pouvoir d'expulser les esprits impurs et de guérir toute maladie et toute infirmité (Mt 10,1; Lc 9,1s) ; partis en *mission, ils faisaient des onctions d'huile à beaucoup d'infirmes et les guérissaient miraculeusement (Mc 6,13). Ces onctions pratiquées par les Apôtres, probablement sur une consigne de Jésus, sont à l'origine du rite de l'onction des malades dans l'Église. L'épître de Jacques prescrit que les presbytres fassent au nom du Seigneur une onction d'huile sur l'infirme : « La prière de foi sauvera le patient, et le Seigneur le relèvera. S'il a commis des péchés, ils lui seront remis » (Jc 5,15). La maladie étant une suite du péché, l'onction faite « au nom du Seigneur » réalise le « *salut » du malade : elle le fait participer à la *victoire du Christ sur le péché et la mort, soit par la guérison, soit par un accroissement de forces pour affronter la mort.

2. *L'expulsion des *démons* est, en Mc 6,13, étroitement liée à la guérison des malades : l'un et l'autre de ces pouvoirs thaumaturgiques était un signe de l'avènement du Royaume. Aussi plusieurs Églises pratiquèrent-elles dans la suite sur les catéchumènes des rites d'onction comme exorcismes avant le *baptême.

III. L'onction-consécration

Les onctions dont parle l'AT sont dans le plus grand nombre des cas des rites consécratoires.

1. *Certains objets du culte* étaient consacrés par des onctions, en particulier l'*autel (Ex 29,36s; 30, 26-29; Lv 8,10s), qui acquérait de ce fait « une éminente *sainteté ». Un rite analogue très ancien, probablement cananéen, avait été pratiqué par Jacob : après sa vision nocturne, il dressa une stèle commémorative, et versa de l'huile sur son sommet, pour marquer la place de la *présence divine : d'où le nom de Béthel, « maison de Dieu » (Gn 28,18; cf 31,13; 35,14).

2. *L'onction *royale* tient une place unique parmi les rites de consécration. Elle était appliquée par un homme de Dieu, prophète ou prêtre. Saül (1 S 10,1) et David (1 S 16,13) furent oints par Samuel ; Jéhu, par un prophète qu'avait envoyé Élisée (2 R 9,6). Les rois de Juda étaient sacrés dans le Temple et oints par un prêtre : Salomon reçut l'onction de Sadoq (1 R 1,39), Joas, du grand-prêtre Yehoyada (2 R 11,12). Le sens de ce rite était de marquer par un signe extérieur que ces hommes avaient été *élus par Dieu pour devenir ses instruments dans le gouvernement du peuple. Par l'onction, le roi devenait participant de l'*esprit de Dieu, comme on le voit dans le cas de David : « Samuel prit la corne d'huile et l'oignit au milieu de ses frères. L'esprit de Yahweh s'empara de David à partir de ce jour-là » (1 S 16,13). Si l'onction habilitait le roi à sa fonction et manifestait extérieurement qu'il avait été élu par Dieu pour être son *serviteur, on comprend que le nom d'Oint de Yahweh, d'abord appliqué au roi d'Israël, ait pu désigner métaphoriquement un roi païen, Cyrus (Is 45,1), car c'est lui qui, mettant fin à la captivité de Babylone, permit au peuple élu de rentrer en Israël.

Mais le thème de l'onction royale devait prendre toute son importance par son application au **Messie*. Le Ps 2, qui parle de Yahweh et de son Oint (2,2), était interprété dans la tradition juive et chrétienne au sens messianique (Ac 4, 25ss). Pour les premiers chrétiens, ce titre avait encore une résonance royale ; il ne prenait son vrai sens que depuis le moment où Jésus avait été intronisé à la droite de Dieu et qu'il avait reçu de lui l'onction d'une huile d'allégresse (He 1,8s; cf Ps 45,7s) : par cette onction royale, il était constitué de plein droit Seigneur et « Christ » (Messie : Ac 2,36 ; cf. Ph 2,11). La tradition chrétienne postérieure, à propos de ce titre de « Oint », allait parler d'une triple onction du Christ, comme roi, prêtre et prophète.

3. *Les prêtres*, et plus spécialement le Grand Prêtre, sont également oints (cf *sacerdoce). Sur l'ordre de Yahweh (Ex 29,7), Moïse confère l'onction à *Aaron (Lv 8,12), et dans les prescriptions destinées au Grand Prêtre, ce dernier est appelé

plusieurs fois « le prêtre consacré par l'onction » (vg Lv 4,5; 16,32). Ailleurs, l'onction est conférée aux simples prêtres « fils d'Aaron » (vg Ex 28,41; 40,15; Nb 3,3). Cependant ces différents textes appartiennent au code sacerdotal, d'après l'exil. Il est donc probable que, sous la monarchie, seul le roi était oint ; à l'époque du second Temple, c'est le Grand Prêtre, devenu chef du peuple, qui recevait l'onction à sa place, et de même, bientôt, tous les prêtres. Aux alentours du Ier siècle, la communauté de Qumrân n'attendait pas seulement un « Oint » de Juda, un roi, mais aussi un « Oint » eschatologique issu de Lévi, un prêtre.

4. Les **prophètes* n'étaient pas oints avec de l'huile; l'onction des prophètes désigne métaphoriquement leur investiture : Élie reçut l'ordre d'oindre Élisée (1 R 19,16), mais, au moment de l'appel de ce dernier, le Thesbite ne fit rien d'autre que jeter sur lui son manteau et lui communiquer son esprit (1 R 19,19; 2 R 2,9-15). C'est pour expliquer sa mission prophétique que l'auteur d'Is 61 écrit : « L'Esprit du Seigneur Yahweh est sur moi, car il m'a oint. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres » (Is 61,1).

5. *L'onction du Christ.* — Le NT ne fait mention que d'une seule onction de Jésus pendant sa vie terrestre (pour l'onction royale à son intronisation céleste, cf He 1,9); celle qu'il reçut au baptême : « Il a été oint de l'Esprit-Saint et de puissance » (Ac 10,38). En s'appliquant le texte d'Is 61,1 au début de son ministère (Lc 4,18-21), Jésus lui-même explique cette onction comme une onction prophétique pour l'annonce du message. Mais la communauté apostolique, s'inspirant des paroles de Jésus (Mc 10,38; Lc 12,50), allait interpréter le baptême dans la perspective de la mort du Christ (Ac 4,27; cf Rm 6,3s) : la mission reçue au début de la vie publique n'était encore qu'une mission de prédication, celle du Serviteur-Prophète (Is 42,1-7) ; mais elle devait s'accomplir au Calvaire (cf 1 Jn 5,6), dans le sacrifice du Serviteur souffrant.

6. *Le chrétien* reçoit lui aussi une onction (2 Co 1,21; 1 Jn 2,20.27) ; cependant il ne s'agit pas dans ces textes d'un rite sacramentel (baptême ou confirmation), mais d'une participation à l'onction prophétique de Jésus, une onction spirituelle par la foi. Avant de recevoir le *sceau de l'*Esprit au moment du baptême, le catéchumène a été « oint » par Dieu (2 Co 1,21; cf Ep 4,30) : Dieu a fait pénétrer en lui la doctrine de l'*Évangile, il a suscité dans son cœur la foi dans la parole de vérité (cf Ep 1,13). C'est pourquoi Jean appelle cette parole venue du Christ une « huile d'onction » (*chrisma*) : intériorisée par la foi sous l'action de l'Esprit (Jn 14,26 ; 16,13), « l'huile d'onction demeure en nous » (1 Jn 2,27), elle nous donne le sens de la vérité (v. 20s), elle nous instruit de toutes choses (v. 27) ; Jean peut donc dire que le chrétien n'a plus besoin qu'on l'enseigne : l'espérance des prophètes en la nouvelle Alliance se réalise (Jr 31,34; cf Is 11,9). Cette doctrine de l'onction intérieure est importante dans la tradition et la spiritualité chrétiennes. Clément d'Alexandrie fait adresser par le Christ cette invitation et cette promesse aux païens : « Je vous oindrai de l'onguent de la foi » ; et saint Bernard considère comme un trait distinctif des fils de Dieu que « l'onction les instruit de toutes choses ». *IdlP*

→ David 2 — Esprit de Dieu AT I 2.3 — huile 2 — maladie/guérison NT II 1 — Messie — Paraclet 2 — parfum — roi AT I 1.2 — sacerdoce AT I 4 — sépulture 2.

OPPRESSION → ennemi II 2 — humilité II — orgueil 2.3 — persécution — puissance III 1 — violence I 1.2.

ORACLE → arche d'Alliance II — chercher I — Révélation AT I 1 — sacerdoce AT II 2.

ORAGE

1. *Interprétation païenne.* — Dans l'ancien Orient, l'orage est regardé comme la manifestation d'un dieu (Baal en Canaan). Cette manifestation présente trois caractères. Déploiement de forces cosmiques devant lesquelles l'homme ne peut rien, l'orage révèle la majesté terrifiante du dieu. Phénomène dangereux pour l'homme, il est à ce titre un signe de colère : le dieu, caché dans la nuée, donne de la voix contre ses ennemis (= tonnerre) et lance contre eux ses flèches (= éclairs) (cf Ps 18,6-16). Enfin, apportant la pluie fertilisante, l'orage montre dans le dieu la source de la fécondité.

2. *L'orage signe de la majesté divine.* — Dans le langage biblique, toute résonance polythéiste est évacuée, spécialement celle qui s'attachait aux cultes de fécondité ; mais l'orage garde un sens. Il est une des merveilles qui proclament la grandeur du créateur (Jr 51,16s; Ps 135,7; Jb 38,34-

38), une manifestation voilée de sa majesté redoutable (Jb 36,29—37,5) : Dieu trône au-dessus de lui dans sa transcendance (Ps 29). Aussi permet-il de représenter le Seigneur dans sa *gloire (Jb 38, 1; Ez 1,13s; 10,5; Ap 4,5; 8,5ss; 10,3s). Il est le cadre de la théophanie classique où sont évoquées les interventions de Dieu ici-bas : celles de l'histoire sainte, lors de l'Exode (Ps 77,19ss), au Sinaï (Ex 19,16-19), pour l'entrée en Canaan (Jg 5, 4s) ; celles par lesquelles il délivre son Oint (Ps 18) ou son peuple (Ha 3,3-16) ; celle qui inaugurera son règne définitif (Ps 97,1-6). Toutefois, Dieu n'est pas seulement une *présence majestueuse qui inspire une terreur sacrée. Élie à l'Horeb est déjà invité à dépasser ce signe partiel, pour entendre une révélation plus haute : Dieu est aussi une présence intime, qui parle à l'homme avec la douceur d'une brise légère (1 R 19,11ss).

3. *L'orage signe de la colère divine.* — Pour manifester les dispositions de Dieu à l'égard des hommes, l'orage demeure un signe ambigu : signe bénéfique, quand grâce à lui Dieu accorde la *fécondité à une nature désolée (1 R 18) ; mais aussi fléau redoutable, que Dieu réserve à ses ennemis comme une marque de sa *colère (Ex 9,13-34). La théophanie de l'orage convient donc particulièrement à Dieu quand il juge et *châtie (Is 30,27ss), surtout lors du *jugement final où il lancera ses foudres contre *Babylone (Ap 16,18; cf 11,19). C'est pourquoi, par anticipation de ce jugement, la voix divine se fait entendre comme un coup de tonnerre lorsqu'elle proclame la glorification du Fils au moment où le prince de ce monde va être jeté à bas (Jn 12,28-32).

Cette perspective de jugement ferait trembler d'épouvante si Dieu n'assurait aux siens qu'il sera leur abri contre l'orage : de ce fléau eschatologique, le monde pécheur est seul menacé (Is 4,6). Car *Dieu est autre chose qu'un Jupiter tonnant : Jésus fait comprendre aux « fils du Tonnerre » (Mc 3,17) qu'il ne se complaît pas à jeter ses foudres sur ceux qui ne l'accueillent pas (Lc 9, 54s). La théophanie de l'orage est désormais complétée par la révélation de la *grâce divine, qui nous est donnée dans la personne de Jésus (cf Tt 2,11). « Des trompettes, des éclairs, la terre tremble ; mais quand tu descendis dans le sein d'une Vierge, ton pas ne fit aucun bruit » (épigramme chrétienne sur la Nativité du Christ).

PG

→ calamité o — feu AT I 2 — gloire III 1 — nuée — présence de Dieu AT II.

ORGUEIL

1. *L'orgueil et ses effets.* — « Odieux au Seigneur et aux hommes » (Si 10,7), l'orgueil est ridicule aussi, chez l'homme « qui est terre et cendre » (Si 10,9). Il a des formes plus ou moins graves. Il y a le vaniteux qui prétend aux honneurs (Lc 14,7; Mt 23,6s), qui aspire aux grandeurs, parfois d'ordre spirituel (Rm 12,16.3), qui jalouse les autres (Ga 5,26) ; l'insolent au regard altier (Pr 6,17; 21,24) ; le riche arrogant qui étale son luxe (Am 6,8) et que sa richesse rend présomptueux (Jc 4,16; 1 Jn 2,16) ; l'orgueilleux *hypocrite qui fait tout pour être vu et dont le cœur est corrompu (Mt 23,5.25-28) ; le *pharisien qui se confie en sa prétendue justice et méprise les autres (Lc 18,9-14).

Enfin il y a, au sommet, le superbe qui, rejetant toute dépendance, prétend être l'égal de Dieu (Gn 3,5; cf Ph 2,6; Jn 5,18) ; il n'aime pas les réprimandes (Pr 15,12) et a l'*humilité en horreur (Si 13,20) ; il pèche effrontément (Nb 15, 30s) et se *rit des serviteurs et des promesses de Dieu (Ps 119,51; 2 P 3,3s).

Dieu maudit l'orgueilleux et l'a en horreur (Ps 119,21; Lc 16,15) ; celui que souille l'orgueil (Mc 7,22) est fermé à la *grâce (1 P 5,5) et à la *foi (Jn 5,44) ; aveugle par sa faute (Mt 23,24; Jn 9, 39ss), il ne peut trouver la Sagesse (Pr 14,6) qui l'appelle à la *conversion (Pr 1,22-28). A le fréquenter, on lui devient semblable (Si 13,1) ; aussi, bienheureux qui le fuit (Ps 1,1).

2. *L'orgueil des païens, oppresseurs d'Israël.* — Là où règnent des orgueilleux qui ignorent le vrai Dieu, les faibles sont réduits en servitude. Israël en a fait l'expérience en Égypte, où le Pharaon a tenté de s'opposer à sa libération par Dieu (Ex 5,2). Constamment Israël sera menacé d'asservissement par les païens dont l'orgueilleuse *puissance « jette un défi au Dieu vivant » (1 S 17,26). Depuis le géant Goliath jusqu'au persécuteur Antiochus (1 S 17,4; 2 M 9,4-10) en passant par Sennachérib (2 R 18,33ss), c'est le même orgueil qu'exprime le mot intolérable d'Holopherne : « Qui est Dieu, sinon Nabuchodonosor ? » (Jdt 6,2).

De cet orgueil dominateur des états qu'on appelle aujourd'hui totalitaires, le type est *Babylone qu'on nommait « la souveraine des royaumes » (cf Is 13,19) et qui prétendait l'être « pour tou-

jours », disant en son cœur : « Moi, et moi seule ! » (Is 47,5-10). Orgueil collectif dont le symbole est la tour de Babel se dressant, inachevée, au seuil de l'histoire biblique : ses bâtisseurs prétendaient se faire un *nom en atteignant le ciel (Gn 11,4).

3. *L'orgueil des impies, oppresseurs des pauvres.* — En Israël même, l'orgueil peut produire des fruits d'oppression et d'impiété. La Loi prescrivait la bonté pour les faibles (Ex 22,21-27) et invitait le roi à ne pas s'enorgueillir soit en amassant trop d'argent et d'or, soit en s'élevant au-dessus de ses frères (Dt 17,17.20). Pour s'enrichir, l'orgueilleux n'hésite pas à écraser le *pauvre dont le sang paie le luxe du riche (Am 8,4-8; Jr 22,13ss). Mais ce mépris du pauvre est mépris de Dieu et de sa justice. Les orgueilleux sont des *impies, comme les païens. Ceux qu'ils persécutent (Ps 10, 2ss) et rassasient de mépris (Ps 123,4) font appel à Dieu dans les psaumes, en soulignant l'arrogance de leurs persécuteurs (Ps 73,6-9) dont le cœur est insensible (Ps 119,70). Aux *pharisiens qui ont au cœur l'orgueil et l'amour de l'argent, Jésus rappelle qu'on ne peut servir deux maîtres : qui s'attache à la richesse ne peut que mépriser Dieu (Lc 16,13ss).

4. *Le châtiment des orgueilleux.* — Dieu se moque des orgueilleux (Pr 3,34) et des potentats qui prétendent secouer son joug (Ps 2,2ss). Qu'ils écoutent la terrible satire du tyran qui pourrit sans sépulture sur le champ de bataille où il a fait massacrer son peuple, lui qui prétendait trôner sur les étoiles, semblable au Très-Haut (Is 14,3-20; Ez 28,17ss; 31). Les empires, comme leurs tyrans, seront abattus. Ils sont parfois les instruments de Dieu pour *châtier son peuple ; mais Dieu les châtie ensuite pour l'orgueil avec lequel ils ont accompli leur *mission ; c'est le cas d'Assur (Is 10,12) et celui de Babylone, soudain abattue par un coup inévitable, imprévisible (Is 47,9.11).

Le peuple de Dieu et la cité sainte de Jérusalem, où l'orgueil s'est épanoui (Jr 13,9; Ez 7,10), seront châtiés aussi au *Jour de Yahweh. « En ce Jour-là, l'orgueil de l'homme sera abaissé, son arrogance humiliée ; Yahweh sera exalté, lui seul ! » (Is 2,6-22). Yahweh rendra avec usure aux orgueilleux ce qui leur est dû (Ps 31,24). Eux qui se sont moqués des justes (Sg 5,4; cf Lc 16,14), passeront comme une fumée (Sg 5, 8-14). Leur élévation n'est que le prélude de leur ruine (Pr 16,18; Tb 4,13) : « Qui s'élève sera abaissé » (Mt 23,12).

5. *Le vainqueur de l'orgueil : le Sauveur des humbles.* — Comment le « Seigneur disperse-t-il les hommes au cœur superbe » (Lc 1,51) ? Comment triomphe-t-il de *Satan, l'antique serpent qui a incité l'homme à l'orgueil (Gn 3,5), le diable qui veut séduire le monde entier pour être adoré par lui comme son dieu (Ap 12,9; 13,5; 2 Co 4,4) ? Au moyen d'une humble Vierge (Lc 1,48) et de son nouveau-né, le Christ Seigneur qui a pour berceau une crèche (Lc 2,11s; cf Ps 8,3).

Celui-ci, qu'aurait voulu tuer l'orgueil d'Hérode (Mt 2,13), inaugure sa mission en rejetant la gloire du *monde, que lui offre Satan, et tout *messianisme que fausserait l'orgueil (Mt 4,3-10). On lui reproche de se faire l'égal de Dieu (Jn 5,18) ; or, loin de se prévaloir de cette égalité, il ne cherche pas sa gloire (Jn 8,50), mais la seule exaltation de la *croix (Jn 12,31ss; Ph 2,6ss). S'il demande au Père de le glorifier, c'est pour que le Père soit glorifié en lui (Jn 12,28; 17,1).

Dans cette voie, ses disciples, et spécialement les pasteurs de son Église, devront le *suivre (Lc 22,26s; 1 P 5,3; Tt 1,7). En son *nom, ils triompheront sur terre du démon (Lc 10,18ss) ; mais les puissances d'orgueil ne seront abattues qu'au *Jour du Seigneur, par la manifestation de sa *gloire (2 Th 1,7s). Alors l'*Impie qui s'égalait à Dieu sera détruit par le souffle du Seigneur (2 Th 2,4.8) ; alors la grande Babylone, symbole de l'état déifié, sera abattue d'un coup (Ap 18, 10.21). Alors aussi, les *humbles, et eux seuls, apparaîtront, semblables à Dieu dont ils sont les enfants (Mt 18,3s; 1 Jn 3,2). *MFL*

→ **Babel/Babylone 1 — fierté — humilité — puissance III — richesse II.**

ORPHELIN → **consoler 2 — pauvres — veuves 1.**

OUBLI → **ivresse 2 — mémoire 2.3.**

OUI → **accomplir NT 1 — amen — béatitude NT I 1 — promesses III 1 — vérité NT 1.**

OUVRIER → **moisson III 2 b — œuvres — travail.**

OUVRIR → **ciel V 4 — écouter 1 — foi NT II 2 — hospitalité 2 — lèvres 2 — livre III, IV — porte.**

P

PAÏEN → anathème AT — Apôtres II 2 — hérésie 2.3 — idoles — Juif I — nations — peuple *C* II.

PAIN

Le pain, don de Dieu, est pour l'homme une source de force (Ps 104,14s), un moyen de subsister si essentiel que manquer de pain, c'est manquer de tout (Am 4,6; cf Gn 28,20) ; aussi, dans la prière que le Christ enseigne à ses disciples, le pain semble-t-il résumer tous les *dons qui nous sont nécessaires (Lc 11,3) ; bien plus, il a été pris pour signe du plus grand des dons (Mc 14,22).

I. Le pain de chaque jour

1. *Dans la vie courante,* on caractérise une situation en disant quel goût elle donne au pain. Celui qui souffre et que Dieu semble abandonner mange un pain « de larmes », d'angoisse ou « de cendre » (Ps 42,4; 80,6; 102,10; Is 30,20) ; qui est joyeux le mange dans la joie (Qo 9,7). Du pécheur, on dit qu'il mange un pain d'impiété ou de mensonge (Pr 4,17) et du paresseux, un pain d'oisiveté (Pr 31,27). D'autre part le pain n'est pas seulement un moyen de subsistance : il est destiné à être partagé. Tout *repas suppose une réunion et aussi une *communion. Manger le pain régulièrement avec quelqu'un, c'est être son *ami, presque son intime (Ps 41,10 = Jn 13,18). Le devoir de l'*hospitalité est sacré, qui fait du pain de chacun le pain du passant, envoyé par Dieu (Gn 18,5; Lc 11,5.11). A partir de l'*exil surtout, l'accent est mis sur la nécessité de partager son pain avec l'affamé : la *piété juive trouve là la meilleure expression de la charité fraternelle (Pr 22,9; Ez 18,7.16; Jb 31,17; Is 58,7; Tb 4,16). Quand il recommande aux Corinthiens la collecte en faveur des « saints », Paul leur rappelle que tout don vient de Dieu, à commencer par le pain (2 Co 9, 10). Dans l'Église chrétienne, la « fraction du pain » désigne enfin le rite eucharistique du pain rompu en faveur de tous : le Corps du Seigneur devient la source même de l'unité de l'Église (Ac 2,42; 1 Co 10,17).

2. *Le pain, don de Dieu.* — Dieu, après avoir créé l'homme (Gn 1,29), et de nouveau après le déluge (9,3), lui fait connaître ce qu'il peut manger ; et c'est au prix d'un dur labeur que l'homme pécheur s'assurera le nécessaire : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front » (3,19). Dès lors, abondance ou disette de pain auront valeur de signe : l'abondance sera *bénédiction de Dieu (Ps 37, 25; 132,15; Pr 12,11), et la disette *châtiment du péché (Jr 5,17; Ez 4,16s; Lm 1,11; 2,12). L'homme doit donc humblement demander son pain à Dieu et l'attendre dans la confiance. A cet égard, les récits de multiplication des pains sont significatifs. Le miracle opéré par Élisée (2 R 4,42ss) exprime bien la surabondance du don divin : « On mangera et on en aura de reste. » L'humble confiance est aussi la première leçon des récits évangéliques ; empruntant à un psaume (78,25) la formule : « Tous mangèrent et furent rassasiés » (Mt 14,20 p; 15,37 p; cf Jn 6,12), ils évoquent le « pain des forts » dont Dieu rassasia son peuple au désert. Dans un même contexte de pensée, Jésus a invité ses disciples à demander « le pain quotidien » (Mt 6,11), comme des fils qui avec confiance attendent tout de leur Père des Cieux (cf Mt 6,25 p).

Le pain est enfin le don suprême de l'époque eschatologique, soit pour chacun en particulier (Is 30,23), soit dans le festin messianique promis aux élus (Jr 31,12). Les *repas de Jésus avec les siens préludaient ainsi au festin eschatologique (Mt 11,19 p), et surtout le repas *eucharistique où le pain que donne le Christ à ses disciples est son *Corps, vrai don de Dieu (Lc 22,19).

II. Le pain dans le culte

1. La législation sacerdotale accorde une grande importance aux *pains « de proposition »*, placés au Temple sur une table avec les vases destinés aux libations (1 R 7,48; 2 Ch 13,11; cf Ex 25,23-30). Leur origine semble ancienne (1 S 21,5ss). Peut-être est-ce un reflet du vieux sentiment religieux qui offrait la *nourriture à la divinité. Pour Israël, dont le Dieu refuse toute nourriture (Jg 13,16), ces pains deviennent le symbole de la *communion entre Dieu et ses fidèles ; les prêtres les consommeront (Lv 24,5-9).

2. *Le pain de prémices* faisait partie de l'offrande apportée à la fête des Semaines (Lv 23,17). La formule « en geste de présentation » montre qu'il signifie la reconnaissance du don divin comme toute liturgie de *prémices (cf Ex 23,16.19). Il revient tout naturellement au prêtre, représentant de Dieu (Lv 23,20; cf Ez 44,30; Nb 18,13). C'est aussi une intention de reconnaissance qui inspire l'offrande du pain et du vin faite par le roi-prêtre Melchisédech au Dieu créateur (Gn 14, 18ss).

3. Depuis les plus anciens codes, *les pains azymes* accompagnent les sacrifices (Ex 23,18; 34,25) et constituent la nourriture d'Israël pendant la fête de printemps (23,15; 34,18). Le levain était exclu des offrandes cultuelles (Lv 2,11) ; peut-être y voyait-on un symbole de corruption. En tout cas, lorsque la fête agraire des azymes fut unie à l'immolation de la *Pâque, l'usage du pain sans levain fut mis en relation avec la sortie d'Égypte : il devait rappeler le départ hâtif qui avait empêché de faire lever la pâte (Ex 12,8.11.39). Peut-être l'origine du rite est-elle simplement un usage de la vie nomade, abandonné dans la vie sédentaire en Canaan. On y a joint par la suite l'idée d'un renouvellement : le vieux levain doit disparaître (12,15). Saint Paul reprend cette image pour convaincre les baptisés de vivre en hommes *nouveaux (1 Co 5,7s). L'emploi du pain dans le culte trouve son *accomplissement dans l'*Eucharistie : après avoir multiplié les pains avec des gestes liturgiques (Mt 14,19 p), Jésus ordonne pendant la Cène de renouveler l'action par laquelle il fit du pain son Corps sacrifié et le sacrement de l'unité des fidèles (1 Co 10,16-22; 11,23-26).

III. Le pain de la Parole

En annonçant la faim de la *Parole de Dieu, le prophète Amos (8,11) compare le pain à la parole (cf Dt 8,3 à propos de la manne). Plus tard, dans l'évocation du festin messianique, prophètes et sages parlent du pain qui désigne la Parole vivante de Dieu (Is 55,1ss), la Sagesse divine en personne (Pr 9,5s; Si 24,19-22; cf 15, 1ss). Pour Jésus aussi, le pain évoque la Parole divine dont on doit vivre chaque jour (Mt 4,4). Au désir du pain mangé dans le royaume eschatologique (Lc 14,15), Jésus répond par la parabole des invités, qui vise d'abord l'acceptation de la Personne et de son message. En situant le premier récit de la multiplication des pains dans un contexte d'enseignement, Marc semble suggérer que ces pains symbolisent en même temps la Parole de Jésus et son Corps livré (Mc 6,30. 34). Selon saint Jean, Jésus révèle le sens de ce miracle en affirmant qu'il est le pain véritable (Jn 6,32s). Il se présente d'abord comme la Parole à laquelle il faut croire (6,35-47). Parce que cette Parole incarnée s'offre en sacrifice, l'adhésion de foi comportera nécessairement la communion à ce sacrifice dans le rite eucharistique (6,48-58). Aliment nécessaire et don de Dieu dans sa matérialité même, le pain demandé chaque jour par le fidèle à son Dieu, peut signifier, avec le développement de la foi, la Parole divine et la Personne même du Sauveur immolé, qui est le vrai pain du ciel, le pain de vie, vivant et vivifiant (6,32.35.51). *DS*

→ communion NT — eucharistie — faim & soif — manne — nourriture — repas — vie IV 2.

PAIX

L'homme désire la paix du plus profond de son être. Mais souvent il ignore la nature du bien qu'il appelle de tous ses vœux, et les chemins qu'il suit pour l'obtenir ne sont pas toujours les voies de Dieu. Aussi doit-il apprendre de l'histoire sainte en quoi consiste la quête de la paix véritable, et entendre proclamer le don de cette paix par Dieu en Jésus-Christ.

I. La paix, bonheur parfait

Pour apprécier à sa pleine valeur la réalité que recouvre le mot, il faut sentir le goût de terroir qui subsiste dans l'expression sémitique jusque dans sa conception la plus spirituelle, et dans la Bible jusqu'au dernier livre du NT.

1. *Paix et bien-être.* — Le mot hébreu *šalôm* dérive d'une racine qui, selon ses emplois, désigne le fait d'être intact, complet (Jb 9,4), vg achever une maison (1 R 9,25), ou l'acte de rétablir les choses dans leur ancien état, leur intégrité, vg « apaiser » un créancier (Ex 21,34), accomplir un vœu (Ps 50,14). Aussi la paix biblique n'est-elle pas seulement le « pacte » qui permet une vie tranquille, ni le « temps de la paix » par opposition au « temps de la *guerre » (Qo 3,8; Ap 6,4) ; elle désigne le bien-être de l'existence quotidienne, l'état de l'homme qui vit en harmonie avec la nature, avec lui-même, avec Dieu ; concrètement, elle est *bénédiction, *repos, *gloire, *richesse, *salut, *vie.

2. *Paix et bonheur.* — « Être en bonne santé » et « être en paix » sont deux expressions parallèles (Ps 38,4) ; pour demander comment on se porte, si l'on va bien, on dit : « Est-il en paix ? » (2 S 18,32; Gn 43,27) ; Abraham qui mourut dans une vieillesse heureuse et rassasié de jours (Gn 25,8) s'en alla en paix (Gn 15,15; cf Lc 2,29). De façon plus large, la paix, c'est la sécurité. Gédéon ne doit plus *craindre la mort devant l'apparition céleste (Jg 6,23; cf Dn 10,19) ; Israël n'a plus à redouter d'*ennemis, grâce à Josué le vainqueur (Jos 21,44; 23,1), à David (2 S 7,1), à Salomon (1 R 5,4; 1 Ch 22,9; Si 47,13). Enfin, la paix est concorde dans une vie fraternelle : mon familier, mon ami, c'est « l'homme de ma paix » (Ps 41, 10; Jr 20,10) ; elle est confiance mutuelle que sanctionne souvent une *alliance (Nb 25,12; Si 45,24) ou un traité de bon voisinage (Jos 9,15; Jg 4,17; 1 R 5,26; Lc 14,32; Ac 12,20).

3. *Paix et salut.* — Tous ces biens, matériels et spirituels, sont compris dans la salutation, dans le souhait de paix (en arabe, le salamalec) par lequel, dans l'AT et le NT, on se dit « bonjour » et « adieu », soit en conversation (Gn 26,29; 2 S 18,29), soit dans les lettres (vg Dn 3,98; Phm 3). Or, s'il convient de souhaiter la paix ou de s'interroger sur les dispositions pacifiques du visiteur (2 R 9,18), c'est que la paix est un état à conquérir ou à défendre ; elle est *victoire sur quelque ennemi. Gédéon ou Achab espèrent revenir en paix, c'est-à-dire vainqueurs de la guerre (Jg 8,9; 1 R 22,27s) ; on souhaite de même le succès d'une exploration (Jg 18,5s), le triomphe sur la stérilité d'Anne (1 S 1,17), la *guérison des blessures (Jr 6,14; Is 57,18s) ; enfin on offre des « *sacrifices pacifiques » (*salutaris hostia*) qui signifient la *communion entre Dieu et l'homme (Lv 3,1).

4. *Paix et justice.* — La paix enfin est ce qui est bien par opposition à ce qui est mal (Pr 12,20; Ps 28,3; cf Ps 34,15). « Point de paix pour les méchants » (Is 48,22) ; au contraire, « voyez l'homme juste : il y a une postérité pour l'homme de paix » (Ps 37,37) ; « les *humbles posséderont la terre et *goûteront les délices d'une paix insondable » (Ps 37,11; cf Pr 3,2). La paix est la somme des biens accordés à la *justice : avoir une terre féconde, manger à satiété, habiter en sécurité, dormir sans crainte, triompher de ses ennemis, se multiplier, et tout cela en définitive parce que Dieu est avec nous (Lv 26,1-13). Loin donc d'être seulement une absence de guerre, la paix est plénitude du bonheur.

II. La paix, don de Dieu

Si la paix est le fruit et le signe de la *justice, comment donc les *impies sont-ils en paix (Ps 73,3) ? La réponse à cette question angoissante sera donnée au long de l'histoire sainte : conçue d'abord comme un bonheur terrestre, la paix apparaît comme un bien de plus en plus spirituel, en raison de sa source céleste.

1. *Le Dieu de paix.* — Dès les débuts de l'histoire biblique, on voit Gédéon bâtir un autel à « Yahweh Shalom » (Jg 6,24). Dieu, qui domine au ciel (Jb 25,2), peut en effet créer la paix (Is 45,7). De lui on attend donc ce bien. « Yahweh est grand qui veut la paix de son serviteur » (Ps 35,27) : il bénit Israël (Nb 6,26), son peuple (Ps 29,11), la maison de David (1 R 2,33), le sacerdoce (Ml 2,5). Dès lors, qui se *confie en lui peut s'endormir en paix (Ps 4,9; cf Is 26,3). « Souhaitez la paix sur Jérusalem ! Qu'ils soient en sécurité ceux qui t'aiment ! » (Ps 122,6; cf Ps 125,5; 128,6).

2. *« Donne la paix, Seigneur ! »* — Ce don divin, l'homme l'obtient par la prière confiante, mais aussi par une « activité de justice », car il doit,

selon le dessein de Dieu lui-même, coopérer à l'établissement de la paix sur terre, coopération qui se montre ambiguë à cause du *péché toujours présent. L'histoire du temps des Juges est celle de Dieu qui suscite des *libérateurs chargés de rétablir cette paix qu'Israël a perdue par ses fautes. David pense avoir accompli sa tâche quand il a délivré le pays de ses ennemis (2 S 7,1). Le roi idéal s'appelle Salomon, roi pacifique (1 Ch 22,9), sous le règne duquel les deux *peuples du Nord et du Sud sont fraternellement unis (1 R 5).

3. *La lutte pour la paix*

a) *Le combat prophétique.* — Or cet idéal se corrompt vite, et les rois cherchent à se procurer la paix non comme un fruit de la justice divine, mais par des alliances politiques, souvent impies. Conduite illusoire qui semble autorisée par la parole d'apparence prophétique de certains hommes, moins soucieux d'entendre Dieu que « d'avoir quelque chose à se mettre sous la dent » (Mi 3,5) : en plein état de péché, ils osent proclamer une paix durable (Jr 14,13). Vers l'an 850, Michée, fils de Yimla, se dresse pour disputer à ces faux prophètes le mot et la réalité de la paix (1 R 22,13-28). La lutte devient très vive à l'occasion du siège de Jérusalem (cf Jr 23,9-40). Le don de la paix requiert la suppression du péché, et donc un *châtiment préalable. Jérémie accuse : « Ils guérissent superficiellement la plaie de mon peuple en disant : Paix ! Paix ! Et pourtant il n'est point de paix » (Jr 6,14). Ézéchiel de crier : Assez de replâtrages ! Le mur doit tomber (Ez 13,15s). Mais quand celui-ci s'est écroulé, ceux qui prophétisaient le malheur, sûrs désormais qu'il n'est plus d'illusion possible, proclament à nouveau la paix. Aux exilés, Dieu annonce : « Je sais, moi, le dessein que j'ai sur vous, dessein de paix et non de malheur : vous donner avenir et espérance » (Jr 29,11; cf 33,9). Une alliance de paix sera conclue, supprimant les bêtes féroces, assurant sécurité, bénédiction (Ez 34,25-30), car, dit Dieu, « je serai avec eux » (37,26).

b) *La paix eschatologique.* — Cette controverse sur la paix est sous-jacente au message prophétique dans son ensemble. En devenant un élément essentiel de la prédication eschatologique, la paix véritable se dégage de ses limitations terrestres et de ses contrefaçons pécheresses. Les oracles menaçants des prophètes se terminent ordinairement par une annonce de restauration plantureuse (Os 2,20...; Am 9,13...; etc). Isaïe rêve du « prince de la paix » (Is 9,5; cf Za 9,9s), qui donnera une « paix sans fin » (Is 9,6), ouvrira un nouveau *paradis, car « c'est lui qui sera la Paix » (Mi 5,4). La nature sera soumise à l'homme, les deux royaumes séparés se *réconcilieront, les *nations vivront en paix (Is 2,2...; 11,1...; 32,15-20; cf 65,25), « le juste fleurira » (Ps 72,7). Cet *évangile de la paix (Na 2,1), la délivrance de Babylone (Is 52,7; 55,12), est réalisé par le *Serviteur souffrant (53,5), qui annonce par son sacrifice quel sera le prix de la paix. Dès lors, « paix à qui est loin et à qui est proche ! Les blessures seront guéries » (57,19). Les gouvernants du peuple seront Paix et Justice (60,17). « Je vais faire couler sur [Jérusalem] la paix comme un fleuve, et comme un torrent débordant la *gloire des nations » (66,12; cf 48,18; Za 8,12).

c) Enfin *la réflexion sapientielle* aborde la question de la paix véritable. La foi affirme : « Grande paix pour ceux qui aiment ta loi, rien ne leur est scandale » (Ps 119,165) ; mais les événements semblent la contredire (Ps 73,3), soulevant le problème de la *rétribution. Celui-ci ne sera pleinement résolu qu'avec la croyance en la survie parfaite et personnelle : « Les âmes des justes sont dans la main de Dieu... Aux yeux des insensés ils semblent morts... mais ils sont dans la paix » (Sg 3,1ss), c'est-à-dire dans la plénitude des biens et la communion de celui qui les donne, la *béatitude.

III. La paix du Christ

L'espérance des prophètes et des sages devient réalité accordée en *Jésus-Christ, car le péché est vaincu en lui et par lui ; mais tant que le péché n'est pas mort en tout homme, tant que le Seigneur n'est pas venu au dernier *Jour, la paix demeure un bien à venir ; le message prophétique garde donc sa valeur : « Le fruit de la justice se *sème dans la paix par ceux qui pratiquent la paix » (Jc 3,18; cf Is 32,17). Tel est le message que proclame le NT, de Luc à Jean, en passant par Paul.

1. *Luc*, dans son évangile, brosse le portrait du roi pacifique. A sa naissance, les anges ont annoncé la paix aux hommes que Dieu aime (Lc 2,14) ; ce message, redit par les disciples joyeux qui escortent le *Roi entrant dans sa cité (19,38), *Jérusalem ne veut pas l'accueillir (19,42). Dans la bouche du roi pacifique, le souhait de la paix terrestre devient l'annonce d'un *salut : comme un bon Juif, Jésus dit : « Va en paix ! », mais avec cette parole il rend la santé à l'hémorroïsse (8,48 p), remet les

péchés à la pécheresse repentante (7,50), marquant ainsi sa *victoire sur la puissance de la *maladie et du *péché. Comme lui, les disciples offrent aux villes, avec leur salutation de paix, le salut en Jésus (10,5-9). Mais ce salut vient bouleverser la paix de ce *monde : « Pensez-vous que je sois venu apporter la paix sur terre ? Non point, mais la division » (12,51). Aussi Jésus ne se contente pas de proférer les mêmes menaces que les prophètes contre toute sécurité trompeuse (17,26-36; cf 1 Th 5,3), il sépare les membres d'une même famille. Selon le mot d'un poète chrétien, ce n'est pas la guerre qu'il est venu détruire, mais la paix qu'il est venu surajouter, cette paix de Pâques qui suit la victoire définitive (Lc 24,36). Les disciples vont donc rayonner jusqu'aux confins du monde la *pax israelitica* (cf Ac 7,26; 9,31; 15,33) qui est, sur le plan religieux, comme une transfiguration de la *pax romana* (cf 24,2), car Dieu a annoncé la paix par Jésus-Christ en se montrant « le Seigneur de tous » (10,36).

2. *Paul*, joignant ordinairement dans les salutations de ses lettres la *grâce à la paix, en affirme ainsi l'origine et la stabilité. Il manifeste surtout le lien qu'elle a avec la *rédemption. Étant « notre Paix », le Christ a fait la paix, il a *réconcilié les deux peuples les unissant en un seul *Corps (Ep 2,14-22) ; Dieu s'est ainsi « réconcilié tous les êtres, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le *sang de la *croix du Christ » (Col 1,20). C'est donc parce que « nous sommes rassemblés en un même Corps » que « la paix du Christ règne dans nos cœurs » (Col 3,15), grâce à l'*Esprit qui tisse entre nous un lien solide (Ep 4,3). Tout croyant, *justifié, est en paix par Jésus-Christ avec Dieu (Rm 5,1), le Dieu d'amour et de paix (2 Co 13,11) qui le sanctifie « à fond » (1 Th 5,23). Comme la charité et la *joie, la paix est *fruit de l'Esprit (Ga 5,22; Rm 14,17), elle est la *vie éternelle anticipée ici-bas (cf 8,6), elle surpasse toute intelligence (Ph 4,7), subsiste dans la tribulation (Rm 5,1-5), rayonne dans nos rapports avec les hommes (1 Co 7,15; Rm 12,18; 2 Tm 2,22), jusqu'au *Jour où le Dieu de paix qui a ressuscité Jésus (cf He 13,20), ayant détruit Satan (Rm 16,20), rétablira toutes les choses dans leur intégrité originelle.

3. *Jean* explicite encore la révélation. Pour lui comme pour Paul, la paix est le fruit du *sacrifice de Jésus (Jn 16,33) ; comme dans la tradition synoptique, elle n'a rien à voir avec la paix de ce monde.

A la suite de l'AT qui voyait dans la *présence de Dieu parmi son peuple le bien suprême de la paix (vg Lv 26,12; Ez 37,26), Jean montre dans la présence de Jésus la source et la réalité de la paix, et c'est là un des aspects caractéristiques de sa perspective. Quand la *tristesse fond sur les disciples qui vont être séparés de leur Maître, Jésus les rassure : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix » (Jn 14,27); cette paix n'est plus liée à sa présence terrestre, mais à sa *vicoire sur le *monde; aussi, victorieux de la *mort, Jésus donne-t-il, avec sa paix, le Saint-Esprit et le pouvoir sur le péché (20,19-23).

4. « *Bienheureuse vision de paix* ». — Ferme dans l'espérance qui lui fait contempler la *Jérusalem céleste (Ap 21,2), le chrétien aspire à réaliser la *béatitude : « Bienheureux ceux qui font œuvre de paix ! » (Mt 5,9), car c'est vivre comme Dieu, c'est être *fils de Dieu dans le Fils unique, Jésus. Il tend donc de toutes ses forces à établir ici-bas la concorde et la tranquillité. Or cette politique chrétienne de la paix terrestre se montre d'autant plus efficace qu'elle est sans illusion ; trois principes guident sa poursuite inlassable.

Seule, la reconnaissance universelle de la *seigneurie du Christ par tout l'univers lors du dernier avènement établira la paix définitive et universelle. Seule, l'Église, qui surmonte les distinctions de race, de classe et de *sexe (Ga 3,28; Col 3,11), est sur terre le lieu, le *signe et la source de la paix entre les peuples, car elle est le Corps du Christ et la dispensatrice de l'Esprit. Seule enfin, la *justice devant Dieu et entre les hommes est le fondement de la paix, car c'est elle qui supprime le péché, source de toute division. Le chrétien soutiendra son effort pacifique en écoutant le Dieu qui seul donne la paix parler à travers ce psaume où sont rassemblés les attributs du Dieu de l'histoire : « Ce que Dieu dit, c'est la paix pour son peuple... Fidélité germe de la terre, et des cieux Justice se penche. Yahweh lui-même donnera le bonheur, et notre terre son fruit. Justice marchera devant lui et Paix sur la trace de ses pas » (Ps 85,9-14). *XLD*

→ béatitude — bénédiction II 1, IV 3 — guerre — Jérusalem AT III 3 — réconciliation — repos — salut AT I 2 — soucis 2 — violence IV 3.

PÂQUE

Au temps de Jésus, la Pâque juive rassemble à Jérusalem les fidèles de Moïse pour l'immolation et la manducation de l'*agneau pascal ; elle commémore l'*Exode qui libéra les Hébreux de la servitude égyptienne. Aujourd'hui la Pâque chrétienne réunit en tous lieux les disciples du Christ dans la communion à leur Seigneur, véritable Agneau de Dieu ; elle les associe à sa *mort et à sa *résurrection qui les ont délivrés du *péché et de la mort. De l'une à l'autre fête, la continuité est évidente, mais on a changé de plan en passant de l'ancienne à la nouvelle *Alliance par l'intermédiaire de la Pâque de Jésus.

I. La Pâque israélite

1. *Pâque printanière, nomade et domestique.* — A l'origine, la Pâque est une fête de famille. On la célèbre de *nuit, à la pleine lune de l'équinoxe de printemps, le 14 du mois d'abib ou des épis (appelé nisan après l'exil). On offre à Yahweh un jeune animal, né dans l'année, pour attirer les bénédictions divines sur le troupeau. La victime est un agneau ou un chevreau, mâle, sans défaut (Ex 12,3-6) ; on ne doit en briser aucun os (12, 46; Nb 9,12). Son *sang est mis, en signe de préservation, à l'entrée de chaque demeure (Ex 12, 7.22). Sa chair est mangée au cours d'un *repas rapide, pris par des convives en tenue de voyage (12,8-11). Ces traits nomades et domestiques suggèrent pour la Pâque une origine très ancienne : elle pourrait être le sacrifice que les Israélites demandent au Pharaon d'aller célébrer au désert (3,18; 5,1ss) ; elle remonterait ainsi plus haut que Moïse et la sortie d'Égypte. Mais c'est l'exode qui lui a donné sa signification définitive.

2. *Pâque et Exode.* — Le grand printemps d'Israël est celui où Dieu le libère du joug égyptien par une série d'interventions providentielles, dont la plus éclatante s'affirme dans la dixième plaie : l'extermination des premiers-nés égyptiens (Ex 11,5; 12,12.29s). A cet événement la tradition rattachera plus tard l'immolation des premiers-nés du troupeau et le rachat des premiers-nés israélites (13,1s.11-15; Nb 3,13; 8,17). Pareil rapprochement reste secondaire. Ce qui importe, c'est que la Pâque coïncide avec la délivrance des Israélites : elle devient le mémorial de l'*exode, événement majeur de leur histoire ; elle rappelle que Dieu a frappé l'Égypte et *épargné* ses fidèles (12,26s; 13,8ss). Tel sera désormais le sens de la Pâque et la portée nouvelle de son nom.

Pâque est le décalque du grec *pascha*, dérivé de l'araméen *pasḥâ* et de l'hébreu *pèsaḥ*. L'origine de ce nom est discutée. Certains lui attribuent une étymologie étrangère, assyrienne (*pasahu*, apaiser) ou égyptienne (*pa-sh*, le souvenir ; *pé-sah*, le coup) ; mais aucune de ces hypothèses ne s'impose. La Bible rapproche *pèsaḥ* du verbe *pasaḥ*, qui signifie soit boîter, soit exécuter une danse rituelle autour d'un sacrifice (1 R 18,21.26), soit, au figuré, « sauter », « passer », épargner. La Pâque, c'est le *Passage* de Yahweh qui *passa* par-dessus les maisons israélites, tandis qu'il frappait celles des Égyptiens (Ex 12,13.23.27; cf Is 31,5).

3. *Pâque et Azymes.* — Avec le temps, va se souder à la Pâque une autre fête, originairement distincte, mais rapprochée par sa date printanière : les Azymes (Ex 12,15-20). Pâque se célèbre le 14 du mois ; les Azymes se fixent finalement du 15 au 21. Ces *pains non levés accompagnent l'offrande des *prémices de la *moisson (Lv 23,5-14; Dt 26, 1) ; l'évacuation du vieux levain est un rite de *pureté et de renouvellement annuel, dont on discute l'origine nomade ou agricole. Quoi qu'il en soit, la tradition israélite a également rattaché ce rite à la sortie d'Égypte (Ex 23,15; 34,18). Il évoque maintenant la hâte du départ, si rapide que les Israélites ont dû emporter leur pâte avant qu'elle eût levé (Ex 12,34.39). Dans les calendriers liturgiques, Pâque et Azymes sont tantôt distingués (Lv 23,5-8; cf Esd 6,19-22; 2 Ch 35, 17) et tantôt confondus (Dt 16,1-8; 2 Ch 30,1-13).

De toute façon, c'est la délivrance de l'exode qui s'actualise dans les Pâques annuelles, et cette signification profonde de la fête est ressentie avec plus d'intensité aux étapes importantes de l'histoire d'Israël ; celles du Sinaï (Nb 9) et de l'entrée en Canaan (Jos 5) ; celles des réformes d'Ézéchias vers 716 (2 Ch 30), et de Josias vers 622 (2 R 23,21ss) ; celle du rétablissement post-exilique en 515 (Esd 6,19-22).

4. *Pâque et les nouveaux exodes.* — La libération du joug égyptien est évoquée chaque fois qu'Israël subit d'autres esclavages :

Sous le joug assyrien, vers 710, Isaïe salue la délivrance comme une nuit pascale (30,29), où

Dieu épargnera (*pasah*) Jérusalem (31,5; cf 10,26); cent ans plus tard, Jérémie célèbre la libération des exilés de 721 comme un nouvel exode (Jr 31, 2-21) et même, renchérira le grec des LXX, comme l'anniversaire exact du premier : « Voici que je ramène, dit Dieu, les enfants d'Israël, en la fête de Pâque ! » (Jr 31,8 = grec 38,8).

Sous le joug babylonien, Jérémie affirme que le retour des déportés de 597 supplantera l'Exode dans les souvenirs d'Israël (Jr 23,7s); le Second Isaïe annonce la fin de l'*exil (587-538) comme l'Exode décisif qui éclipsera l'ancien (Is 40,3-5; 41,17-20; 43,16-21; 49,9-11; 55,12-13; cf 63,7—64, 11); le rassemblement des dispersés (Is 49,6) sera l'œuvre de l'Agneau-*Serviteur (Is 53,7), qui deviendra en outre la lumière des nations et qui, avec l'Agneau pascal, servira de figure au Sauveur à venir.

5. *Pâque, fête du Temple*. — En traversant ainsi les siècles, la Pâque a évolué. Des précisions, des modifications sont survenues. La plus importante est l'innovation du Deutéronome, qui transforme la vieille célébration familiale en une fête du *Temple (Dt 16,1-8). Peut-être cette législation a-t-elle connu sous Ézéchias un début de réalisation (2 Ch 30; cf Is 30,29); en tout cas, sous Josias, elle entre dans les faits (2 R 23,21ss; 2 Ch 35). La Pâque s'aligne ainsi sur la centralisation générale du *culte. Son rite s'adapte ; le sang est versé sur l'autel (2 Ch 35,11); prêtres et lévites sont les acteurs principaux de la cérémonie.

Après l'exil, la Pâque devient la fête par excellence, dont l'omission entraînerait pour les juifs une véritable excommunication (Nb 9,13); tous les circoncis, et eux seuls, doivent y prendre part (Ex 12,43-49); en cas de nécessité, elle peut être retardée d'un mois (Nb 9,9-13; cf 2 Ch 30,2ss). Ces précisions de la législation sacerdotale fixent une jurisprudence désormais immuable. Hors de la Ville sainte, la Pâque est sans doute célébrée ici ou là dans le cadre familial ; elle l'est certainement par la colonie juive d'Éléphantine, en Égypte, selon un document de l'an 419. Mais l'immolation de l'agneau est progressivement éliminée de ces célébrations particulières, qui désormais se voient éclipsées par la solennité de Jérusalem.

6. *Pâque, temps des hauts-faits divins*. — La Pâque est donc devenue l'un des grands *pèlerinages de l'année liturgique. Dans le judaïsme elle revêt un sens très riche, explicité par le Targum d'Ex 12,42 : Israël tiré de l'esclavage évoque le monde tiré du chaos, Isaac tiré du supplice et l'humanité tirée de sa misère par le Messie attendu. Ces perspectives trouvent dans la Bible de nombreux points d'appui :

a) *Pâque et création* : Création et *rédemption sont en effet souvent liées, notamment dans le grand Hallel pascal : Ps 136,4-15; cf Os 13,4 (grec); Jr 32,17-21; Is 51,9s; Ne 9; Ps 33,6s; 74,13-17; 77, 17-21; 95,5-9; 100,3; 124,4-8; 135,6-9; Sg 19. Si Dieu peut diviser la mer Rouge (Ex 14,21), c'est qu'il a d'abord divisé l'océan originel (Gn 1, 6).

b) *Pâque et Isaac* : De même, si Dieu peut sauver les fils de Jacob, c'est qu'il a d'abord sauvé ses ancêtres. Abraham est censé attendre l'Exode (Gn 15,13s), dont le gage est pour lui le salut d'Isaac (Gn 22). Or Isaac est censé offert à Sion (2 Ch 3,1), comme plus tard l'agneau pascal (Dt 16), et préservé de l'épée (Gn 22,12), comme plus tard Israël (Ex 12,23; cf 1 Ch 21,15); Isaac est sauvé par le bélier, Israël par l'agneau ; Isaac verse, par sa *circoncision, un sang déjà riche de valeur *expiatoire (Ex 4,24-26), comme le sera plus tard celui des victimes pascales (Ez 45,18-24); mais surtout Isaac est prêt à verser tout son sang, méritant par là de préfigurer l'Agneau pascal par excellence : Jésus-Christ (He 11,17-19).

c) *Pâque et l'ère messianique* : Toutes les interventions de Dieu dans le passé font espérer son intervention décisive dans l'avenir. Le salut définitif (= eschatologique) apparaît comme une nouvelle création (Is 65,17), un exode irréversible (65, 22), une *victoire totale sur le mal, le *paradis retrouvé (65,25). L'envoyé de Dieu chargé d'instaurer cette transformation du monde n'est autre que le *Messie (Is 11,1-9), si bien qu'à chaque nuit pascale les Juifs attendent sa venue. Comme certains continuent à imaginer ce Messie sous des traits guerriers, il y a là un risque de réveil du nationalisme : c'est souvent au moment de la Pâque que s'affirment des mouvements politiques (cf Lc 13,1ss) ou que les passions religieuses s'exaspèrent (Ac 12,1-4). A l'époque romaine, l'administration veille à maintenir l'ordre pendant les festivités pascales et, chaque année, le procurateur monte alors à Jérusalem. Mais la foi religieuse peut voir aussi plus loin que cette agitation et se garder pure de compromis : elle laisse à Dieu le soin de fixer l'heure et la manière d'intervenir du Messie qu'il doit envoyer.

II. La Pâque de Jésus

Le Messie vient en effet ; pour commencer, Jésus prend part à la Pâque juive ; il la voudrait

meilleure, mais finalement il la supplantera en l'accomplissant.

Au temps de la Pâque, Jésus prononce des paroles et accomplit des actes qui peu à peu en changent le sens. Nous avons ainsi la Pâque du **Fils* unique, qui s'attarde auprès du Saint des saints parce qu'il se sait là chez son Père (Lc 2,41-51) ; la Pâque du *nouveau *Temple*, où Jésus purifie le sanctuaire provisoire et annonce le sanctuaire définitif, son corps ressuscité (Jn 2, 13-23; cf 1,14.51; 4,21-24) ; la Pâque du **Pain* multiplié, qui sera sa *chair offerte en sacrifice (Jn 6,51) ; enfin et surtout la Pâque du nouvel **Agneau*, où Jésus prend la place de la victime pascale, institue le nouveau repas pascal, et effectue son propre exode, « passage » de ce monde pécheur au *Royaume du Père (Jn 13,1).

Les évangélistes ont bien compris les intentions de Jésus et, avec des nuances diverses, les mettent en lumière. Les Synoptiques décrivent le dernier *repas de Jésus (même s'il a été consommé la veille de la Pâque) comme un repas pascal ; la Cène est prise à l'intérieur des murs de Jérusalem ; elle est encadrée par une liturgie qui comporte, entre autres, la récitation du Hallel (Mc 14,26 p). Mais c'est le repas d'une nouvelle Pâque : sur les bénédictions rituelles destinées au *pain et au *vin, Jésus greffe l'institution de l'*eucharistie ; en donnant à manger son *corps et à boire son *sang répandu, il décrit sa mort comme le *sacrifice de la Pâque dont il est le nouvel Agneau (Mc 14,22-24 p). Jean préfère souligner ce fait en insérant dans son évangile plusieurs allusions à Jésus-Agneau (Jn 1,29.36), et en faisant coïncider, dans l'après-midi du 14 nisan, l'immolation de l'agneau (18,28; 19,14.31.42) et la mort en croix de la vraie victime pascale (19,36).

III. La Pâque chrétienne

1. *La Pâque dominicale.* — Crucifié la veille d'un *sabbat (Mc 15,42 p; Jn 19,31), Jésus ressuscite le lendemain de ce même sabbat : le premier jour de la *semaine (Mc 16,2 p). C'est aussi ce premier jour que les Apôtres retrouvent leur Seigneur ressuscité : il leur *apparaît au cours d'un repas qui réédite la Cène (Lc 24,30.42s; Mc 16,14; Jn 20, 19-26; 21,1-14[?] ; Ac 1,4). C'est donc le premier jour de la semaine que les assemblées chrétiennes vont se réunir pour la fraction du pain (Ac 20, 7; 1 Co 16,2). Ce jour recevra bientôt un nom nouveau : le *Jour du Seigneur, *dies Domini*, le dimanche (Ap 1,10). Il rappelle aux chrétiens la *résurrection du Christ, les unit à lui dans son eucharistie, les tourne vers l'attente de sa parousie (1 Co 11,26).

2. *La Pâque annuelle.* — Outre la Pâque dominicale, il y a aussi pour les chrétiens une célébration annuelle qui donne à la Pâque juive un contenu nouveau : les Juifs célébraient leur délivrance du joug étranger et attendaient un messie libérateur national ; les chrétiens fêtent leur *libération du *péché et de la *mort, s'unissent au Christ crucifié et ressuscité pour partager avec lui la vie éternelle, et tournent leur espérance vers sa parousie glorieuse.

En cette *nuit qui brille à leurs yeux comme le jour, afin de préparer leur rencontre dans la sainte Cène avec l'Agneau de Dieu qui supporte et emporte les péchés du monde, ils se réunissent pour une vigile où le récit de l'Exode leur est lu à une profondeur nouvelle (1 P 1,13-21) : baptisés, ils constituent le *peuple de Dieu en exil (17), ils marchent les *reins ceints (13), délivrés du mal, vers la *Terre promise du *royaume des cieux. Puisque le Christ, leur victime pascale, a été immolé, il leur faut célébrer la fête, non avec le vieux levain de la mauvaise conduite, mais avec des azymes de pureté et de *vérité (1 Co 5,6ss). Avec le Christ, ils ont vécu personnellement le mystère de Pâque en mourant au péché et en ressuscitant pour une *vie nouvelle (Rm 6,3-11; Col 2,12). C'est pourquoi la fête de la *résurrection du Christ devient très tôt le moment privilégié du *baptême, résurrection des chrétiens en qui revit le mystère pascal. La controverse du IIe siècle sur la date de la Pâque laisse intact ce sens profond qui souligne le dépassement définitif de la fête juive.

3. *La Pâque eschatologique.* — Le mystère pascal s'achèvera pour les chrétiens par la mort, la résurrection, la rencontre du Seigneur. La Pâque terrestre prépare pour eux cet ultime « passage », cette Pâque de l'au-delà. En effet le mot Pâque ne désigne pas seulement le mystère de la mort et de la résurrection du Christ, ni le rite eucharistique hebdomadaire ou annuel, il désigne aussi le banquet céleste vers lequel nous cheminons tous. L'Apocalypse élève nos yeux vers l'Agneau encore marqué par son supplice, mais vivant et debout ; investi de gloire, il attire à lui ses *martyrs (Ap 5,6-12; 12,11). Selon ses propres paroles, Jésus a véritablement *accompli la Pâque par l'oblation eucharistique de sa mort, par sa résurrection, par le sacrement perpétuel de son sacrifice, enfin par

sa parousie (Lc 22,16), qui doit nous réunir pour la *joie du festin définitif, dans le royaume de son Père (Mt 26,29). *PEB*

→ Agneau de Dieu 2 — apparitions du Christ — baptême IV 1.4 — calamité 1 — Église IV 1 — eucharistie II 1 — Exode — fêtes — Jour du Seigneur NT III 3 — mémoire — nuit — pain II 3 — pèlerinage AT 2 ; NT — Pentecôte I, II 2 b — prêcher I 2.3.4 — prémices I 1, II — Rédemption — repas II — Résurrection NT — sacrifice NT I, II 1 — sang AT 3 b.

PARABOLE

On appelle parabole, depuis l'Église primitive, une histoire racontée par Jésus pour illustrer son enseignement. A la base du mot grec *parabolè*, il y a l'idée de comparaison. Certes, le génie oriental aime parler et instruire sous forme de comparaison ; il affectionne aussi l'énigme qui veut piquer la curiosité, inciter à la recherche ; de ces goûts, les livres bibliques, notamment les sentences des sages (Pr 10,26; 12,4; Jg 14,14) nous donnent l'écho. Ce n'est pourtant pas là l'essentiel pour expliquer le genre parabolique : il faut comprendre la parabole comme la mise en scène de symboles, c'est-à-dire d'images tirées des réalités terrestres pour *signifier les réalités révélées par Dieu (l'histoire sainte, le Royaume...), nécessitant la plupart du temps une explication en profondeur.

I. Les symboles dans l'histoire sainte

1. *Extension du procédé.* — Dès le début de son histoire, Israël se trouvait devant cette gageure de parler, avec une mentalité très concrète, du Dieu transcendant qui n'admettait aucune représentation sensible (Ex 20,4). Il fallait donc sans cesse évoquer la vie divine à partir des réalités terrestres qui prendront valeur de *signes. Les anthropomorphismes, si nombreux dans les vieux textes, sont des symboles qui contiennent en germe de véritables paraboles (Gn 2,7s.19.21...). Ils seront plus rares dans la suite, mais le souci d'évocation n'en sera que plus fort (Ez 1,26ss). La vie de l'homme elle-même, dans son aspect moral et religieux, avait besoin de ces rapprochements. Les prophètes en usent abondamment aussi bien dans leurs invectives (Am 4,1; Os 4,16; Is 5,18...) que pour énoncer les promesses divines (Os 2,20s; Is 11,6-9; Jr 31,21...) ; en même temps, ils aiment les actions symboliques, c'est-à-dire les prédications mimées (Is 20,2; Jr 19,10; Ez 4—5). De véritables paraboles se rencontrent aussi dans les livres historiques pour illustrer tel fait important de l'histoire sainte (Jg 9,8-15; 2 S 12,1-4; 14,5ss). Le procédé s'amplifie dans le judaïsme tardif jusqu'à devenir, chez les rabbins, une vraie méthode pédagogique. Fait imagé ou histoire du passé viennent à l'appui de l'enseignement de l'Écriture, introduits par la formule : « A quoi cela est-il semblable ? » Jésus s'insère dans ce mouvement, annonçant fréquemment les symboles porteurs de son message par des introductions analogues : « A quoi comparerai-je ? » (Mc 4,30; Lc 13,18). « Le royaume des cieux est semblable... » (Mt 13, 24.31).

2. *Portée religieuse des paraboles.* — Illustrant avec les réalités concrètes de la vie quotidienne leur enseignement sur le sens de l'histoire sainte, les prophètes en font de véritables thèmes : le *pasteur, le *mariage, la *vigne, qui se retrouvent dans les paraboles évangéliques. L'amour gratuit et bienveillant de Dieu, les réticences du peuple dans sa réponse forment la trame de ces développements imagés (vg Is 5,1-7; Os 2; Ez 16), bien qu'on puisse y trouver aussi des allusions plus précises à telle attitude de vie morale (Pr 4,18s; 6,6-11; 15,4), ou même à telle situation sociale déterminée (Jg 9,8-15). Dans l'Évangile la perspective est centrée sur la réalisation définitive du Royaume de Dieu en la personne de Jésus. D'où le groupe important des paraboles du Royaume (surtout Mt 13,1-50 p; 20,1-16; 21,33—22,14 p; 24,45—25,30).

3. *Parabole et allégorie.* — Il arrive que l'histoire symbolique n'offre pas seulement une leçon globale, mais que tous les détails aient une signification propre, requérant une interprétation particulière. La parabole devient alors allégorie. C'est déjà le cas dans certains textes de l'AT (vg Ez 17), et on retrouve ce procédé dans les *paroemies* du IVe évangile (Jn 10,1-16; 15,1-6). En fait, les paraboles comportent souvent au moins quelques traits allégoriques ; ainsi Jésus parlant de Dieu et d'Israël sous les traits du maître de la vigne (Mt 21,33 p). Les évangélistes accentuent ce caractère en suggérant déjà une interprétation ; ainsi Matthieu allégorise en « votre Seigneur » le « Seigneur de la maison » dont Jésus parlait en parabole (Mt

24,42, Mc 13,35), et Luc rapporte la parabole du bon Samaritain en des termes qui font penser au Christ (Lc 10,33.35).

II. La présentation apocalyptique

1. *Dans la prophétie de l'AT.* — Beaucoup plus qu'aux énigmes des sages (1 R 10,1-3; Si 39,3), c'est à la présentation volontairement mystérieuse d'écrits tardifs qu'il faut recourir pour expliquer le caractère énigmatique de certaines paraboles évangéliques. A partir d'Ézéchiel, l'annonce prophétique de l'avenir se mue petit à petit en apocalypse, c'est-à-dire qu'elle enveloppe volontairement le contenu de la *révélation dans une série d'images qui ont besoin d'explication pour être comprises. La présence d'un « ange-interprète » fait généralement ressortir la profondeur du message et sa difficulté. Ainsi l'allégorie de l'aigle, en Éz 17,3-10, appelée « énigme » et « parabole » (*mašal*) est expliquée ensuite par le prophète (17,12-21). Les visions de Zacharie comportent un ange-interprète (Za 1,9ss; 4,5s...) et surtout les grandes visions apocalyptiques de Daniel, dans lesquelles le voyant est toujours censé ne pas comprendre (Dn 7,15s; 8,15s; 9,22). On arrive ainsi à un schéma tripartite : symbole — demande d'explication — application du symbole à la réalité.

2. *Dans l'Évangile.* — Le mystère du Royaume et de la personne de Jésus est si neuf qu'il ne peut, lui aussi, que se manifester graduellement, et suivant la réceptivité diverse des auditeurs. C'est pourquoi Jésus, dans la première partie de sa vie publique, recommande à son sujet le « secret messianique », si fortement mis en relief par Marc (Mc 1,34.44; 3,12; 5,43...). C'est pourquoi aussi il aime parler en des paraboles qui, tout en donnant une première idée de sa doctrine, obligent à réfléchir et ont besoin d'une explication pour être parfaitement comprises. On arrive ainsi à un enseignement à deux degrés bien souligné par Mc 4, 33-34 : le recours à des thèmes classiques (le roi, le festin, la vigne, le pasteur, les semailles...) met l'ensemble des auditeurs sur la voie ; mais les disciples ont droit à un approfondissement de la doctrine, donné par Jésus lui-même. Leurs questions rappellent alors les interventions des voyants dans les apocalypses (Mt 13, 10-13.34s.36.51; 15,15 ; cf Dn 2,18s; 7,16). Ainsi les paraboles apparaissent comme une médiation nécessaire pour que la raison s'ouvre à la foi : plus le croyant pénètre le *mystère révélé, plus il entre dans l'intelligence des paraboles ; inversement, plus l'homme refuse le message de Jésus, plus l'accès aux paraboles du Royaume lui devient interdit. Les évangélistes soulignent ce fait quand, frappés de l'*endurcissement de nombreux Juifs en face de l'Évangile, ils montrent Jésus répondant aux disciples par une citation d'Isaïe : les paraboles mettent en relief l'aveuglement de ceux qui, délibérément, refusent de s'ouvrir au message du Christ (Mt 13,10-15 p). Cependant, à côté de ces paraboles apparentées aux apocalypses, il en est de plus claires qui visent des enseignements moraux accessibles à tous (ainsi Lc 8,16ss; 10, 30-37; 11,5-8).

III. L'interprétation des paraboles

En se remettant dans ce contexte biblique et oriental où Jésus parlait, et en prenant garde à sa volonté d'enseignement progressif, il devient plus facile d'interpréter les paraboles. Leur matière, ce sont les humbles faits de la vie quotidienne, mais aussi et surtout peut-être les grands événements de l'histoire sainte. Leurs thèmes classiques, aisément repérables, sont déjà chargés de sens par leur arrière-plan d'AT, au moment où Jésus les utilise. Aucune invraisemblance ne doit étonner dans des récits librement composés, et ordonnés tout entiers à l'enseignement ; le lecteur n'a pas à se choquer de l'attitude de certains personnages présentés pour évoquer un raisonnement *a fortiori* ou *a contrario* (vg Lc 16,1-8; 18,1-5). De toute façon, il faut d'abord mettre en lumière l'aspect théocentrique, et plus précisément christocentrique, de la plupart des paraboles. Quelle que soit la mesure exacte de l'allégorie, c'est en définitive le Père des Cieux (Mt 21,28; Lc 15,11), ou le Christ lui-même — soit en sa mission historique (le « semeur » de Mt 13,3.24.31 p), soit en sa gloire future (le « voleur » de Mt 24,43; le « maître » de Mt 25, 14; l' « époux » de Mt 25,1) — que le personnage central doit le plus souvent évoquer ; et quand il y en a deux, ce sont le Père et le Fils (Mt 20, 1-16; 21,33-37; 22,2). Tant il est vrai que l'amour du Père témoigné aux hommes par l'envoi de son Fils est la grande révélation apportée par Jésus. A cela servent les paraboles, qui montrent l'achèvement parfait que le nouveau *Royaume donne au dessein de Dieu sur le monde. *DS*

→ mystère NT I — Parole de Dieu — Révélation NT I 1 b — sagesse NT I 1.

PARACLET

Le mot « Paraclet » (gr. *paraklètos*) est un mot de la littérature johannique. Il désigne non la nature de quelqu'un, mais sa fonction : celui qui est « appelé à côté de » (*para-kaleô ; ad-vocatus*) joue le rôle actif d'assistant, d'avocat, de soutien (le sens de « consolateur » — probablement d'une fausse étymologie — n'est pas attesté dans le NT). Cette fonction est tenue et par Jésus-Christ qui, au ciel, est « notre avocat auprès du Père, intercédant pour les pécheurs » (1 Jn 2,1), et par l'Esprit-Saint qui, ici-bas, étant pour les croyants le révélateur et le défenseur de Jésus (Jn 14,16s. 26s; 15,26s; 16,7-11.13ss), en actualise la présence.

1. *L'Esprit-Saint, présence de Jésus.* — La venue du Paraclet est liée au départ de Jésus (Jn 16,7), qui marque une nouvelle étape dans l'histoire de la *présence de Dieu aux hommes. Dans le discours après la Cène, Jésus annonce qu'il viendra de nouveau, non seulement à la fin des temps (14,3), mais lors des *apparitions pascales (14,18ss; 16,16-19) ; cette *vue du Ressuscité comblera de *joie les disciples (16,22). Cependant sa présence parmi les siens ne sera plus d'ordre sensible, mais « spirituel ». Jusqu'à présent il « demeurait avec » les siens (14,25) ; maintenant, en son *nom (14, 26), sur sa prière, le Père leur *donnera « un autre paraclet » (14,16), que Jésus lui-même enverra (15,26; 16,7). Tout en étant « un autre » que Jésus, l'Esprit mène la présence de Jésus à sa perfection. Comme Jésus, il est « en » eux (14,17; 17,23) ; comme Jésus, il demeure « avec » les croyants (14,17.25), mais c'est « à jamais » (14,16; cf Mt 28,20), car il anticipe les *demeures que Jésus est allé préparer dans la maison du Père (14,2s). Il est l'Esprit de *vérité (14,17; 16,13), de la vérité qu'est Jésus (14,6) par opposition au père du *mensonge (8,44), de la vérité qui caractérise désormais l'*adoration du Père (4,23s). Il est l'Esprit *Saint (14,26) que Jésus le Saint (6,69) a, par sa consécration (17,19), mérité de leur donner (20,22; 7,39) ; il les « consacre » (17,17), faisant qu'ils ne sont plus du *monde (17,16) ; aussi comme Jésus ne se manifeste pas au monde (14, 21s) qui le hait (7,7; 15,18s), de même l'Esprit n'est pas reçu par le monde (14,17).

2. *L'Esprit de vérité, mémoire vivante de l'Église.* — Dans la communauté des disciples, le Paraclet a une présence active. Il doit glorifier Jésus (16, 14), d'abord en actualisant son *enseignement : « Il vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (14,26). Cet enseignement et cette *mémoire se font en lien étroit avec Jésus, tout comme Jésus avait accompli sa mission, toujours uni à son Père. Comme Jésus dispose des biens du Père (16,15; 17,10), ainsi l'Esprit « prendra de mon bien pour vous en faire part » (16, 14s) ; il rappellera ce qu'a dit Jésus, car « il ne parlera pas de lui-même ; mais tout ce qu'il entendra, il le dira » : ainsi Jésus puisait tout chez son Père (5,30; 8,40; 15,15), son enseignement n'était pas « sien » (8,28; 12,49s; 14,10). De même qu'en *voyant Jésus on voyait le Père (14,9), ainsi l'*onction (*chrisma*) instruit de tout (1 Jn 2, 27), c'est-à-dire que l'Esprit « mène à la vérité tout entière » (Jn 16,13) : il « re-présente » dans la lumière pascale les événements passés (cf 2,22; 7,39; 11,51s; 12,16; 13,7). Par là, il rend *témoignage au Christ (15,26) et donne aux disciples de témoigner avec lui et par lui (15,27).

3. *L'Esprit de vérité, défenseur de Jésus.* — Le Paraclet ne révèle pas seulement une vérité qui s'oppose à l'erreur, mais il *justifie la vérité contre le *mensonge du monde ; « Esprit de vérité », il rend témoignage au Christ dans le *procès que le *monde intente à Jésus au cœur de ses disciples. Tandis que dans la tradition synoptique, l'Esprit défendait les disciples cités au tribunal des rois (Mc 13,11 p), il est chez Jean le défenseur de Jésus : d'accusés qu'ils sont, les disciples deviennent juges de leurs juges, comme Jésus l'avait été dans sa vie terrestre (Jn 5,19-47). Le Paraclet confond le monde sur trois points (16, 8-11) : le *péché, car le péché est l'*incrédulité à l'égard de Jésus ; la *justice, car la justice est du côté de Jésus qui est glorifié auprès du Père ; le *jugement, car le verdict de condamnation est déjà prononcé contre le Prince de ce monde. Ainsi, grâce au Paraclet que le croyant accueille et entend, une conviction habite son cœur : ce n'est pas le monde, c'est Jésus qui a raison ; il a donc lui aussi raison de croire, de souffrir pour la cause de son Maître. Avec lui, il est déjà vainqueur du monde et du démon (16,33). *XLD*

→ **enseigner NT II — Esprit de Dieu NT II — mission NT III — monde NT III 2 — présence de Dieu NT II — procès III 3.**

PARADIS

Le grec *paradeisos* (= hb. *pardès;* akk. *pardîsu;* moyen perse *pairidaesa*) signifie : jardin. La Septante emploie ce terme tantôt au sens propre (Qo 2,5 ; Ct 4,12), tantôt au sens religieux qui seul est ici retenu.

1. *Le jardin de Dieu.* — Dans les religions du Moyen-Orient, la représentation de la vie des dieux emprunte ses images à la vie des puissants d'ici-bas : les dieux vivent avec délices dans des palais entourés de jardins, où coule « l'*eau de la vie », où pousse, parmi d'autres *arbres merveilleux, « l'arbre de vie » dont le *fruit nourrit les immortels. Ici-bas, leurs *temples, entourés de jardins sacrés, imitent ce prototype. Ces images, purifiées de leur polythéisme, se sont acclimatées dans la Bible : selon les conventions de l'anthropomorphisme, on ne craint pas d'évoquer Dieu « se promenant à la brise du jour » dans son jardin (Gn 3,8) ; le jardin et ses arbres sont même cités en proverbe (Gn 13,10; Ez 31,8s.16ss).

2. *Du paradis perdu au paradis retrouvé*

a) Le paradis perdu. — La même imagerie est introduite dans le déroulement de l'histoire sainte, pour évoquer l'état dans lequel Dieu a créé l'homme, le sort pour lequel il l'a placé ici-bas. Dieu a planté pour lui un jardin en Éden (Gn 2, 8ss; cf Ez 28,13). Sa vie en ce jardin implique le *travail (Gn 2,15), tout en ayant le caractère d'un bonheur idéal qui rappelle par plus d'un trait les descriptions classiques de l'âge d'or : familiarité avec Dieu, libre usage des fruits du jardin, maîtrise des *animaux (2,19s), harmonieuse unité du couple primitif (2,18.23s), innocence morale qui ignore tout sentiment de *honte (2,25), absence de la *mort qui n'entrera ici-bas qu'à la suite du *péché (cf 3,19). Cependant l'*épreuve de l'homme occupe aussi une place essentielle dans ce paradis primitif : Dieu y a placé l'arbre de connaissance, et le Serpent vient y tenter Ève. Malgré cela, le bonheur de l'Éden souligne par contraste les misères de notre condition actuelle, qui comporte les expériences contraires : cette condition, fruit du *péché humain, est liée au thème du paradis perdu (3,23).

b) Promesse du paradis. — Le rêve que l'homme porte en lui-même n'est donc pas fallacieux : il correspond à sa *vocation originelle. Mais il demeurerait à jamais irréalisable (cf Gn 3,23) si, par une disposition providentielle, toute l'histoire sainte n'avait pour fin et sens de réintégrer l'homme en son état primitif. C'est pourquoi, de l'AT au NT, le thème du paradis retrouvé, avec ses diverses résonances, traverse les oracles eschatologiques, recoupant ceux de la nouvelle *Terre sainte et de la nouvelle *création. Les péchés du peuple de Dieu ont fait de son séjour ici-bas un lieu de désolation (Jr 4,23) ; mais aux derniers temps, Dieu le transformera en jardin d'Éden (Ez 36, 35; Is 51,3). Dans ce nouveau paradis, les *eaux vives jailliront du *temple où Dieu résidera ; au bord, croîtront des *arbres merveilleux, qui fourniront au *peuple nouveau *nourriture et *guérison (Ez 47,12). Ainsi, le chemin de l'arbre de vie sera rouvert aux hommes (Ap 2,7; 22,2; en contraste avec Gn 3,24). La vie paradisiaque restaurée au terme de l'histoire sainte présentera des caractères qui rejoindront ceux de l'Éden primitif, et même, sur plusieurs points les dépasseront : *fécondité merveilleuse de la nature (Os 2,23s; Am 9,13; Jr 31,23-26; Jl 4,18) ; *paix universelle, non seulement des hommes entre eux (Is 2,4), mais aussi avec la nature et les animaux (Os 2,20; Is 11,6-9; 65,25) ; *joie sans mélange (Jr 31,13; Is 35,10; 65,18...) ; suppression de toute *souffrance et de la *mort même (Is 35,5s; 65, 19...; 25,7ss; Ap 20,14; 21,4) ; suppression de l'antique Serpent (Ap 20,2s.10) ; entrée dans une *vie éternelle (Dn 12,2; Sg 5,15; Ap 2,11; 3,5). La réalité qu'évoquent ces images, en contraste avec la condition où l'homme est réduit par le péché, reprend donc les traits de sa condition originelle, mais en éliminant toute idée d'épreuve et toute possibilité de chute.

c) Anticipations du paradis retrouvé. — Le paradis retrouvé est une réalité eschatologique. Le peuple de Dieu n'en a connu, dans son expérience historique, que des ombres fugitives : telle, par exemple, la possession d'une *terre « ruisselante de lait et de miel » (Ex 3,17; Dt 6,3; etc). Son expérience spirituelle lui en a cependant donné une anticipation d'un autre ordre. Car Dieu lui a accordé sa *Loi, source de toute *sagesse (Dt 4,5s) ; or « la sagesse est un arbre de vie » qui assure le bonheur (Pr 3,18; cf Si 24,12-21) ; la Loi, chez l'homme qui l'observe, fait abonder la sagesse « comme un fleuve de paradis » (Si 24, 25ss; cf Gn 2,10...) ; le sage qui l'enseigne aux autres est « comme un cours d'eau conduisant au paradis » (Si 24,30) ; la *grâce et la *crainte du Seigneur sont un paradis de *bénédiction (40,

17.27). Par la sagesse, Dieu restitue donc à l'homme un avant-goût de la joie paradisiaque.

Le NT fait connaître le dernier secret de ce *dessein divin. De la sagesse, le Christ est la source ; il est cette Sagesse même (1 Co 1,30). Il est en même temps le nouvel *Adam (Rm 5,14; 1 Co 15,45), par qui l'humanité accède à son état eschatologique. *Victorieux lui-même du Serpent antique, qui est le diable et *Satan (cf Ap 20,2), lors de sa *tentation, il vit ensuite « avec les bêtes sauvages » dans une sorte de paradis retrouvé (Mc 1,13; cf Gn 1,26; 2,19s). Ses *miracles montrent enfin que la *maladie et la *mort sont dès maintenant vaincues. L'homme qui croit en lui a trouvé la « *nourriture de vie » (Jn 6,35), « l'*eau vive » (4,14), la « *vie éternelle » (5,24ss), c'est-à-dire les dons du paradis eschatologique désormais inauguré.

3. *Le paradis, séjour des justes.* — Dans les textes bibliques, la description du paradis eschatologique reste sobre et s'épure progressivement ; mais les apocryphes l'amplifient considérablement, témoignant d'un certain développement dans les croyances juives (vg dans le Livre d'Hénoch). Avant de revenir aux derniers *temps dans la *terre sainte, le paradis sert de séjour intermédiaire, où les *justes sont recueillis par Dieu pour attendre le *jour du *Jugement, la *résurrection et la *vie du monde futur. Tel est le séjour promis par Jésus au bon larron (Lc 23,43), mais déjà transformé par la présence de celui qui est la vie : « Tu seras avec moi... » Quant à l'état de *béatitude, assuré au terme de l'histoire sainte, Jésus y entre le premier par-delà sa mort pour en rendre l'accès aux pécheurs rachetés.

4. *Le paradis et le ciel.* — En tant que séjour de Dieu, le paradis se situe hors de ce *monde. Mais le langage biblique place aussi au *ciel la demeure divine. Aussi le paradis est-il parfois identifié avec « le plus haut des cieux », celui où Dieu réside : c'est là que Paul est ravi en esprit pour contempler des réalités ineffables (2 Co 12,4). C'est aussi le sens habituel du mot paradis dans le langage chrétien : *In paradisum deducant te angeli...* « Que les anges te conduisent au paradis... » (Liturgie des funérailles). Le paradis est désormais ouvert pour ceux qui meurent dans le Seigneur.

PG

→ Adam I 2 — arbre 1 — ciel VI — création AT II 1 — désert AT II 3 ; NT I 1 — patrie AT 2 — terre AT I 3, II 2.4.

PARDON

Dans la Bible, le pécheur est un débiteur dont Dieu, par son pardon, remet la dette (hb. *salah* : Nb 14,19) ; remise si efficace que Dieu ne voit plus le péché qui est comme jeté derrière lui (Is 38,17), qui est ôté (hb. *nasa'* ; Ex 32,32), expié, détruit (hb. *kippèr* : Is 6,7). Le Christ, utilisant le même vocabulaire, souligne que la remise est gratuite et le débiteur insolvable (Lc 7,42; Mt 18, 25ss). La prédication primitive a pour objet, en même temps que le don de l'Esprit, la rémission des péchés qui en est le premier effet et qu'elle appelle « *aphesis* » (Lc 24,47; Ac 2,38; cf postcommunion du mardi de la Pentecôte). D'autres mots : purifier, laver, justifier, apparaissent dans les écrits apostoliques qui insistent sur l'aspect positif du pardon, réconciliation et réunion.

I. Le Dieu de pardon

C'est en face du péché que le Dieu jaloux (Ex 20,5) se révèle un Dieu de pardon. L'apostasie qui fait suite à l'Alliance et qui mériterait la destruction du peuple (Ex 32,30ss) est l'occasion pour Dieu de se proclamer « Dieu de *tendresse et de pitié, lent à la colère, riche en grâce et en fidélité... qui tolère faute, transgression et péché, mais ne laisse rien impuni... » ; aussi Moïse peut-il prier avec assurance : « C'est un peuple à la nuque raide. Mais pardonne nos fautes et nos péchés, et fais de nous ton héritage ! » (Ex 34,6-9).

Humainement et juridiquement, le pardon ne se justifie pas. Le Dieu saint ne doit-il pas révéler sa sainteté par sa justice (Is 5,16) et frapper ceux qui le méprisent (5,24) ? Comment l'épouse infidèle à l'Alliance pourrait-elle compter sur le pardon, elle qui ne rougit pas de sa prostitution (Jr 3,1-5) ? Mais le cœur de Dieu n'est pas celui de l'homme, et le Saint n'aime pas à détruire (Os 11,8s) ; loin de vouloir la mort du pécheur, il veut sa conversion (Ez 18,23) pour pouvoir prodiguer son pardon ; car « ses voies ne sont pas nos voies », et « ses pensées dépassent nos pensées » de toute la hauteur du ciel (Is 55,7ss).

C'est ce qui rend la prière des psalmistes si confiante : Dieu pardonne au pécheur qui s'accuse (Ps 32,5; cf 2 S 12,13) ; loin de vouloir le perdre (Ps 78,38), loin de le mépriser, il le recrée,

purifiant et comblant de joie son cœur contrit et humilié (Ps 51,10-14.19; cf 32,1-11) ; source abondante de rédemption, il est un père qui pardonne tout à ses enfants (Ps 103,3.8-14). Après l'exil, on ne cesse d'invoquer le « Dieu des pardons » (Ne 9,17) et « des miséricordes » (Dn 9,9), toujours prêt à se repentir du mal dont il a menacé le pécheur, si celui-ci se convertit (Jl 2,13) ; mais Jonas, qui est le type du particularisme d'Israël, est déconcerté de voir ce pardon offert à tous les hommes (Jon 3,10; 4,2) ; au contraire, le Livre de la Sagesse chante le Dieu qui aime tout ce qu'il a fait et qui a pitié de tous, qui ferme les yeux sur les péchés des hommes afin qu'ils se repentent, qui les châtie peu à peu et leur rappelle en quoi ils pèchent afin qu'ils croient en lui (Sg 11,23—12,2) ; il manifeste ainsi qu'il est le Tout-Puissant dont c'est le propre de pardonner (Sg 11,23.26; cf collecte du 10e dimanche après la Pentecôte et oraison des litanies des saints).

II. Le pardon de Dieu par le Christ

Comme Israël (Lc 1,77), Jean-Baptiste attend donc la rémission des péchés et il prêche un baptême qui en est la condition : « Faites pénitence, faute de quoi celui qui vient vous baptisera dans le feu » ; pour lui, ce feu est celui de la Colère et du Jugement, celui qui consume la bale, une fois trié le bon grain (Mt 3,1-12). Cette perspective demeure celle des disciples de Jean qui ont suivi Jésus ; ils veulent faire tomber le feu du ciel sur ceux qui refusent de recevoir le Maître (Lc 9,54). Et Jean-Baptiste s'interroge (cf Lc 7,19-23), en entendant Jésus non seulement inviter les pécheurs à se convertir et à croire (Mc 1,15), mais proclamer être venu seulement pour guérir et pardonner.

1. *L'annonce du pardon.* — Si en effet Jésus est bien venu jeter le feu sur la terre (Lc 12,49), il n'est pas envoyé par son Père en juge mais en sauveur (Jn 3,17s; 12,47). Il appelle à la *conversion tous ceux qui en ont besoin (Lc 5,32 p) et il suscite cette conversion (Lc 19,1-10) en révélant que Dieu est un Père dont la joie est de pardonner (Lc 15) et dont la volonté est que nul ne se perde (Mt 18,12ss). Jésus n'annonce pas seulement ce pardon auquel l'humble foi s'ouvre, tandis que l'orgueil s'y ferme (Lc 7,47-50; 18,9-14) ; il l'exerce et atteste par ses œuvres qu'il dispose de ce pouvoir réservé à Dieu (Mc 2,5-11 p; cf Jn 5,21).

2. *Le sacrifice pour la rémission des péchés.* — Le Christ couronne son œuvre en obtenant aux pécheurs le pardon de son Père. Il prie (Lc 23, 34) et verse son sang (Mc 14,24) en rémission des péchés (Mt 26,28). Vrai Serviteur de Dieu, il justifie la multitude dont il porte les péchés (1 P 2,24; cf Mc 10,45; Is 53,11s), car il est l'Agneau qui ôte le péché du monde (Jn 1,29) en sauvant le monde. Par son sang nous sommes purifiés, lavés de nos fautes (1 Jn 1,7; Ap 1,5).

3. *La communication du pouvoir de pardonner.* — Ayant tout pouvoir au ciel et sur la terre, le Christ ressuscité communique aux Apôtres le pouvoir de remettre les péchés (Jn 20,22s; cf Mt 16,19; 18, 18). La première rémission des péchés sera accordée, au baptême, à tous ceux qui se convertiront et croiront au Nom de Jésus (Mt 28,19; Mc 16, 16; Ac 2,38; 3,19).

Les Apôtres prêchent donc la rémission des péchés (Ac 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18), mais dans leurs écrits ils insistent moins sur l'aspect juridique du pardon que sur l'amour divin qui par Jésus nous sauve et nous sanctifie (vg Rm 5,1-11). On notera le rôle de la prière de l'Église et de l'aveu mutuel des fautes, comme moyen d'obtenir la guérison et le pardon de ses péchés (Jc 5,15s).

III. Le pardon des offenses

Déjà dans l'AT, non seulement la Loi met une limite à la *vengeance par la règle du talion (Ex 21,23-25), mais encore elle interdit la haine pour le frère, la vengeance et la rancune envers le prochain (Lv 19,17s). Le sage Ben Sira a médité ces prescriptions ; il a découvert le lien qui unit le pardon accordé par l'homme à son semblable au pardon qu'il demande à Dieu : « Pardonne à ton prochain ses torts ; alors, à ta prière, tes péchés te seront remis. Si un homme nourrit de la colère contre un autre, comment peut-il demander à Dieu la guérison ? Pour un homme, son semblable, il est sans compassion, et il prierait pour ses propres fautes ? » (Si 27,30—28,7). Le Livre de la Sagesse complète cette leçon en rappelant au juste que, dans ses jugements, il doit prendre pour modèle la *miséricorde de Dieu (Sg 12,19.22).

Jésus reprendra et transformera cette double leçon. Comme le Siracide, il enseigne que Dieu ne peut pardonner à celui qui ne pardonne pas, et que, pour demander le pardon de Dieu, il faut pardonner à son frère. La parabole du débiteur

impitoyable inculque avec force cette vérité (Mt 18,23-35), sur laquelle le Christ insiste (Mt 6, 14s) et qu'il nous empêche d'oublier en nous la faisant redire chaque jour : dans le Pater, nous devons pouvoir dire que nous pardonnons ; cette affirmation est reliée à notre demande, tantôt par un *car*, qui en fait la condition du pardon divin (Lc 11,4), tantôt par un *comme*, qui en fixe la mesure (Mt 6,12).

Jésus va plus loin : comme le Livre de la Sagesse, il donne Dieu pour modèle de miséricorde (Lc 6, 35s) à ceux dont il est le Père et qui ont à l'imiter pour être ses vrais enfants (Mt 5,43ss.48). Le pardon n'est pas seulement une condition préalable de la vie nouvelle ; il est un de ses éléments essentiels : Jésus prescrit donc à Pierre de pardonner inlassablement, à l'inverse du pécheur qui tend à se venger démesurément (Mt 18,21s; cf Gn 4, 24). Suivant l'*exemple du Seigneur (Lc 23,34), Étienne est mort en pardonnant (Ac 7,60). Pour vaincre comme eux le mal par le bien (Rm 12, 21; cf 1 P 3,9), le chrétien doit toujours pardonner, et pardonner par amour, comme le Christ (Col 3,13), comme son Père (Ep 4,32).

JGi & MFL

→ Abel 2 — amour I AT 2 ; II NT 2 — confession AT 2 ; NT 2 — ennemi II 3, III 1 — expiation 3 — justice *B* II AT — malédiction V — mémoire 2 — miséricorde — patience I 1, II 2 — péché III 3, IV 1 c d — pénitence/conversion AT I 2 ; NT III 1 — réconciliation — tendresse — vengeance 2 a. 4 — violence IV 3.

PARÉNÈSE → exhorter — prêcher.

PARENTS → éducation O, I 1 — enfant — mère — pères & Père.

PARESSE → sommeil II — travail I 2 — veiller O, I.

PARFUM

Comme tous les Orientaux, Israël faisait grand usage de parfums : la Bible n'en mentionne pas moins d'une trentaine. Les patriarches en offrirent à Joseph (Gn 43,11) ; Salomon (1 R 10,2.10, cf Gn 37,25) et Ézéchias (2 R 20,13) en monopolisèrent le marché. Le parfum était aussi nécessaire à la vie que le boire et le manger. Sa signification est double : dans la vie sociale il manifeste la joie ou exprime l'intimité des êtres ; dans la liturgie il symbolise l'offrande et la louange.

1. *Parfum et vie sociale.* — Se parfumer, c'est extérioriser sa *joie de vivre (Pr 27,9). C'est aussi se parer d'une beauté de surcroît : les convives le font au moment des banquets (Am 6,6) et les amants au moment de l'union charnelle (Pr 7,17). Parfumer la tête de son hôte, c'est lui dire la joie qu'on a de le recevoir (Mt 26,7 p) et négliger ce geste est une incorrection (Lc 7,46). Dans le deuil au contraire, on supprime ces marques de joie (2 S 12,20; 14,2). Toutefois les disciples du Christ, quand ils *jeûnent, continueront de se parfumer, pour ne pas étaler leur pénitence (Mt 6,17) ni ternir par la tristesse la vraie joie chrétienne.

Le parfum peut jouer parfois un rôle encore plus intime : celui de transposer la présence physique d'un être sur un mode plus subtil et plus pénétrant. Il est cette vibration silencieuse par laquelle un être exhale son essence et laisse percevoir le murmure de sa vie cachée. C'est ainsi qu'Esther (Est 2,12-17) et Judith (Jd 10,3-4), pour mieux pénétrer jusqu'au cœur de ceux qu'elles voulaient séduire, s'oignaient d'huile et de myrrhe. L'odeur de moisson qu'exhalent les habits de Jacob (Gn 27,27) révèle la bénédiction de Dieu répandue sur lui ; l'épouse du Cantique assimile la présence de son Bien-aimé à du « nard », à un « sachet de myrrhe » (Ct 1,12) ou à des « onguents » (1,3), tandis que son Epoux l'appelle « ma myrrhe, mon baume » (5,1; cf 4,10).

2. *Parfum et liturgie.* — Le culte des anciens faisait grand usage des parfums, comme symbole d'offrande ; Israël a repris cette coutume. La liturgie du Temple connaît un « autel des parfums » (Ex 30,1-10), des encensoirs (1 R 7,50), des coupes à encens (Nb 7,86) ; un sacrifice du parfum s'accomplit chaque matin et chaque soir en adoration joyeuse (Ex 30,7s; Lc 1,9ss). Aussi le parfum de l'encens qui monte en fumée désigne-t-il la *louange adressée à la divinité (Sg 18,21; Ps 141,2; Ap 8,2-5; 5,8) ; faire brûler de l'encens équivaut à adorer, à apaiser Dieu (1 R 22,44; 1 M 1,55).

Or il ne peut y avoir qu'un seul culte : celui du vrai Dieu. L'encens et son parfum finissent donc par désigner le culte parfait, le sacrifice non sanglant, que toutes les nations rendront à Dieu aux temps eschatologiques (Ml 1,11; Is 60,6; cf Mt 2, 11). Ce culte parfait a été réalisé par le Christ : il s'est offert « à Dieu en sacrifice d'agréable odeur » (Ep 5,2; cf Ex 29,18; Ps 40,7), c'est-à-dire que sa vie s'est consumée en offrande d'amour agréable à Dieu.

Le chrétien à son tour, *oint du Christ à son

baptême par le signe du chrême, mélange de parfums de grand prix (cf Ex 30,22-25), doit répandre « la bonne odeur du Christ » (2 Co 2,14-17) en imprégnant la moindre de ses actions (Ph 4,18) de cet esprit d'offrande. *GB*

→ autel — culte AT I — huile — jeûne 2 — joie — louange III — onction I — sacrifice AT II 1 — sépulture 2.

PAROLE DE DIEU

« Elles ont une bouche et ne parlent pas » (Ps 115,5; Ba 6,7). Cette satire des « idoles muettes » (1 Co 12,2) souligne un des traits les plus caractéristiques du *Dieu vivant dans la révélation biblique : il parle aux hommes, et l'importance de sa Parole dans l'AT ne fait que préparer le fait central du NT, où cette Parole — le Verbe — devient chair.

AT

I. Dieu parle aux hommes

Dans l'AT, le thème de la Parole divine n'est pas un objet de spéculation abstraite, comme c'est le cas en d'autres courants de pensée (cf le *Logos* des philosophes alexandrins). Il est avant tout un fait d'expérience : Dieu parle directement à des hommes privilégiés ; par eux, il parle à son peuple et à tous les hommes.

1. Le prophétisme est une des bases fondamentales de l'AT : en tous les siècles, Dieu parle à des hommes choisis, avec mission de transmettre sa Parole. Ces hommes sont, au sens large du terme, des *prophètes. La manière dont Dieu s'adresse à eux peut varier : aux uns, il parle « en visions et en *songes » (Nb 12,6; cf 1 R 22,13-17) ; aux autres, par une inspiration intérieure plus indéfinissable (2 R 3,15...; Jr 1,4; etc) ; à Moïse, il parle « bouche à bouche » (Nb 12,8). Très souvent, le mode d'expression de sa Parole n'est même pas précisé (vg Gn 12,1). Mais l'essentiel n'est pas là : tous ces prophètes ont clairement conscience que Dieu leur parle, que sa Parole les envahit en quelque sorte jusqu'à leur faire violence (Am 7,15; cf 3,8; Jr 20,7ss). Pour eux, la Parole de Dieu est donc le fait premier qui détermine le sens de leur vie, et la façon extraordinaire dont la Parole surgit en eux fait qu'ils en attribuent l'origine à l'action de l'*Esprit de Dieu. Cependant, en d'autres cas, la Parole peut arriver aussi par des voies plus secrètes, apparemment plus proches de la psychologie normale : celles qu'emprunte la *Sagesse divine pour s'adresser au cœur des hommes (Pr 8,1-21.32-36; Sg 7—8), soit qu'elle leur enseigne comment conduire leur vie, soit qu'elle leur *révèle les secrets divins (Dn 5, 11s; cf Gn 41,39). De toute façon, il ne s'agit point d'une parole d'homme, sujette à fluctuation ou à erreur : prophètes et sages sont en communication directe avec le Dieu vivant.

2. Or la Parole divine n'est pas donnée aux privilégiés du ciel comme un enseignement ésotérique qu'il leur faudrait cacher au commun des mortels. C'est un message à transmettre ; non à un petit cercle, mais au peuple de Dieu tout entier, que Dieu veut atteindre par l'intermédiaire de ses porte-parole. Ainsi l'expérience de la Parole de Dieu n'est pas seulement le fait d'un petit nombre de mystiques : tout Israël est appelé à reconnaître que Dieu lui parle par la bouche de ses envoyés. S'il arrive que, tout d'abord, la Parole divine y soit méconnue et méprisée (vg Jr 36), des *signes indiscutables finissent toujours par imposer l'évidence. A l'époque du NT, le judaïsme tout entier professera que « Dieu parla à nos Pères, à bien des reprises et de multiples façons » (He 1,1).

II. Aspects de la Parole

La Parole de Dieu peut être envisagée sous deux aspects, indissociables mais distincts : elle révèle et elle agit.

1. *En parlant, Dieu révèle.* — Pour mettre la pensée de l'homme en communication avec sa propre pensée, Dieu parle. Sa Parole est, tour à tour, loi et règle de vie, révélation du sens des choses et des événements, promesse et annonce de l'avenir.

a) La conception de la Parole divine comme **loi et règle de vie* remonte aux origines mêmes d'Israël. Lors de l'*alliance au Sinaï, Moïse a donné au peuple de la part de Dieu une charte religieuse et morale résumée en dix « Paroles », le Décalogue (Ex 20,1-17; Dt 5,6-22; cf Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4). Cette affirmation du Dieu unique, liée à la révélation de ses exigences essentielles, fut un des premiers éléments qui permirent à Israël de prendre conscience que « Dieu parle ». Certains récits bibliques ont souligné le fait en corsant le tableau

du Sinaï et en montrant Dieu parlant directement à tout Israël du sein de la nuée (cf Ex 20, 1...; Dt 4,12) ; en fait, d'autres passages mettent clairement en relief le rôle médiateur de Moïse (Ex 34,10-28). Mais, de toute façon, c'est au titre de Parole divine que la Loi s'imposa. C'est comme telle que les sages et les psalmistes virent en elle la source du bonheur (Pr 18,13; 16,20; Ps 119).

b) Cependant à la Loi divine se trouve liée dès l'origine une **révélation de Dieu et de son action* ici-bas : « Je suis *Yahweh, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte » (Ex 20,2). Telle est la certitude essentielle qui fonde l'autorité de la Loi elle-même. Si Israël est un peuple monothéiste, ce n'est point par sagesse humaine, mais parce que Yahweh a parlé à ses Pères, puis à Moïse, pour se faire connaître comme « l'*Unique » (Ex 3,13-15; cf Dt 6,4). De même, au fur et à mesure que l'histoire se déroule, c'est la Parole de son Dieu qui l'éclaire sur sa signification cachée. Dans chacune des grandes expériences nationales, elle lui découvre des intentions secrètes (Jos 24,2-13). Cette reconnaissance du *dessein de Dieu dans les événements de ce monde n'est pas non plus d'origine humaine ; elle relève de la connaissance prophétique, prolongée par la réflexion sapientielle (cf Sg 10—19). Bref, elle découle de la Parole de Dieu.

c) Enfin la Parole de Dieu sait franchir les limites du temps pour *dévoiler par avance l'avenir*. Pas à pas, elle éclaire Israël sur la prochaine étape du dessein de Dieu (Gn 15,13-16; Ex 3,7-10; Jos 1,1-5; etc). Finalement, au-delà d'un avenir immédiat qui se colore de teintes sombres, elle révèle ce qui adviendra « aux derniers *temps », quand Dieu réalisera son dessein en plénitude : c'est tout l'objet de l'eschatologie prophétique. Loi, révélation, promesse : ces trois aspects de la Parole divine s'accompagnent et se conditionnent mutuellement tout au long de l'AT. Ils appellent de la part de l'homme une réponse, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

2. *En parlant, Dieu agit.* — Cependant la Parole de Dieu n'est pas seulement un message intelligible adressé aux hommes. Elle est une réalité dynamique, une puissance qui opère infailliblement les effets visés par Dieu (Jos 21,45; 23,14; 1 R 8,56). Dieu l'envoie comme un vivant messager (Is 9,7; Ps 107,20) ; elle *court (147,5) ; elle fond en quelque sorte sur les hommes (Za 1,6). Dieu veille sur elle pour l'accomplir (Jr 1,12), et en effet elle produit toujours ce qu'elle annonce (Nb 23,19 ; Is 55,10s), qu'il s'agisse des événements de l'histoire, des réalités cosmiques ou du terme du dessein de salut.

a) Cette conception dynamique de la Parole n'était pas inconnue de l'ancien Orient, qui l'entendait d'une façon quasi *magique. Dans l'AT, c'est d'abord à la Parole prophétique qu'elle s'est appliquée : quand Dieu révèle par avance ses plans, il est certain qu'ensuite il les réalisera. L'histoire est un accomplissement de ses *promesses (cf Dt 9,5; 1 R 2,4; Jr 11,5) ; les événements arrivent à son appel (Is 44,7s). Lors de l'Exode, « il dit », et les insectes passent (Ps 105,31.34). A la fin de la captivité de Babylone, « il dit de Jérusalem : 'Qu'elle soit habitée !', et il dit de Cyrus : 'Mon berger'... » (Is 44,26.28).

b) Mais s'il en est ainsi de l'histoire, comment douter que la création entière *obéisse de même à la Parole de Dieu ? En effet, c'est sous la forme d'une Parole qu'il convient de se représenter l'acte originel du *créateur : « Il dit, et cela fut » (Ps 33,6-9; cf Gn 1; Lm 3,37; Jdt 16,14; Sg 9,1; Si 42,15). Depuis lors, cette même Parole reste active dans l'univers, régissant les astres (Is 40,26), les eaux de l'abîme (Is 44,27) et l'ensemble des phénomènes de la nature (Ps 107,25; 147,15-18; Jb 37,5-13; Si 39,17.31). Plus que les *nourritures terrestres, c'est elle qui, telle une *manne céleste, conserve en vie les hommes qui croient en Dieu (Sg 16,26; cf Dt 8,3 LXX).

c) Une telle efficacité, constatable dans la création comme dans l'histoire, ne peut manquer aux oracles de salut qui concernent les « derniers *temps » ; en effet, « la Parole de Dieu demeure toujours » (Is 40,8). C'est pour cela que, d'un siècle à l'autre, le peuple de Dieu recueille pieusement toutes ces Paroles qui lui décrivent par avance son avenir. Nul événement n'en épuise la signification, tant que les « derniers temps » ne sont pas advenus (cf Dn 9).

III. L'homme devant Dieu qui parle

La Parole de Dieu est donc un fait, en face duquel l'homme ne peut se tenir passif : le porte-parole exerce un ministère aux responsabilités très lourdes ; l'auditeur de la Parole se voit sommé de prendre position, et cela engage son destin.

1. *Le ministère de la Parole* n'est pas présenté par l'AT comme une source de joies mystiques : au contraire, tout *prophète s'expose à la contradiction, voire aux *persécutions. Certes, en met-

tant dans sa bouche ses propres paroles, Dieu lui donne une force suffisante pour transmettre sans crainte le message qui lui est confié (Jr 1,6-10). Mais en retour, il est responsable devant Dieu de cette *mission dont dépend le sort des hommes (Ez 3,16-21; 33,1-9). De fait, s'il cherche à s'y dérober, Dieu peut l'y ramener de force, comme le laisse entendre l'histoire de Jonas (Jon 1; 3). Mais le plus souvent, les porte-parole de Dieu s'acquittent de leur mission au risque de leur tranquillité, voire même de leur vie; et cette *fidélité héroïque est pour eux une cause de *souffrance (Jr 15,16ss), un dur devoir dont ils ne perçoivent pas immédiatement le salaire (1 R 19,14).

2. *L'accueil de la Parole.* — Quant aux auditeurs de la Parole, ils doivent lui ménager dans leur *cœur un accueil confiant et docile. En tant que révélation et règle de vie, la Parole est pour eux une *lumière (Ps 119,105) ; en tant que promesse, elle donne une assurance pour l'avenir. Quel que soit celui qui la transmet, Moïse ou un prophète, il convient donc de l'*écouter (Dt 6,3; Is 1,10; Jr 11,3,6), soit pour l' « avoir dans son cœur » (Dt 6,6; 30,14) et la mettre en pratique (Dt 6, 3; Ps 119,9.17.101), soit pour compter sur elle et espérer en elle (Ps 119,42.74.81 etc ; 130,5). La réponse humaine à la Parole de Dieu constitue donc une attitude intérieure complexe, qui comporte tous les aspects de la vie théologale : la *foi, puisque la Parole est révélation du Dieu vivant, et de ses desseins ; l'*espérance, puisqu'elle est promesse d'une entrée ; l'*amour, puisqu'elle est règle de vie (cf Dt 6,4ss).

IV. Personnification de la Parole de Dieu

La Parole divine n'est pas un élément parmi les autres dans l'économie de l'AT ; elle la domine tout entière, donnant un sens à l'histoire en tant qu'elle en est créatrice, suscitant chez les hommes la vie de foi en tant qu'elle leur est adressée comme un message. Il n'est donc pas étonnant de voir cette importance se traduire parfois dans une personnification de la Parole, parallèle à celles de la *Sagesse et de l'*Esprit de Dieu. C'est le cas pour la Parole révélante (Ps 119,89) et surtout pour la Parole agissante, exécutrice des ordres divins (Ps 147,15; 107,20; Is 55,11; Sg 18,14ss). Dans le filigrane de ces textes se découvre déjà l'action du Verbe de Dieu ici-bas, avant même que le NT la révèle aux hommes en plénitude.

NT

Quelques passages du NT reprennent la doctrine de la Parole de Dieu en un sens identique à celui de l'AT (cf Mt 15,6). Ainsi, *Marie croit à la Parole qui lui est transmise par l'ange (Lc 1, 37s,45), et la Parole est adressée à Jean-Baptiste comme aux prophètes d'autrefois (Lc 3,2). Mais le plus souvent, le mystère de la Parole a désormais pour centre la personne de *Jésus-Christ.

I. Parole de Dieu et Parole de Jésus

1. *La Parole opère et révèle.* — Nulle part on ne dit que la Parole de Dieu est adressée à Jésus comme on le disait jadis pour les prophètes. Cependant, chez Jean comme dans les Synoptiques, sa Parole se présente exactement comme la Parole de Dieu dans l'AT : puissance qui opère et lumière qui révèle.

*Puissance qui opère : d'un mot, Jésus accomplit les *miracles qui sont les signes du Royaume de Dieu (Mt 8,8.16; Jn 4,50-53). D'un mot encore, il accomplit dans les cœurs les effets spirituels dont ces miracles sont les symboles, ainsi le *pardon des péchés (Mt 9,1-7 p). D'un mot, il transmet aux Douze ses pouvoirs (Mt 18,18; Jn 20,23) et institue les signes de l'Alliance nouvelle (Mt 26,26-29 p). En lui et par lui, la Parole créatrice est donc à l'œuvre, opérant ici-bas le salut.

*Lumière qui révèle : Jésus annonce l'*Évangile du Royaume, il « annonce la Parole » (Mc 4, 33), faisant connaître en *paraboles les *mystères du Royaume de Dieu (Mt 13,11 p). En apparence, il est un *prophète (Jn 6,14) ou un docteur qui *enseigne au nom de Dieu (Mt 22,16 p). En réalité, il parle « avec *autorité » (Mc 1,22 p), comme de son propre fond, avec la certitude que « ses paroles ne passeront point » (Mt 24,35 p). Cette attitude laisse entrevoir un mystère, sur lequel le quatrième évangile se penche avec prédilection. Jésus « dit les Paroles de Dieu » (Jn 3,34), il dit « ce que le Père lui a enseigné » (8, 28). C'est pour cela que « ses Paroles sont esprit et vie » (6,63). A plus d'une reprise, l'évangéliste emploie avec emphase le verbe « parler » (*lalein*) pour souligner l'importance de cet aspect de Jésus

(vg 3,11; 8,25-40; 15,11; 16,4...), car Jésus « ne parle pas de lui-même » (12,49s; 14,10), mais « comme le Père lui a d'abord parlé » (12,50). Le mystère de la Parole prophétique, inauguré dans l'AT, atteint donc en lui son parfait accomplissement.

2. *Les hommes en face de la Parole.* — C'est pourquoi les hommes sont sommés de prendre position en face de cette Parole qui les met en contact avec Dieu même. Les Synoptiques rapportent des propos de Jésus qui montrent clairement l'enjeu de ce choix. Dans la parabole de la *semence, la Parole — qui est l'Évangile du Royaume — est accueillie différemment par ses divers auditeurs : tous « entendent » ; mais seuls ceux qui la « comprennent » (Mt 13,23) ou l'« accueillent » (Mc 4,20 p) ou la « gardent » (Lc 8,15), la voient porter en eux son *fruit. De même, à l'issue du discours sur la montagne où il vient de proclamer la *Loi nouvelle, Jésus oppose le sort de ceux qui « entendent sa Parole et la mettent en pratique » au sort de ceux qui « l'entendent sans la mettre en pratique » (Mt 7,24.26; Lc 6,47.49) : maison fondée sur le roc, d'un côté ; sur le sable, de l'autre. Ces images introduisent une perspective de *jugement ; chacun sera jugé sur son attitude en face de la Parole : « Quiconque aura rougi de moi et de mes paroles, le Fils de l'homme en rougira aussi quand il viendra dans la gloire de son Père » (Mc 8,38 p).

Le quatrième évangile reprend les mêmes idées avec une particulière insistance. Il montre que, chez les auditeurs de Jésus, une division s'opère à cause de ses paroles (Jn 10,19). D'un côté, il y a ceux qui croient (Jn 2,22; 4,39.41.50), qui écoutent sa Parole (5,24), qui la gardent (8,51s; 14,23s; 15,20), qui *demeurent en elle (8,31) et en qui elle demeure (5,38; 15,7) ; ceux-là ont la vie éternelle (5,24), ils ne verront jamais la mort (8,51). De l'autre côté, il y a ceux qui trouvent cette Parole trop dure (6,60), qui ne « peuvent pas l'écouter » (8,43) et qui, de ce fait, la refusent et rejettent le Christ : ceux-là, la Parole même de Jésus les jugera au dernier jour (12,48), parce qu'elle n'est pas sa parole à lui, mais celle du Père (12,49; 17,14), qui est *Vérité (17,17). C'est donc une même chose que de prendre position à l'égard de la Parole de Jésus, à l'égard de sa personne, et à l'égard de Dieu. Suivant la décision prise, l'homme se voit introduit dans une vie théologale faite de foi, de confiance et d'amour, ou rejeté au contraire dans les ténèbres du monde mauvais.

II. La Parole dans l'Église

1. *L'action de la Parole de Dieu.* — Les Actes et les épîtres apostoliques nous montrent la Parole de Dieu poursuivant ici-bas l'œuvre de salut inaugurée par Jésus. Cette Parole désigne d'ailleurs moins une série de « paroles du Maître » recueillies et répétées par les disciples (cf Mt 10,14; 1 Co 7,10.12.25) que le message même de l'*Évangile, proclamé dans la *prédication chrétienne. Le ministère apostolique est essentiellement un service de cette Parole (Ac 4,29ss; 6,2.4), qui doit être annoncée pour retentir dans le monde entier (8,4.25; 13,5; 18,9s; 1 Th 1,8) ; service sincère, qui ne falsifie pas le message (2 Co 2,17; 4,2) ; service courageux, qui le proclame avec audace (Ac 4,31; Ph 1,14).

Or cette Parole est, par elle-même, une puissance de *salut : la *croissance de l'Église s'identifie à sa croissance (Ac 6,7; 12,24; 19,20), et même les chaînes dont on charge l'Apôtre ne parviennent pas à l'enchaîner (2 Tm 2,9). Elle est la « Parole de salut » (Ac 13,26), la « Parole de vie » (Ph 2,16), la Parole sûre (1 Tm 1,15; 2 Tm 2,11; Tt 3,8), la Parole vivante et efficace (He 4,12) ; autant d'expressions qui soulignent son action dans les cœurs des croyants. Aussi bien est-ce à elle que ceux-ci doivent leur régénération, lorsqu'ils croient en elle au moment de leur *baptême (1 P 1,23; Jc 1,18; cf Ep 5,26). Dans l'œuvre du salut se retrouve ainsi la même efficacité de la Parole, que l'AT présentait dans le cadre de la création et du déroulement de l'histoire, et que les évangiles attribuaient à la Parole de Jésus. Mais en fait, cette Parole annoncée par les Apôtres est-elle autre chose que la Parole même de Jésus, exalté comme *Seigneur à la droite de Dieu, parlant par ses Apôtres et confirmant leur parole par des signes (Mc 16,20) ?

2. *Les hommes devant la Parole de Dieu.* — C'est pourquoi le même partage se fait en face de la Parole apostolique, qu'on observait déjà en face de Jésus : refus des uns (Ac 13,46; 1 P 2,8; 3,1) ; accueil des autres (1 Th 1,6), qui reçoivent la Parole (1 Th 2,13), l'écoutent (Col 1,5; Ep 1,13), la reçoivent avec docilité pour la mettre en pratique (Jc 1,21ss), la gardent afin d'être sauvés (1 Co 15,2; cf Ap 3,8), la glorifient (Ac 13,48), si bien qu'elle demeure en eux (Col 3,16; 1 Jn 1,10; 2,14). Au besoin, ceux-là soutiennent à cause

d'elle l'épreuve et le *martyre (Ap 1,9s; 6,9; 20, 4), et ils vainquent grâce à elle les puissances du mal (Ap 12,11). Ainsi s'épanouit dans l'histoire l'action de la Parole divine, qui a suscité chez les hommes foi, espérance et amour.

III. Le mystère du Verbe de Dieu

1. *Le Verbe fait chair.* — De ce mystère de la Parole divine, Jean nous livre le dernier secret, en le rapprochant de la façon la plus étroite du mystère même de Jésus, Fils de Dieu : en tant que *Fils, Jésus est la Parole subsistante, le Verbe de Dieu. C'est donc de lui que dérive, en dernier ressort, toute manifestation de la Parole divine, dans la création, dans l'histoire, dans l'accomplissement final du salut. On comprend de la sorte le mot de l'épître aux Hébreux : « Après avoir parlé à nos pères par les prophètes, Dieu nous a parlé par son Fils » (He 1,1s).

En tant que Verbe, Jésus existait donc dès le commencement en Dieu, et il était lui-même Dieu (Jn 1,1s). Il était cette Parole créatrice en qui tout a été fait (1,3; cf He 1,2; Ps 33,6ss), cette Parole illuminatrice qui luisait dans les ténèbres du monde pour apporter aux hommes la *révélation de Dieu (Jn 1,4s.9). Dès l'AT, c'est lui déjà qui se manifestait secrètement sous les dehors de la Parole agissante et révélante. Mais finalement, au terme des temps, ce Verbe est entré ouvertement dans l'histoire en se faisant chair (1,14) ; il est alors devenu pour les hommes objet d'expérience concrète (1 Jn 1,1ss), si bien que « nous avons vu sa *gloire » (Jn 1,14).

Par là, il a conduit au terme sa double activité de révélateur et d'auteur du salut : il a, comme Fils unique, fait connaître aux hommes le Père (1,18) ; il a, pour les sauver, introduit dans le monde la *grâce et la *vérité (1,14.16s). Le Verbe manifesté au monde est désormais au cœur de l'histoire humaine : avant lui, elle tendait vers son incarnation ; après sa venue, elle est tendue vers son triomphe final. Car c'est lui encore qui se manifestera dans un dernier combat, pour mettre fin à l'action des puissances mauvaises et assurer ici-bas la *victoire définitive de Dieu (Ap 19,13).

2. *Les hommes devant le Verbe fait chair.* — Le Christ étant le Verbe subsistant « venu en chair », on comprend que l'attitude prise par les hommes en face de sa Parole et en face de sa personne détermine du même coup leur attitude en face de Dieu. Effectivement, sa venue ici-bas a occasionné parmi eux un partage. D'un côté, les ténèbres ne l'ont pas accueilli (Jn 1,5), le *monde mauvais ne l'a pas connu (1,10), les siens — son propre peuple — ne l'ont pas reçu (1,11) : c'est toute l'histoire évangélique aboutissant à la Passion. Mais d'un autre côté, il en est qui ont « cru en son Nom » (1,12) : ceux-là ont « reçu de sa *plénitude, grâce sur grâce » (1,16) et il leur a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu (1,12), lui qui est le Fils par nature (1,14.18).

Autour du Verbe incarné s'est ainsi cristallisé un drame qui dure, en fait, depuis que Dieu a commencé de parler aux hommes par ses prophètes. Mais aussi bien, quand les prophètes proclamaient la Parole de Dieu, n'est-ce pas déjà le Verbe lui-même qui s'exprimait par leur bouche, le même Verbe qui devait prendre chair à la fin des temps pour s'adresser directement aux hommes, lorsque le Père l'enverrait personnellement ici-bas ? A cette action cachée, préparatoire, s'est substituée maintenant une présence directe et visible. Mais pour les hommes, le problème vital posé par la Parole de Dieu n'a pas changé d'aspect : qui croit à la Parole, qui reconnaît le Verbe et l'accueille, entre par lui dans une vie théologale d'enfant de Dieu (Jn 1,12) ; qui refuse la Parole, qui méconnaît le Verbe, demeure dans les ténèbres du monde et il est par là même jugé (cf 3,17ss). Redoutable perspective que tout homme doit affronter, ouvertement s'il est mis en présence de l'Évangile de Jésus-Christ, secrètement si la Parole divine ne l'atteint que sous des formes imparfaites. A tout homme le Verbe parle, il attend de tout homme une réponse. Et le destin éternel de cet homme dépend de sa réponse.

AF & PG

→ **accomplir AT 1.2 — amen 2 — arche d'Alliance II — bénédiction — courir 1 — création NT I 2 — croissance 2 c — dessein de Dieu — Dieu AT III — disciple AT 1.2 ; NT 3 — écouter — écriture II — enseigner — Esprit de Dieu — Évangile — faim & soif — foi NT II 2 — Jésus-Christ II 2 d — jugement AT I 1 — lait 3 — lampe 1 — livre III — Loi — manne 1.3 — mémoire 1 b — miracle II 2 a — mystère AT 1 ; NT II 1 — naissance (nouvelle) 3 a — nourriture II — pain III — parabole — parole humaine 2 — prêcher II — prophète AT I 2, II 1 — Révélation — royaume NT II 1 — sacerdoce AT II 2 — sagesse — semer II 2 — serment AT 2 — silence 1 — songes — vérité — volonté de Dieu — Yahweh 2.**

PAROLE HUMAINE

Suivant une conception commune dans l'antiquité, le monde biblique ne voit pas seulement dans la parole humaine un vain son, un simple moyen de communication entre les hommes : la parole exprime la personne, participe à son dynamisme, est douée en quelque sorte d'efficacité. D'où son importance dans la conduite de la vie : suivant sa qualité, elle renferme, pour qui la prononce, honneur ou confusion (Si 5,13) ; mort et vie sont en son pouvoir (Pr 18,21). Pour juger de la valeur d'un homme, elle est donc comme la pierre de touche qui permet de l'éprouver (Si 27, 4-7). On comprend que les maîtres de sagesse en inculquent le bon usage et en dénoncent les défauts : le NT ne fera que reprendre sur ce point l'enseignement de l'AT.

1. *Du mauvais usage de la parole.* — Voici d'abord le bavard (Pr 10,19; 29,20), qui verse dans la sottise (Pr 10,8; 13,3) et l'indiscrétion (Pr 20,19), et qui se fait détester (Si 20,5-8) ; le sot, que l'on reconnaît à ses écarts de langage (20,18ss) ; le faux ami, qui n'offre pour consolation que des « paroles de vent » (Jb 6,26). Mais il y a pire : c'est la parole des méchants, qui est une embûche sanguinaire (Pr 12,6). Le sage doit se garder de la médisance (Si 5,14), car la *langue fait plus de victimes que l'épée (Pr 12,18; Si 28,17s). Les paroles des rapporteurs sont souvent accueillies « comme des friandises » (Pr 26,22), mais elles blessent cruellement : les psalmistes, avec l'accent des gens qui ont beaucoup souffert, dénoncent constamment la médisance et la calomnie qui les atteignent (Ps 5,10; 10,7). Dans le NT, l'épître de Jacques reprend ces mêmes conseils sur les écarts de paroles (Jc 3,2-12) : veiller sur son langage est une exigence première de la sagesse chrétienne (cf 1,26 et 3,2).

D'autres périls sont à craindre, ainsi les *blasphèmes, les paroles impures (Si 23,12-21) et les faux *serments. La loi mosaïque interdisait ceux-ci (Ex 20,7; Nb 30,3; Dt 23,22...). De crainte qu'on n'en prête inconsidérément, le Siracide en vient à conseiller de restreindre le nombre des serments (Si 23,7-11). Finalement, Jésus enseignera un idéal de sincérité qui rendra les serments inutiles (Mt 5, 33...), et cet idéal sera retenu par l'Église apostolique (Jc 5,12; 2 Co 1,17s). Parmi les péchés de parole, on peut enfin mentionner la confiance superstitieuse en son efficacité *magique. Fréquente dans l'ancien Orient, connue dans le milieu biblique (parole de mauvais augure : Nb 22,6 ; parole de revenant : Is 29,4), elle est interdite par la Loi sous peine de mort au même titre que les autres opérations magiques (Lv 20,6.27).

2. *Du bon usage de la parole.* — A l'inverse des pécheurs et des sots, les sages doivent savoir régler exactement leurs paroles. C'est un trésor et une joie qu'une parole dite à propos, une réponse opportune (Pr 15,23; 25,11), car « il y a un temps pour se taire et un temps pour parler » (Qo 3,7). Il faut donc contenir ses paroles (Si 1,24), user dans son langage de balances et de poids, et mettre un verrou à sa bouche (Si 28,25; Ps 39,2; 141,3), être lent à parler (Jc 1,19). A cette mesure, il faut joindre encore la sagesse et la bonté, comme fait la femme parfaite (Pr 31,26). Alors, la parole humaine est comme une eau profonde, un torrent débordant, une source de vie (Pr 18,4; cf Dt 32,1s) ; car la bouche parle de l'abondance du cœur, de sorte que l'homme bon tire du sien un trésor (Lc 6,45). Parlant sous l'action de l'Esprit-Saint, il peut édifier, exhorter et consoler ses frères (1 Co 14,3), car sa parole d'homme exprime alors la *Parole de Dieu. *AF & PG*

→ amen 1 — cœur I 1 — langue — lèvres — mensonge — prêcher II — serment — silence 2 — témoignage AT I — vérité AT 2 ; NT 1.

PAROUSIE → adieux NT 1 — Antichrist NT — apparitions du Christ 1 — Ascension III — dessein de Dieu NT IV — Époux/épouse NT 3 b c — espérance NT II, IV — gloire IV 1, V — guerre NT III — Jésus-Christ II 1 a — Jour du Seigneur NT — jugement O ; NT — Pâque III 1.3 — patience I NT 2 — perfection NT 6 — roi NT II 2 — royaume NT III 3 — temps NT III — veiller I — victoire AT 3 a — visite NT.

PARRÈSIA → confiance 3 — Esprit de Dieu NT IV — fierté — honte II 1 — libération/liberté III 3 a — prêcher II 2 b — prière IV 4.

PARTAGE → amour II — aumône — communion AT 5 ; NT — pain I 1.

PASSAGE → demeurer — épreuve/tentation NT III 2 — monde AT III 3 — mort — Pâque — temps NT II 2 — visite.

PASSION(S) → amour O ; I AT 2 — chercher — colère — désir — zèle.

PASSION DU CHRIST → Croix — gloire IV 3 — heure 2 — Jésus-Christ I 3, II 1 b — mort NT II —

patience I NT 1 — péché IV 1 d. 3 e — prière IV 2 — Rédemption NT 2.4 — roi NT I 2 — sacrifice NT — Serviteur de Dieu III 1.2 — souffrance NT II — tristesse NT 1.

PASTEUR & TROUPEAU

Profondément enracinée dans l'expérience de ces « araméens nomades » (Dt 26,5) que furent les patriarches d'Israël au sein d'une civilisation pastorale (cf Gn 4,2), la métaphore du berger menant son troupeau exprime admirablement deux aspects, apparemment contraires et souvent séparés, de l'*autorité exercée sur les hommes. Le pasteur est à la fois un chef et un compagnon. C'est un homme fort, capable de défendre son troupeau contre les bêtes sauvages (1 S 17,34-37; cf Mt 10,16; Ac 20, 29) ; il est aussi délicat envers ses brebis, connaissant leur état (Pr 27,23), s'adaptant à leur situation (Gn 33,13s), les portant dans ses bras (Is 40,11), chérissant l'une ou l'autre « comme sa fille » (2 S 12,3). Son autorité est indiscutée, elle est fondée sur le dévouement et l'amour. D'ailleurs, dans l'ancien Orient (Babylonie, Assyrie), les rois se considéraient volontiers comme des pasteurs auxquels la divinité avait confié le service de rassembler et de soigner les brebis du troupeau. Sur cet arrière-plan, la Bible détaille les relations qui unissent Israël et Dieu, à travers le Christ et ses délégués.

AT

1. *Yahweh, chef et père du troupeau.* — Contrairement à ce qu'on pourrait penser, *Yahweh ne porte presque jamais le titre de pasteur : deux désignations anciennes (Gn 49,24; 48,15) et deux invocations dans le psautier (Ps 23,1; 80,2). Le titre semble réservé à Celui qui doit venir. En revanche, s'il n'est pas transposé allégoriquement sur Yahweh, on peut décrire en une véritable *parabole du bon berger les relations de Dieu avec son peuple. Lors de l'Exode, « il poussa son peuple comme des brebis » (Ps 95,7), comme « un troupeau dans le désert » (Ps 78,52s). « Tel un berger qui fait paître son troupeau recueille dans ses bras les agneaux, les met sur sa poitrine, conduit au repos les brebis mères » (Is 40,11), Yahweh continue à « mener » ainsi son peuple (Ps 80,2). Certes Israël ressemble plus à une génisse rétive qu'à un agneau dans une prairie (Os 4,16) ; il devra partir en captivité (Jr 13,17). Alors, de nouveau, Yahweh le « guidera vers les eaux bouillonnantes » (Is 49,10), rassemblant les brebis dispersées (cf 56,8) en les « sifflant » (Za 10,8). Il montre la même sollicitude envers chaque fidèle, qui ne manque de rien et ne peut rien craindre sous la houlette de Dieu (Ps 23,1-4). Enfin sa *miséricorde s'étend à toute *chair (Si 18,13).

2. *Le troupeau et ses pasteurs.* — Le Seigneur confie à ses serviteurs les brebis qu'il fait paître lui-même (Ps 100,3; 79,13; 74,1; Mi 7,14) : il les guide « par la main de Moïse » (Ps 77,21) et, pour éviter que « la communauté de Yahweh soit sans pasteur », il désigne Josué comme chef à la suite de Moïse (Nb 27,15-20) ; il tire David de derrière le parc à moutons pour lui faire paître son peuple (Ps 78,70ss; 2 S 7,8; cf 5,2; 24,17).

Alors que les Juges (2 S 7,7), les chefs du peuple (Jr 2,8) et les princes des nations (Jr 25,34ss; Na 3,18; Is 44,28) reçoivent le titre de pasteur, celui-ci, comme à propos de Yahweh, n'est pas explicitement donné aux rois d'Israël ; toutefois ce rôle leur est attribué (1 R 22,17; Jr 23,1-2; Ez 34,1-10). C'est qu'en effet le titre est réservé au nouveau *David, constituant ainsi un élément de l'espérance eschatologique. Tel est le message d'Ézéchiel, préparé par celui de Jérémie : Yahweh reprend la direction de son troupeau et va la confier au Messie.

Les pasteurs d'Israël en effet se sont montrés infidèles à leur *mission. Ils n'ont pas *cherché Yahweh (Jr 10,21), se sont révoltés contre lui (2, 8), ne s'occupant pas du troupeau, mais se paissant eux-mêmes (Ez 34,3), laissant les brebis s'égarer et se disperser (Jr 23,1s; 50,6; Ez 34,1-10). « Tous ces pasteurs, le vent les enverra paître » (Jr 22,22). Selon le vœu du prophète (Mi 7,14s), Yahweh prendra en main le troupeau (Jr 23,3), le rassemblera (Mi 4,6), le ramènera (Jr 50,19), le gardera enfin (Jr 31,10; Ez 34,11-22). Puis, il tentera de le pourvoir de « pasteurs selon son cœur, qui paîtront avec intelligence et sagesse » (Jr 3, 15; 23,4) ; enfin, selon Ézéchiel, il n'y aura plus qu'un seul pasteur, nouveau David, avec Yahweh pour Dieu (Ez 34,23s) : tel sera « le troupeau que je fais paître » (34,31) et qui se multipliera (36, 37s) : sous cet unique pasteur, Juda et Israël, jadis ennemis, seront unifiés (37,22.24; cf Mi 2,12s).

Toutefois, après l'exil, les pasteurs de la communauté ne répondent pas à l'attente de Yahweh, et Zacharie reprend la polémique contre eux, annonçant le sort du Pasteur à venir. Yahweh va *visiter dans sa *colère ces mauvais pasteurs

(Za 10,3; 11,4-17) et brandir l'épée (13,7) ; de l'Israël ainsi purifié, survivra un *Reste (13,8s). Le contexte de la prophétie invite à voir dans le pasteur frappé (13,7), non le pasteur insensé (11, 15ss), mais le « transpercé » (12,10) dont la mort a été salutaire (13,1-6). Ce pasteur s'identifie concrètement au *Serviteur qui, telle une brebis muette, doit par son sacrifice justifier les brebis dispersées (Is 53,6s.11s).

NT

A l'époque du Christ, les bergers étaient diversement jugés. Au nom de la *Loi qu'ils ne pouvaient guère pratiquer, ils étaient assimilés à des voleurs et à des tueurs. Toutefois on gardait présente à la mémoire la prophétie du Pasteur à venir. Jésus accomplit celle-ci ; il semble même avoir voulu ranger les bergers parmi les « petits » qui, tels les publicains et les prostituées, reçoivent volontiers la Bonne Nouvelle. On peut interpréter en ce sens l'accueil que les bergers de Bethléem ont réservé à Jésus, né probablement dans leur étable (Lc 2,8-20). Fidèle à la tradition biblique, Jésus dépeint la miséricordieuse sollicitude de Dieu sous les traits du berger qui va chercher la brebis perdue (Lc 15,4-7). C'est cependant en sa personne que s'accomplit l'attente du bon pasteur et c'est lui qui délègue à certains hommes une fonction pastorale dans l'Église.

1. *Jésus, le bon Pasteur.* — *Les Synoptiques* offrent de nombreux traits qui annoncent l'allégorie johannique. La naissance de Jésus à Bethléem a accompli la prophétie de Michée (Mt 2,6 = Mi 5,1) ; sa miséricorde révèle en lui le pasteur que voulait Moïse (Nb 27,17), car il vient au secours des brebis sans berger (Mt 9,36; Mc 6,34). Jésus se considère lui-même comme envoyé aux brebis perdues d'Israël (Mt 15,24; 10,6; Lc 19, 10). Le « petit troupeau » des disciples qu'il a rassemblés (Lc 12,32) figure la communauté eschatologique à laquelle est promis le *Royaume des saints (cf Dn 7,27) ; il sera persécuté par les loups du dehors (Mt 10,16; Rm 8,36) et par ceux du dedans, déguisés en brebis (Mt 7,15). Il sera dispersé, mais selon la prophétie de Zacharie, le pasteur qui aura été frappé le rassemblera dans la Galilée des *nations (Mt 26,31s; cf Za 13,7). Enfin, au soir du temps, le Seigneur des brebis séparera dans le troupeau les bons et les méchants (Mt 25,31s).

D'autres écrivains du NT présentent dans cet esprit « le Grand Pasteur des brebis » (He 13,20), plus grand que Moïse, le « Chef des pasteurs » (1 P 5,4), « le pasteur et le gardien » qui a ramené les âmes égarées en les guérissant par sa propre meurtrissure (1 P 2,24s). Enfin, dans l'Apocalypse qui semble suivre une tradition apocryphe sur le Messie conquérant, le Christ-*Agneau devient le Pasteur qui conduit aux sources de la vie (Ap 7,17) et qui frappe les païens avec un sceptre de fer (19,15; 12,5).

Dans le IVe évangile, ces indications éparses forment un tableau grandiose, qui dépeint l'Église vivante sous la houlette du Pasteur unique (Jn 10). Une nuance cependant : il s'agit moins du Roi, Seigneur du troupeau, que du Fils de Dieu révélant aux siens l'amour du Père. Le discours de Jésus reprend les données antérieures en les approfondissant. Comme en Ézéchiel (Ez 34,17), il s'agit d'un jugement (Jn 9,39). Israël ressemble à des brebis pressurées (Ez 34,3), livrées « aux voleurs, aux brigands » (Jn 10,1.10), dispersées (Ez 34,5s.12; Jn 10,12). Jésus, comme Yahweh, les « fait sortir » et les « mène au bon pâturage » (Ez 34,10-14; Jn 10,11.3.9.16) ; alors elles connaîtront le Seigneur (Ez 34,15.30; Jn 10,15) qui les a sauvées (Ez 34,22; Jn 10,9). L' « unique pasteur » annoncé (Ez 34,23), « c'est moi », dit Jésus (Jn 10,11).

Jésus précise encore. Il est le *médiateur unique, la *porte pour accéder aux brebis (10,7) et pour aller aux pâturages (10,9s). Seul il délègue le pouvoir pastoral (cf 21,15ss) ; seul il donne la *vie dans la pleine liberté des allées et venues (cf Nb 27,17). Une existence nouvelle est fondée sur la *connaissance mutuelle du pasteur et des brebis (10,3s.14s), amour réciproque fondé sur l'amour qui unit le Père et le Fils (14,20; 15,10; 17,8s. 18-23). Enfin Jésus est le pasteur parfait parce qu'il donne sa vie pour les brebis (10,15.17s) ; il n'est pas seulement « frappé » (Mt 26,31; Za 13, 7), il donne sa vie de lui-même (Jn 10,18) ; les brebis dispersées qu'il rassemble viennent et de l'enclos d'Israël et des *nations (10,16; 11,52). Enfin le troupeau unique ainsi rassemblé est uni à jamais, car c'est l'amour du Père tout-puissant qui le maintient et lui assure la vie éternelle (10, 27-30).

2. *L'Église et ses pasteurs.* — Selon Jean, le discours du Bon Pasteur inaugurait l'Église : Jésus accueille l'aveugle-né guéri, chassé de la synagogue par les mauvais chefs d'Israël. Pierre, après la Résurrection, reçoit la mission de paître l'Église entière (21,16). D'autres « pasteurs » (Ep 4,11) sont chargés de *veiller sur les Églises : les

« anciens » et les « épiscopes » (1 P 5,1ss; Ac 20, 28). A l'*exemple du Seigneur, ils doivent *chercher la brebis égarée (Mt 18,12ss), veiller contre les loups dévorants qui ne ménageront pas le troupeau, ces faux docteurs qui entraînent dans l'*hérésie (Ac 20,28ss). La seule appellation de « pasteur » doit évoquer les qualités des bergers et le comportement de Yahweh dans l'AT ; le NT en rappelle quelques traits : il faut paître l'Église de Dieu avec l'élan du cœur, de façon désintéressée (cf Ez 34,2s), en devenant les modèles du troupeau ; alors « vous serez récompensés par le Chef des pasteurs » (1 P 5,3s).

CL & XLD

→ Agneau de Dieu 3 — autorité — David 1.3 — Dieu AT IV — Église II 2, V 2 — ministère II 3 — Pierre (saint) 3 c — porte NT — unité III — visite AT 1.

PATIENCE

A l'égard de son peuple « à la nuque raide », comme à l'égard des nations pécheresses, Dieu se montre patient car il les aime et veut les sauver. Cette patience divine dont Jésus donne la suprême révélation et le modèle achevé, l'homme devra l'imiter (Ep 5,1; Mt 5,45). A l'exemple de son Maître, le disciple aura à faire face à la *persécution et aux *épreuves dans une *fidélité constante et joyeuse, toute pleine d'*espérance ; plus humblement, il devra aussi supporter chaque jour les défauts d'autrui dans la *douceur et la charité.

I. LA PATIENCE DE DIEU

AT

« Dieu affirme sa *justice en ne tenant pas compte des péchés commis jadis au temps de la patience divine » (Rm 3,25s). L'AT est ainsi conçu par saint Paul comme un *temps où Dieu supportait les péchés de son peuple et ceux des *nations en vue de manifester sa justice salvifique « au temps présent » (cf 1 P 3,20; Rm 9,22ss). Au long de son histoire, le peuple saint a pris une conscience de plus en plus profonde de cette patience de Dieu. Lors de la révélation faite à Moïse, Yahweh se proclame : « Dieu de tendresse et de pitié, lent à la *colère, riche en *grâce et fidélité, qui garde sa grâce à des milliers, tolère faute et transgression et péché » ; mais il est aussi celui qui « ne laisse rien impuni et châtie les fautes des pères sur les enfants et les petits-enfants jusqu'à la troisième et la quatrième génération » (Ex 34,6s; cf Nb 14,18). Les révélations successives insisteront de plus en plus sur la patience, l'amour *miséricordieux du Père qui « sait de quoi nous sommes pétris ; lent à la colère, et plein d'amour, il ne nous traite pas selon nos fautes » (Ps 103, 8; cf Si 18,8-14). Si jamais ne s'évanouissent les thèmes de la *colère et du *jugement, les prophètes mettent davantage l'accent sur le *pardon divin, et certains textes montrent Dieu tout prêt à se repentir de ses menaces (Jl 2,13s; Jon 4,2). Mais cette patience de Dieu n'est jamais faiblesse : elle est appel à la *conversion : « Revenez à Yahweh votre Dieu car il est tendresse et pitié, lent à la colère, riche en grâce... » (Jl 2,13; cf Is 55,6). De cette patience, Israël comprend aussi peu à peu qu'il n'est pas le seul bénéficiaire : les nations sont aussi aimées de Yahweh ; l'histoire de Jonas rappelle que la miséricorde de Dieu est ouverte à tous les hommes qui font pénitence.

NT

1. *Jésus*, par son attitude à l'égard des pécheurs et par ses enseignements, illustre et incarne la patience divine ; il reprend ses disciples impatients et vindicatifs (Lc 9,55) ; les paraboles du figuier stérile (13,6-9) et de l'enfant prodigue (15), celle du serviteur impitoyable (Mt 18,23-35) sont autant des révélations de la patience de Dieu, qui veut sauver les pécheurs, que des leçons de patience et d'amour à l'usage de ses disciples. Le courage de Jésus dans sa Passion, spécialement mis en relief dans le récit de Luc, deviendra le modèle de toute patience pour l'homme en butte aux *persécutions, mais qui commence à comprendre maintenant la signification et la valeur rédemptrice de ces souffrances.

2. Les *Apôtres* voient dans le retard apparent du retour de Jésus une manifestation de la longanimité divine : « Le Seigneur ne retarde pas l'accomplissement de ce qu'il a promis, mais il use de patience envers vous, voulant que personne ne périsse, mais que tous arrivent au repentir » (2 P 3,9.15). Mais si l'homme méprise ces « trésors de bonté, de patience, de longanimité de Dieu », il « amasse contre lui, par son *endurcissement et l'impénitence de son cœur, un trésor de *colère, au jour de la colère, où se révèlera le juste *jugement de Dieu » (Rm 2,5). C'est pourquoi, tant que dure l'aujourd'hui de la patience de Dieu et

de son appel, les élus doivent écouter sa *parole et s'efforcer d'entrer dans le *repos de Dieu (He 3,7—4,11).

II. LA PATIENCE DE L'HOMME

L'homme doit s'inspirer de la patience de Dieu et de celle de Jésus. Dans la souffrance et la persécution permises par Dieu, l'homme doit puiser sa *force en Dieu lui-même, qui lui donne l'*espérance et le *salut ; dans la vie quotidienne sa patience envers ses frères sera l'un des visages de son amour pour eux.

1. *Devant Dieu* qui l'éprouve par des souffrances ou qui permet la persécution, l'homme, en découvrant peu à peu le sens de ces *souffrances, apprend à se situer par rapport à elles dans une patience qui lui fait « porter du fruit » (Jn 15,2).

Job comprend que la souffrance n'est pas nécessairement le châtiment du *péché et devant elle il se montre patient : il s'agit d'une *épreuve de sa *foi ; face au mystère, il se soumet humblement, mais sans percevoir encore la signification ni la valeur de son épreuve. Patience encore que celle du peuple juif persécuté qui supporte les épreuves avec constance, tout tendu vers la venue du *royaume messianique (1 et 2 M; Dn 12,12) ; le juste opprimé ne doit-il pas se confier avec une persévérante constance en la Parole et en l'amour de Yahweh (Ps 130,5; 25,3.5.21; Si 2) ?

Le chrétien, sachant que « le Christ devait souffrir pour entrer dans sa *gloire » (Lc 24,26), doit, à son exemple, subir avec constance toutes les *persécutions : il les supporte avec l'espoir du salut lors du retour glorieux de Jésus, et il sait qu'il coopère ainsi, par ses souffrances et sa patience, avec le Sauveur ; il « communie aux souffrances du Christ pour être glorifié avec lui » (Ph 3,10; Rm 8,17). Dans l'adversité, il prendra « pour modèle de souffrance et de patience les prophètes qui ont parlé au nom du Seigneur » (Jc 5,10), et en général tous les grands serviteurs de Dieu dans l'AT (He 6,12; 11), spécialement Abraham (He 6,15) et Job (Jc 5,11). Mais avant tout, il imitera la patience de Jésus (Ac 8,32; He 12,2s; 2 Th 3,5) et, les yeux fixés sur lui, il « courra avec constance l'épreuve qui lui est proposée » (He 12,1s). Cette patience, tout comme l'amour, est un « fruit de l'Esprit » (Ga 5,22; cf 1 Co 10, 13; Col 1,11) ; mûrie dans l'épreuve (Rm 5,3ss; Jc 1,2ss), la constance produit à son tour l'espérance qui ne déçoit pas (Rm 5,5).

Fortifiés ainsi par Dieu et consolés par les Écritures (Rm 15,4), les chrétiens peuvent tous demeurer *fidèles dans le support des épreuves endurées pour le Nom de Jésus (Ap 2,10; 3,21) ; ils obtiennent ainsi la *béatitude promise à ceux qui persévèrent jusqu'à la fin (Mt 10,22; cf Mt 5,11s; Jc 1,12; 5,11; cf Dn 12,12), ce qui vaudra surtout lors des grandes tribulations finales (Mc 13,13; Lc 21,19). Quant aux *apôtres, ils sont appelés à une communion plus étroite encore à la Passion et à la patience du Christ : c'est par leur « constance dans les tribulations, dans les détresses, dans les angoisses » qu'ils s'affirment en tout comme des ministres de Dieu et des serviteurs du Christ (2 Co 6,4; 12,12; 1 Tm 6,11; 2 Tm 2,10; 3,10) et c'est par leurs souffrances et leur patience que la vie du Christ se manifeste dans leurs corps ; la mort faisant son œuvre en eux, la vie peut faire la sienne dans les chrétiens (2 Co 4,10-12).

2. *Devant ses frères* qui l'irritent, le sage se rappellera que « mieux vaut un homme patient qu'un héros, un homme maître de soi qu'un preneur de villes » (Pr 16,32; cf 25,15; Qo 7,8). Surtout, il imitera la patience de Jésus à l'égard de ses Apôtres et à l'égard des pécheurs. Loin d'être impitoyable (Mt 18,23-35), il sera tolérant (5,45) ; sa patience quotidienne révélera son *amour (1 Co 13,4). Pour vivre en accord avec sa vocation, il « supportera les autres avec charité, en toute humilité, douceur et patience » (Ep 4,2; Col 3, 12s; 1 Th 5,14). C'est ainsi qu'il sera un vrai fils du Dieu patient qui aime, qui pardonne et qui veut sauver, et un disciple de Jésus, doux et humble de cœur (Mt 11,29). *RD*

→ colère *A* 2 ; *B* AT III 1 — douceur — éducation — endurcissement I 2 b — épreuve/tentation NT II — espérance — fidélité — miséricorde AT I 2 a — pauvres NT III 3 — persécution II 1.2 — silence 1 — souffrance — veiller.

PATRIARCHES → Abraham — élection AT I 3 b — patrie AT — pères & Père I 2, II.

PATRIE

La patrie, « terre des Pères », est un des aspects essentiels de l'expérience d'un peuple. Pour le *peuple de l'AT, la patrie a tenu une place importante dans la foi et l'espérance. Mais ce n'était

là qu'une étape préparatoire de la révélation, car Dieu a finalement fait connaître l'existence d'une autre patrie à laquelle tous les hommes sont destinés.

AT

1. *L'expérience d'une patrie.* — L'histoire du peuple de Dieu commence par un déracinement : Abraham doit quitter sa patrie, pour aller vers un autre pays dont il ne sait encore rien (Gn 12,1s). Or le nouvel enracinement de sa race tarde à se réaliser. Durant leur séjour en Canaan, les patriarches sont des *étrangers et des hôtes (Gn 23,4; He 11,13) ; l'héritage du pays leur est promis (Gn 12,7), mais non encore donné. De même, l'*Égypte où ils séjournent est aussi pour eux une terre étrangère (cf 15,13). C'est seulement après l'*exode et l'*Alliance du Sinaï que la promesse de Dieu est tenue : Canaan devient leur *terre à eux, une terre pleine de signification religieuse. En effet, non seulement elle est reçue de Dieu comme un don ; non seulement elle renferme les tombeaux des pères (Gn 47,30; 50,5; Ne 2,3ss) ; mais le fait que Dieu y possède son lieu de résidence — le sanctuaire de l'*arche, puis le *temple de Jérusalem — lui confère une valeur sacrée. A tous ces titres, elle apparaît liée à la foi.

2. *L'expérience du déracinement.* — Mais Israël fait aussi l'expérience contraire. Un double désastre national ravage finalement cette patrie aimée. En même temps, le peuple est transporté loin d'elle, et il fait l'expérience du déracinement. L'*exil ne fait qu'aviver l'attachement des Juifs à la patrie (Ps 137,1-6) dont ils pleurent les malheurs (cf Lm). Ils comprennent alors que cette catastrophe a pour cause profonde le péché national, que Dieu a sanctionné de façon exemplaire (Lm 1,8.18s; Is 64,4...; Ne 9,29ss). Aussi longtemps que l'épreuve se prolonge, la patrie humiliée ou lointaine occupe une place centrale dans leur prière (Ne 9,36s), dans leurs soucis (2,3), dans leurs espérances d'avenir (Tb 13,9-17; Ba 4,30-5,9). Attachés aux institutions du passé, ils s'efforcent sans cesse de les remettre debout, et dans une certaine mesure y réussissent. Mais en même temps, ils découvrent dans les oracles des prophètes une image transfigurée de la patrie à venir : c'est la nouvelle *terre sainte et la nouvelle *Jérusalem, centre d'une terre réunifiée, qui prennent l'allure du *paradis retrouvé. Ainsi la patrie est-elle à la fois pour les Juifs une réalité concrète, analogue à toutes les autres patries humaines, et une conception idéale, qui tranche par sa pureté et sa grandeur sur toutes les idéologies nationalistes où se cristallisent les rêves humains. Sans être multinationale, comme l'est à la même époque la conception de l'empire romain, elle tend cependant à l'universalité, de par la vocation d'*Israël : en Abraham doivent être bénies toutes les familles de la terre (Gn 12,3), et Sion doit devenir la *mère de toutes les patries (Ps 87).

NT

1. *Jésus et sa patrie.* — Pour être pleinement homme, Jésus a fait aussi l'expérience de la patrie. La sienne ne fut pas un pays quelconque, mais la terre que Dieu avait donnée en héritage à son peuple. Il a aimé cette patrie de toutes les fibres de son cœur, d'autant plus que sa mission à lui était pour elle l'occasion d'un nouveau drame. En effet, comme elle avait méconnu jadis la voix des prophètes, la patrie juive méprise finalement celui qui lui révèle sa vocation véritable. A Nazareth, le village de ses pères, Jésus est rejeté : aucun prophète n'est méconnu, sinon dans sa patrie (Mt 13,54-57 p; Jn 4,44). A Jérusalem, la capitale nationale, Jésus sait qu'il ne va que pour mourir (Lc 13,33). Aussi pleure-t-il sur la ville coupable qui n'a pas reconnu le temps où Dieu la *visitait (Lc 19,41; cf 13,34s p). La patrie terrestre des Juifs s'en va donc irrémédiablement vers sa ruine, car elle n'a pas accompli ce que Dieu attendait d'elle. Une nouvelle catastrophe signifiera aux yeux de tous que Dieu lui retire la mission dont elle était chargée jusque-là dans le dessein de salut (Mc 13,14-19; Lc 19,43s; 21,20-23).

2. *La nouvelle patrie.* — Le peuple nouveau qu'est l'Église ne supprime pas l'enracinement des hommes dans une patrie terrestre, comme tentent de le faire certaines idéologies actuelles. L'amour de la patrie restera toujours pour eux un devoir, en prolongement de l'amour familial. C'est ainsi que les chrétiens d'origine juive demeurent attachés, comme Jésus l'était, à la patrie d'Israël ; sur un autre plan, saint Paul revendique le droit de citoyenneté romaine qu'il possède de naissance (Ac 22,27s). Mais la patrie d'Israël a perdu désormais sa signification sacrée, transférée maintenant à une réalité plus haute. L'*Église est la *Jérusalem d'en haut dont nous sommes les fils (Ga 4,26), comme les Israélites étaient les fils de celle de la terre. C'est là-haut que nous avons notre droit de *cité (Ph 3,20). De la sorte, tous les hommes peuvent avoir part à l'expérience de la

nouvelle patrie. Jadis, les païens étaient *étrangers à la cité d'Israël (Ep 2,12) ; mais maintenant, ils partagent avec les Juifs l'honneur d'être concitoyens des saints (2,19). Ainsi le *ciel est la véritable patrie, dont celle d'Israël, choisie parmi les patries terrestres, n'était que la *figure, pleine de sens mais provisoire. Nous n'avons pas ici-bas de demeure permanente, et nous cherchons celle de l'avenir (He 13,14). C'est déjà cette patrie-là que Dieu préparait jadis aux patriarches ; et eux, derrière la terre de Canaan, aspiraient déjà de toute leur foi vers cette patrie meilleure (He 11, 14ss). Tout homme doit faire comme eux et, au-delà du coin de terre où il est enraciné avec les siens, discerner la patrie nouvelle où, avec eux, il vivra à jamais. *PG*

→ cité NT 2 — étranger — exil — Jérusalem AT — pères & Père I, II 1 — peuple *A* II 4 — terre.

PAUL → Apôtres II — apparitions du Christ 5 — Évangile IV — foi III — Loi *C* III — mission NT II 2 — nations NT II 2.

PAUVRES

Les pauvres, souvent oubliés dans nos littératures classiques, tiennent dans la Bible une place considérable. Le vocabulaire concret de l'hébreu permet déjà d'évoquer leur pitoyable cortège : à côté de *raš*, « l'indigent », voici *dal*, le « maigre » ou le « chétif », *èbyôn*, le « mendiant » inassouvi, *'anî* et *'anaw* (au pluriel *'anawim*), l'homme « abaissé » et affligé. Mais la « pauvreté » dont parle la Bible n'est pas seulement une condition économique et sociale, ce peut être aussi une disposition intérieure, une attitude d'âme ; l'AT nous révèle ainsi les richesses spirituelles de la pauvreté, et le NT reconnaît dans les vrais pauvres les héritiers privilégiés du Royaume de Dieu.

AT

I. Le scandale de la pauvreté

Loin de considérer spontanément la pauvreté comme un idéal spirituel, Israël y voyait plutôt un pis-aller à supporter, et même un état méprisable, dans la mesure où une conception longtemps imparfaite de la *rétribution divine regardait les *richesses matérielles comme une récompense certaine de la fidélité à Dieu (cf Ps 1,3; 112,1.3).

Certes, les Sages n'ignorent pas qu'il existe des pauvres honnêtes (Pr 19,1.22; 28,6), mais ils savent que la pauvreté est souvent la conséquence de l'indolence et du désordre (Pr 11,16; 13,4.18; 21,17), et ils dénoncent sévèrement la paresse qui conduit à la misère (Pr 6,6-11; 10,4s; 20,4.13; 21,25; etc.). D'ailleurs, la pauvreté elle-même peut devenir une occasion de péché, et l'idéal semble résider dans un juste milieu : « ni pauvreté ni richesse » (Pr 30,8s; cf Tb 5,18ss).

II. Les égards dus aux pauvres

Un autre fait s'impose avec non moins d'évidence : beaucoup de pauvres sont surtout les victimes du sort ou de la *cupidité des hommes, tel ce prolétariat rural dont Job 24,2-12 décrit l'affreuse détresse. Ces déshérités ont trouvé dans *les prophètes* leurs défenseurs attitrés. A la suite d'Amos qui « rugit » contre les crimes d'Israël (Am 2,6ss; 4,1; 5,11), les porte-parole de Yahweh dénoncent sans trêve « la violence et le brigandage » (Ez 22,29) dont le pays est souillé : fraudes éhontées dans le commerce (Am 8,5s; Os 12,8), accaparement des terres (Mi 2,2; Is 5,8), asservissement des petits (Jr 34,8-22; cf Ne 5,1-13), abus de pouvoir et perversion de la justice elle-même (Am 5,7; Is 10,1s; Jr 22,13-17). Ce sera l'une des tâches du Messie que de défendre les *droits des miséreux et des pauvres (Is 11,4; Ps 72,2ss.12ss).

Les prophètes d'ailleurs se rencontraient ici avec *la Loi* (cf Ex 20,15ss; 22,21-26; 23,6) ; le Deutéronome en particulier prescrit tout un ensemble d'attitudes charitables et de mesures sociales pour atténuer la souffrance des indigents (Dt 15,1-15; 24,10-15; 26,12). *Les sages* non plus ne manquent pas de rappeler les droits sacrés du pauvre (Pr 14,21; 17,5; 19,17), dont le Seigneur est le défenseur puissant (Pr 22,22s; 23,10s). Et l'on sait que l'*aumône est un élément essentiel de la vraie piété biblique (Tb 4,7-11; Si 3,30—4,6).

III. La prière et l'âme des « pauvres de Yahweh »

« Le cri des pauvres » qui monte aux oreilles de Dieu (cf Jb 34,28) retentit souvent dans les *psaumes*. Il est vrai que nous n'y entendons pas les plaintes des seuls indigents, mais aussi la prière des persécutés, des malheureux, des affligés ; tous ceux-là n'en font pas moins partie de la famille

des pauvres, et les psaumes nous révèlent leur âme commune (Ps 9—10; 22; 25; 69). Il leur arrive d'exprimer violemment leurs aspirations à un lendemain meilleur où les situations seront renversées (54,7ss; 69,23-30), mais ils attendent leur salut de Yahweh dont ils se savent solidaires, comme le « pauvre » Jérémie qui lui remettait sa cause (Jr 20,12s). Leurs *ennemis sont ceux de Dieu, les *orgueilleux (cf Ps 18,28) et les *impies (9,14-19). Et leur détresse est un titre à son amour (cf 10,14).

Le pauvre des psaumes apparaît ainsi comme l'ami et le *serviteur de Yahweh (cf 86,1s), en qui il s'abrite avec *confiance, qu'il *craint et qu'il *cherche (cf 34,5-11). Comme les traducteurs grecs l'ont bien compris, il ne s'agit pas ici de la seule misère matérielle : pour traduire *'anaw*, à côté de *ptôchos*, « indigent », ou *pénès*, pauvre « besogneux », ils utilisent aussi *praüs* qui évoque l'idée d'un homme « doux », « apaisé » même dans l'épreuve. C'est à bon droit, également, que nous pouvons souvent traduire *'anawim* par « humbles » (Ps 10,17; 18,28; 37,11; cf Is 26,5s). Leur disposition foncière est en effet l'*humilité, cette *'anawah* que certains textes de l'AT rapprochent de la justice (So 2,3), de la « crainte de Dieu » (Pr 15,33; 22,4) et de la foi ou de la fidélité (Si 45,4 hb; cf 1,27; Nb 12,3).

Ceux qui souffrent et prient dans de tels sentiments méritent bien le nom de « Pauvres de Yahweh » (cf Ps 74,19; 149,4) : ils sont l'objet de son amour bienveillant (cf Is 49,13; 66,2) et constituent les prémices du « peuple humble et modeste » (So 3,12s), de « l'Église des pauvres » que rassemblera le Messie.

NT

I. Le Messie des pauvres

En commençant son discours inaugural par la *béatitude des pauvres (Mt 5,3; Lc 6,20), Jésus veut faire reconnaître en eux *les héritiers* privilégiés *du Royaume* qu'il annonce (cf Jc 2,5). Comme le chantait Marie, l'humble servante du Seigneur (Lc 1,46-55), désormais l'heure est venue où vont se réaliser les promesses d'autrefois : « Les pauvres mangeront et seront rassasiés » (Ps 22,27), ils sont conviés à la table de Dieu (cf Lc 14,21). Jésus apparaît ainsi comme le Messie des pauvres, consacré par l'onction pour leur porter la Bonne Nouvelle (Is 61,1 = Lc 4,18; cf Mt 11,5). En fait, ce sont surtout des humbles qui sont venus à Jésus (Mt 11,25; Jn 7,48s).

Le Messie des pauvres est d'ailleurs lui-même *un pauvre*. Bethléem (Lc 2,7), Nazareth (Mt 13,55), la vie publique (8,20), la Croix (27,35), autant de formes diverses de la pauvreté, épousées et consacrées par Jésus, jusqu'au dénuement total. Et il peut inviter tous ceux qui peinent à venir à lui, car il est « doux et humble de cœur » (Mt 11,29 : *praüs* et *tapeinos*, cf *'anaw* et *'ani* dans les psaumes). Même en son triomphe des Rameaux, il reste le Roi « modeste » annoncé par Za 9,9 (= Mt 21,5). Et surtout, en sa Passion, il assume la souffrance et reprend la prière de tous les Pauvres de Yahweh (Ps 22; cf Mt 27,35.43.46).

II. La pauvreté spirituelle

Si déjà sous l'AT une élite religieuse envisageait la pauvreté comme une attitude spirituelle, il est normal qu'il en aille de même pour les disciples de Jésus, et tel est bien l'aspect souligné par saint Matthieu : « Heureux les pauvres en esprit » (5,3) c'est-à-dire « ceux qui ont une âme de pauvre ». Jésus demande aux siens le détachement intérieur à l'égard des biens temporels (qu'ils les possèdent ou en soient dépourvus), afin d'être capables de désirer et de recevoir les vraies richesses (cf Mt 6,24.33; 13,22). Dans la prospérité économique, le risque est grand de se faire illusion sur son indigence spirituelle (Ap 3,17) ; de toute façon, il convient d'user de ce *monde comme si l'on n'en usait pas véritablement, « car elle passe, la figure de ce monde » (1 Co 7,31). Les possessions matérielles ne sont d'ailleurs qu'un des objets du renoncement total auquel il faut consentir pour être disciple de Jésus (cf Lc 14,26.33). Mais pour esquisser la physionomie complète des « pauvres en esprit », héritiers des *'anawim*, il faut aussi noter la conscience qu'ils ont de leur misère personnelle sur le plan religieux, de leur besoin du secours de Dieu. Loin de manifester la suffisance illusoire du *pharisien confiant en sa propre *justice, ils partagent l'*humilité du publicain de la parabole (Lc 18,9-14). Par le sentiment de leur indigence et de leur faiblesse, ils se rapprochent ainsi des *enfants, et comme à ces derniers, le Royaume de Dieu leur appartient (cf Lc 18,15ss; Mt 19,13-24).

III. La pauvreté effective

L'accent mis par l'Évangile sur l'aspect spirituel de la pauvreté ne doit pas faire oublier la

valeur religieuse de la pauvreté effective, dans la mesure où elle est signe et moyen de détachement intérieur. Cette pauvreté matérielle est bonne quand elle est inspirée par la confiance filiale en Dieu, le désir de suivre Jésus, la générosité à l'égard de nos frères ; elle peut permettre d'accueillir avec plus de liberté le don de Dieu, et de se consacrer plus complètement au service de son Royaume : autant de motifs que saint Luc surtout, parmi les écrivains du NT, s'est plu à rappeler (vg Lc 12,32ss).

1. *La pauvreté volontaire.* — Si Jésus met tous ses disciples en garde contre le danger des *richesses (Mt 6,19ss; Lc 8,14), à ceux qui veulent le suivre de plus près, et d'abord à ses Apôtres, il demande d'embrasser la pauvreté effective (Lc 12,33; Mt 19,21.27 p). Toutefois, si les missionnaires de la « maison d'Israël » ne doivent prendre avec eux « ni or ni argent ni menue monnaie » (Mt 10,9; cf Ac 3,6), cela s'explique en partie par les conditions sociales de la Palestine où l'hospitalité est largement pratiquée. Dans le monde gréco-romain, une telle consigne ne pourra plus être appliquée à la lettre, saint Paul aura un budget missionnaire et charitable (cf 2 Co 8,20; 11,8s; Ac 21,24; 28, 30) ; même alors pourtant, l'Apôtre continue à annoncer gratuitement l'Évangile (1 Co 9,18; cf Mt 10,8), et il sait vivre dans le dénuement (Ph 4,11s). La communauté des premiers chrétiens groupés à Jérusalem autour des Apôtres s'efforçait elle-même d'imiter leur pauvreté, et l'Église a toujours gardé la nostalgie et la pratique de cette *vita apostolica* où « nul ne disait sien ce qui lui appartenait » (Ac 4,32; cf 2,44s).

2. *Le support patient de la pauvreté.* — De même que les pauvres « volontaires », ceux dont la pauvreté effective est le lot par suite des circonstances ou de la persécution sont, eux aussi, bienheureux dans le Royaume de Dieu, si du moins ils restent généreux dans leur indigence (cf Mc 12,41-44), et s'ils acceptent volontiers leur sort « en vue d'une richesse meilleure et stable » (He 10,34). Dès maintenant, malgré leur pauvreté matérielle, ils sont riches en réalité par leur fidélité dans l'épreuve (Ap 2,9s) ; Luc a mis en évidence les merveilleuses compensations que Dieu leur réserve dans la vie future (Lc 6,20s) ; ils trouveront près de lui, comme le pauvre Lazare, une consolation éternelle (16,19-25).

3. *Le service chrétien des pauvres.* — La misère n'en reste pas moins une condition inhumaine, et l'Évangile a les mêmes exigences de justice sociale que les prophètes (cf Mt 23,23; Jc 5,4). Les riches ont ici-bas d'impérieux devoirs à l'égard des pauvres, et ils seront associés à leur bonheur éternel à condition de les accueillir à l'exemple de Dieu (Lc 14,13.21) et de s'en faire des amis avec le « malhonnête argent » (16,9). Bien plus, le service des pauvres est désormais une expression de notre amour pour Jésus : c'est vraiment lui que nous secourons en eux, en attendant son retour glorieux (Mt 25,34-46; 26,11). « Si quelqu'un... voit son *frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ? » (1 Jn 3,17).

Des prophètes à Jésus, la Bible s'est penchée sur la souffrance des pauvres, et surtout elle nous en a révélé le sens. Il y a une pauvreté spirituelle et bienheureuse, qui est ouverture au don de Dieu, dans la foi confiante et l'*humilité patiente. De cette pauvreté d'âme, la pauvreté réelle reste assurément un chemin privilégié. Mais son principe et sa fin, c'est la communion au mystère de la « libéralité de notre Seigneur Jésus-Christ... de riche il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté » (2 Co 8,9). *LR*

→ aumône — béatitude NT II — cupidité AT 1 ; NT 1 — David 2 — droit AT 3 ; NT — faim & soif AT 2 ; NT 1.3 — foi — humilité II — Reste AT 4 — richesse — solitude I 1 — veuves 1.

PÉCHÉ

La Bible parle souvent, presque à chaque page, de cette réalité que nous appelons communément le péché. Les termes par lesquels l'AT le désigne sont multiples et empruntés d'ordinaire aux relations humaines : manquement, iniquité, rébellion, injustices, etc. ; le judaïsme ajoutera celui de dette, dont usera aussi le NT ; plus généralement encore, le pécheur est présenté comme « celui qui fait le mal aux yeux de Dieu », et au « juste » (*saddiq*) s'oppose normalement le « méchant » (*raša'*). Mais c'est surtout à travers l'histoire biblique qu'apparaît la vraie nature du péché, sa malice et ses dimensions ; et nous y apprenons aussi que cette révélation sur l'homme est tout à la fois une révélation sur Dieu, sur son *amour auquel le péché s'oppose et sur sa *miséricorde à laquelle

il permet de s'exercer ; car l'histoire du salut n'est autre que celle des tentatives inlassablement répétées par le Dieu créateur pour arracher l'homme à son péché.

I. Le péché des origines

Entre tous les récits de l'AT, celui de la chute par lequel s'ouvre l'histoire de l'humanité offre déjà un enseignement d'une extraordinaire richesse. Pour comprendre ce qu'est le péché, bien que le mot n'y soit pas prononcé, c'est de là qu'il faut partir.

1. *Le péché d'*Adam* s'y manifeste essentiellement comme une désobéissance, un acte par lequel l'homme s'oppose consciemment et délibérément à Dieu en violant l'un de ses préceptes (Gn 3,3) ; mais au-delà de cet acte extérieur de rébellion, l'Écriture mentionne expressément un acte intérieur dont celui-ci procède : Adam et Ève ont désobéi parce que, cédant à la suggestion du serpent, ils ont voulu « être comme des dieux qui connaissent le bien et le mal » (3,5), c'est-à-dire, selon l'interprétation la plus commune, se substituer à Dieu pour décider du *bien et du mal : se prenant eux-mêmes pour mesure, ils prétendent être seuls maîtres de leur destinée et disposer d'eux-mêmes à leur guise ; ils refusent de dépendre de celui qui les a créés, pervertissant ainsi la relation qui unissait l'homme à Dieu.

Or d'après Gn 2, cette relation n'était pas seulement de dépendance, mais d'amitié. A l'homme créé « à son image et ressemblance » (Gn 1,26s), le Dieu de la Bible n'avait rien refusé ; à la différence des dieux évoqués par les anciens mythes (vg Gilgamesh X, 3), il ne s'était rien réservé pour lui, non pas même la *vie (cf Sg 2,23). Et voici qu'à l'instigation du serpent, Ève puis Adam se mettent à douter de ce Dieu infiniment généreux : le précepte donné pour le bien de l'homme (cf Rm 7,10) ne serait qu'un stratagème inventé par Dieu pour sauvegarder ses privilèges, et la menace jointe au précepte ne serait qu'un mensonge : « Non ! vous ne mourrez pas ! Mais Dieu sait que le jour où vous mangerez de ce fruit, vous serez comme des dieux qui connaissent le bien et le mal » (Gn 3,4s). L'homme se défie d'un dieu devenu son rival. La notion même de Dieu se trouve pervertie : à la notion du Dieu souverainement désintéressé parce que souverainement parfait, qui ne manque de rien et ne peut que *donner, se trouve substituée celle d'un être indigent, intéressé, tout entier occupé à se protéger contre sa créature. Avant de provoquer le geste de l'homme, le péché a corrompu son esprit ; et comme il l'atteint dans sa relation même à Dieu dont il est l'*image, on ne saurait concevoir perversion plus radicale ni s'étonner qu'elle entraîne des conséquences aussi graves.

2. *Les conséquences du péché.* — Entre l'homme et Dieu tout est changé : tel est le verdict de la *conscience. Avant même qu'intervienne le *châtiment proprement dit (Gn 3,23), Adam et Ève qui jouissaient jusqu'alors de la familiarité divine (cf 2,25), « se cachent devant Yahweh Dieu parmi les arbres » (3,8). L'initiative est venue de l'homme et la *responsabilité de la faute lui incombe ; c'est lui qui n'a plus voulu de Dieu et le fuit ; l'expulsion du paradis ratifiera cette volonté de l'homme ; mais celui-ci constatera alors que la menace n'était point un mensonge : loin de Dieu, il n'y a pas d'accès possible à l'*arbre de vie (3, 22) ; il n'y a plus que la *mort, définitive.

Rupture entre l'homme et Dieu, le péché introduit également une rupture entre les membres de la société humaine, dès le paradis, au sein même du couple primordial. A peine le péché commis, Adam se désolidarise, en l'accusant, de celle que Dieu lui avait donnée comme aide (2,18), « os de ses os et chair de sa chair » (2,23), et le châtiment consacre cette rupture : « Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi » (3,16). Par la suite, cette rupture s'étendra aux enfants d'Adam : voici le meurtre d'Abel (4,8), puis le règne de la violence et de la loi du plus fort que célèbre le chant sauvage de Lamech (4,24).

Ce n'est pas tout. Le mystère du péché dépasse le monde humain. Entre Dieu et l'homme un troisième personnage est entré en scène, dont l'AT ne parlera guère, sans doute pour éviter qu'on n'en fasse un second dieu, mais que la Sagesse (Sg 2,24) identifiera au diable ou *Satan et qui réapparaîtra avec le NT.

Enfin le récit de ce premier péché ne s'achève pas sans qu'un espoir soit donné à l'homme. Sans doute, la servitude à laquelle il s'est condamné, croyant acquérir l'indépendance, est, de soi, définitive ; le péché, une fois entré dans le monde, ne peut que proliférer, et, à mesure qu'il se multipliera, la vie diminuera de fait jusqu'à cesser complètement avec le *déluge (Gn 6,13ss). L'initiative de la rupture étant venue de l'homme, il est clair que l'initiative de la réconciliation ne peut venir que de Dieu. Mais précisément, dès ce premier récit, Dieu laisse entrevoir qu'il prendra un

jour cette initiative (3,15). La bonté de Dieu que l'homme a méprisée l'emportera finalement ; elle « vaincra le mal par le bien » (Rm 12,21). La Sagesse précise qu'Adam « fut délivré de sa faute » (Sg 10,1). En tout cas, la Genèse montre déjà cette bonté à l'œuvre : elle préserve Noé et sa famille de l'universelle corruption et de son châtiment (Gn 6,5-8), afin de créer avec lui, pour ainsi dire, un univers nouveau (8,17.21s, comparés à 1,22.28; 3,17) ; surtout, quand « unanimes en leur perversité les *nations eurent été confondues » (Sg 10,5), elle choisit Abraham et le retira du monde pécheur (Gn 12,1; cf Jos 24,2s.14), afin que « par lui se bénissent toutes les nations de la terre » (Gn 12,2s, répondant visiblement aux malédictions de 3,14ss).

II. Le péché d'Israël

Comme le péché a marqué les origines de l'histoire de l'humanité, il marque aussi celle de l'histoire d'Israël. Dès sa naissance, celui-ci revit le drame d'Adam. A son tour, il apprend par sa propre expérience et nous enseigne ce qu'est le péché. Deux épisodes semblent particulièrement instructifs.

1. *L'adoration du veau d'or*. — Comme Adam, plus gratuitement encore, s'il est possible, Israël a été comblé des bienfaits de Dieu. Sans aucun mérite de sa part (Dt 7,7; 9,4ss; Ez 16,2-5), en vertu du seul amour de Dieu (Dt 7,8) — car Israël n'était ni plus ni moins « pécheur » que les autres nations (cf Jos 24,2.14; Ez 20,7s.18), — il a été choisi pour être le *peuple particulier, privilégié entre tous les peuples de la terre (Ex 19,5), constitué « fils premier-né de Dieu » (4,22). Pour le délivrer de la servitude de Pharaon et de la terre du péché (celle où l'on ne peut *servir Yahweh, selon 5,1), Dieu a multiplié les prodiges. Or au moment précis où Dieu « entre en alliance » avec son peuple, s'engage avec lui, remettant à Moïse « les tables du Témoignage » (31,18), le peuple demande à Aaron : « Fais-nous un dieu qui marche à notre tête » (32,1). En dépit des preuves que Dieu a données de sa « fidélité », Israël le trouve trop lointain, trop « invisible ». Il n'a pas foi en lui ; il préfère un dieu à sa portée, dont il pourrait apaiser la *colère par des *sacrifices, en tout cas, un dieu qu'il puisse transporter à sa guise, au lieu d'être obligé de le *suivre et d'obéir à ses commandements (cf 40,36ss). Au lieu de « marcher avec Dieu », il voudrait que Dieu marchât avec lui.

Péché « originel » d'Israël, refus d'obéir qui plus profondément est un refus de croire à Dieu et de s'abandonner à lui, le premier que mentionne Dt 9,7, et qui se renouvellera, en réalité, à chacune de ces innombrables rébellions du « peuple à la nuque raide ». Notamment quand, plus tard, Israël sera tenté d'offrir un culte aux « Baals », à côté de celui qu'il rendait à Yahweh, ce sera toujours parce qu'il refusera de voir en Yahweh l'unique « suffisant », le Dieu dont il tient son existence, et de ne servir que lui (Dt 6,13; cf Mt 4,10). Et quand saint Paul décrira la malice propre du péché d'idolâtrie, même chez les païens, il n'hésitera pas à se référer à ce premier péché d'Israël (Rm 1,23 = Ps 106,20).

2. *Les « sépulcres de la convoitise »*. — Aussitôt après l'épisode du veau d'or, Dt 9,22 rappelle un autre péché d'Israël, que saint Paul évoquera également en le présentant comme le type des « péchés du désert » (1 Co 10,6). Le sens de l'épisode est assez clair. A la nourriture choisie par Dieu et miraculeusement distribuée, Israël préfère un mets de son choix : « Qui nous donnera de la viande à manger ?... Maintenant nous dépérissons, privés de tout : nos yeux ne voient plus que la manne ! » (Nb 11,4ss). Israël refuse de se laisser mener par Dieu, de s'abandonner à lui, de se plier à ce qui dans la pensée de Dieu devait constituer l'expérience spirituelle du *désert (Dt 8,3; cf Mt 4,4). Sa *cupidité sera satisfaite ; mais, comme Adam, il saura ce qu'il en coûte à l'homme de substituer ses voies à celles de Dieu (Nb 11,33).

III. L'enseignement des prophètes

Telle est précisément la leçon que Dieu par ses prophètes ne va cesser de lui répéter. De même que l'homme qui prétend se construire lui-même ne peut qu'aboutir à sa ruine, de même le peuple de Dieu se détruit dès qu'il dévie des *chemins que Dieu lui a tracés : ainsi le péché apparaît comme l'obstacle par excellence, en vérité le seul, à la réalisation du plan de Dieu sur Israël, à son règne, à sa « gloire » concrètement identifiée à la gloire d'Israël, peuple de Dieu. Sans doute, à cet égard, le péché du chef, du roi, du prêtre, revêt-il une responsabilité particulière et l'on comprend qu'il soit mentionné de préférence ; mais non pas exclusivement. Déjà le péché d'Akân avait arrêté l'armée de tout Israël devant Aï (Jos 7), et ce sont bien souvent les péchés du peuple dans son ensemble que les prophètes rendent responsables des malheurs de la nation : « Non, la main de

Yahweh n'est pas trop courte pour sauver, ni son oreille trop dure pour entendre. Mais vos iniquités ont creusé un abîme entre vous et votre Dieu » (Is 59,1s).

1. *La dénonciation du péché.* — Aussi la prédication des prophètes consistera-t-elle pour une bonne part à dénoncer le péché, celui des chefs (vg 1 S 3,11; 13,13s; 2 S 12,1-15; Jr 22,13) et celui du peuple : d'où ces énumérations de péchés, si fréquentes dans la littérature prophétique, d'ordinaire en référence plus ou moins directe au Décalogue, et qui se multiplient avec la littérature sapientielle (vg Dt 27,15-26; Ez 18,5-9; 33,25s; Ps 15; Pr 6,16-19; 30,11-14). Le péché devient une réalité fort concrète, et nous apprenons ce qu'engendre l'abandon de Yahweh : *violences, rapines, jugements iniques, mensonges, *adultères, parjures, homicides, usure, droits bafoués, bref tous les désordres sociaux. La « *confession » insérée dans Is 59 révèle quelles sont concrètement ces « iniquités » qui « ont creusé un abîme entre le peuple et Dieu » (59,2) : « Nos péchés nous sont présents et nous connaissons nos torts : se révolter et renier Yahweh, se détourner loin de notre Dieu, parler oppression et révolte et marmonner dans son cœur des paroles menteuses. Le jugement est mis de côté et la justice se tient à l'écart, car la bonne foi trébuche sur la place publique et la droiture ne peut se présenter » (59,12ss). Longtemps auparavant, Osée ne parlait pas différemment : « Il n'y a ni sincérité, ni amour, ni connaissance de Dieu dans le pays, mais parjure et mensonge, assassinat et vol, adultère et violence, meurtre sur meurtre » (Os 4,2; cf Is 1,17; 5,8; 65,6s; Am 4,1; 5,7-15; Mi 2,1s).

La leçon est capitale : qui prétend se construire soi-même, indépendamment de Dieu, le fera d'ordinaire aux dépens d'autrui, notamment des petits et des faibles. Le psalmiste le proclame : « L'homme qui n'a pas mis en Dieu sa forteresse » (Ps 52,9) « rumine le crime à longueur de journée » (v. 4), tandis que « le juste se fie à l'amour de Dieu toujours et à jamais » (v. 10). Et n'était-ce pas ce que déjà suggérait l'adultère de David (2 S 12) ? Mais de cet épisode, dont on sait la place qu'il tenait dans la conception juive du péché (cf le *Miserere*), se dégage une autre vérité non moins importante : le péché de l'homme n'attente pas seulement aux droits de Dieu, il l'atteint pour ainsi dire au cœur.

2. *Le péché, offense de Dieu.* — Certes le pécheur ne saurait atteindre Dieu en lui-même ; la Bible a trop le souci de la transcendance divine pour ne pas le rappeler à l'occasion : « On verse des libations à des dieux étrangers, pour me blesser. Est-ce bien moi qu'ils blessent, oracle de Yahweh, n'est-ce pas plutôt eux-mêmes pour leur propre confusion ? » (Jr 7,18s). « Si tu pèches, en quoi l'atteins-tu ? Si tu multiplies tes offenses, lui fais-tu quelque mal ? » (Jb 35,6). En péchant contre Dieu, l'homme n'aboutit qu'à se détruire lui-même. Si Dieu nous prescrit des lois, ce n'est pas dans son intérêt, mais dans le nôtre, « afin que nous soyons tous heureux et que nous vivions » (Dt 6,24). Mais le Dieu de la Bible n'est pas celui d'Aristote, indifférent à l'homme et au monde.

a) Si le péché ne « blesse » pas Dieu en lui-même, il le blesse d'abord dans la mesure où il atteint ceux que Dieu aime. Ainsi, en « frappant par l'épée Urie le Hittite et en lui prenant sa femme », David s'imaginait-il sans doute n'avoir lésé qu'un homme, et encore un non-israélite : il avait oublié que Dieu s'était constitué le garant des droits de toute personne humaine. Au nom de Dieu, Nathan lui apprend qu'il a « méprisé Yahweh » lui-même et qu'il sera puni en conséquence (2 S 12,9s).

b) Bien plus, le péché, séparant l'homme de Dieu, unique source de vie, atteint par le fait Dieu dans son dessein d'amour : « Mon peuple a échangé sa *Gloire contre l'Impuissance !... Ils m'ont abandonné, moi la Source d'eau vive, pour se creuser des citernes, citernes lézardées qui ne tiennent pas l'eau » (Jr 2,11ss).

c) Au fur et à mesure que la révélation biblique découvrira les profondeurs de cet *amour, elle permettra de comprendre en quel sens réel le péché de l'homme peut « offenser » Dieu : ingratitude de l'enfant à l'égard d'un *père très aimant (vg Is 64,7), voire d'une *mère, qui ne saurait « oublier le fruit de ses entrailles, quand bien même les mères oublieraient » (Is 49,15), surtout infidélité de l'*épouse, qui se prostitue à tout venant, indifférente à l'amour inlassablement fidèle de son époux : « As-tu vu ce qu'a fait Israël, la rebelle ?... Je pensais : ' Après avoir fait tout cela, elle reviendra à moi ' ; mais elle ne revint pas !... Reviens, rebelle Israël !... Je n'aurai plus pour toi un visage sévère, car je suis miséricordieux » (Jr 3, 7.12; cf Ez 16; 23).

A ce stade de la révélation, le péché apparaît essentiellement comme la violation de rapports personnels, comme le refus de l'homme de se laisser aimer par un Dieu qui souffre de ne pas être aimé, que l'amour a pour ainsi dire rendu « vulnérable » : mystère d'un amour qui ne sera pleinement dévoilé que dans le NT.

3. *Le remède du péché.* — Les prophètes ne dénoncent le péché et n'en révèlent la gravité que pour inviter plus efficacement à la *conversion. Car, si l'homme est infidèle, Dieu, lui, demeure toujours *fidèle ; l'homme refuse l'amour de Dieu, mais Dieu ne cesse de lui offrir cet amour ; aussi longtemps que l'homme est encore capable de retour, Dieu le presse de revenir. Comme dans la parabole de l'enfant prodigue, tout est ordonné à ce retour désiré, escompté : « C'est pourquoi je vais fermer son chemin avec des épines, j'obstruerai sa route pour qu'elle ne trouve plus ses sentiers ; elle poursuivra ses amants et ne les atteindra pas, elle les cherchera et ne les trouvera pas. Alors elle dira : Je veux revenir à mon premier mari, car j'étais plus heureuse autrefois qu'aujourd'hui » (Os 2,8s; cf Ez 14,11; etc.).

En effet, si le péché consiste dans le refus d'amour, il est clair qu'il ne sera effacé, ôté, pardonné que dans la mesure où l'homme acceptera d'aimer à nouveau ; supposer un « *pardon » qui puisse dispenser l'homme de revenir à Dieu, ce serait identiquement vouloir que l'homme aime en le dispensant d'aimer ! L'amour même de Dieu lui interdit donc de ne pas exiger ce retour. S'il se proclame un « Dieu jaloux » (Ex 20,5; Dt 5, 9; etc.), c'est que sa *jalousie est un effet de son amour (cf Is 63,15; Za 1,14) ; s'il prétend procurer, lui seul, le bonheur de l'homme, créé à son image, c'est que lui seul le peut. Quant aux conditions de ce retour, on les trouvera indiquées sous les mots *cendre, *confession, *expiation, *foi, *pardon, *pénitence-conversion, *rédemption.

La première condition du côté de l'homme est évidemment qu'il renonce à son vouloir d'indépendance, qu'il accepte de se laisser faire par Dieu, de se laisser aimer, autrement dit qu'il renonce à ce qui constitue le fond même de son péché. Or il s'aperçoit que cela précisément se trouve hors de son pouvoir. Pour que l'homme soit pardonné, il ne suffit pas que Dieu daigne ne pas le repousser ; il faut davantage : « Fais-nous revenir et nous reviendrons ! » (Lm 5,21). Dieu lui-même ira donc à la recherche des brebis dispersées (Ez 34) ; il donnera à l'homme un « cœur nouveau », un « esprit nouveau », « son propre Esprit » (Ez 36,26s). Ce sera « l'alliance nouvelle », quand la Loi ne sera plus inscrite sur des tables de pierre, mais au *cœur des hommes (Jr 31, 31ss; cf 2 Co 3,3). Dieu ne se contentera pas d'offrir son amour, ni d'exiger le nôtre : « Yahweh ton Dieu *circoncira ton cœur et le cœur de ta postérité, en sorte d'aimer Yahweh ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme, afin que tu vives » (Dt 30,6). Aussi le Psalmiste, en confessant son péché, supplie-t-il Dieu lui-même de le « laver », de le « purifier », de « créer en lui un cœur pur » (Ps 51), persuadé que la *justification du péché réclame un acte strictement divin, analogue à l'acte créateur. Enfin l'AT annonce que cette transformation intérieure de l'homme qui l'arrache à son péché s'accomplira grâce à l'oblation sacrificielle d'un *Serviteur mystérieux dont nul, avant la réalisation de la prophétie, n'aurait pu soupçonner la véritable identité.

IV. L'enseignement du NT

Le NT révèle que ce Serviteur venu pour délivrer l'homme du péché (Is 53,11) n'est autre que le propre Fils de Dieu. Il n'est donc pas étonnant que le péché n'y occupe pas une moindre place que dans l'AT, ni surtout que la révélation plénière de ce qu'a fait l'amour de Dieu pour venir à bout du péché permette d'en découvrir la véritable dimension et tout à la fois son rôle dans le plan de la Sagesse divine.

1. *Jésus et les pécheurs*

a) Dès le début de la catéchèse synoptique nous voyons *Jésus au milieu des pécheurs*. Car c'est pour eux qu'il est venu, non pour les justes (Mc 2,17). Utilisant le vocabulaire juif de l'époque, il leur annonce que leurs péchés sont « remis ». Non qu'en assimilant ainsi le péché à une « dette », voire en employant parfois le terme (Mt 6,12; 18,23ss), il entende suggérer que le péché pouvait être pardonné par un acte de Dieu qui n'eût point exigé la transformation de l'esprit et du cœur de l'homme. Comme les prophètes et comme Jean-Baptiste (Mc 1,4), Jésus prêche la *conversion, un changement radical de l'esprit qui mette l'homme dans la disposition d'accueillir la faveur divine, de se laisser agir par Dieu : « Le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle » (Mc 1,15). En revanche, devant qui refuse la lumière (Mc 3,29 p) ou s'imagine n'avoir pas besoin de pardon, comme le pharisien de la parabole (Lc 18,9ss), Jésus demeure impuissant.

b) C'est pourquoi, comme les prophètes encore, *il dénonce le péché* partout où il est, même chez ceux qui se croient justes parce qu'ils observent les prescriptions d'une loi extérieure. Car le péché est au-dedans du cœur d'où « sortent les desseins pervers : débauches, vols, meurtres, adultères, cupidités, méchancetés, ruse, impudicité, envie,

diffamation, orgueil, déraison ; toutes choses qui sortent du dedans et rendent l'homme impur » (Mc 7,21ss p). C'est qu'il est venu « accomplir la loi » dans sa plénitude, bien loin de l'abolir (Mt 5,17) ; le disciple de Jésus ne peut se contenter de « la *justice des scribes et des pharisiens » (5,20) ; sans doute la justice de Jésus se réduit-elle finalement au seul précepte de l'*amour (7,12) ; mais en voyant agir son maître, le disciple apprendra peu à peu ce que signifie « aimer » et corrélativement ce qu'est le péché, refus d'amour.

c) Il l'apprendra notamment en écoutant Jésus lui révéler l'inconcevable **miséricorde de Dieu pour le pécheur*. Peu de passages du NT manifestent mieux que la parabole de l'enfant prodigue ou mieux du père miséricordieux (Lc 15,11ss), si proche d'ailleurs de l'enseignement prophétique, en quel sens le péché est une offense de Dieu et combien il serait absurde de concevoir un *pardon de Dieu qui ne comporterait pas le retour du pécheur. Au-delà de l'acte de désobéissance qu'on peut supposer, — encore que le frère aîné seul y fasse allusion pour l'opposer à sa propre obéissance (vv. 29s) —, ce qui a « contristé » le père, c'est le départ de son fils, cette volonté de ne plus être fils, de ne plus permettre à son père de l'aimer efficacement : il a « offensé » son père en le privant de sa présence de fils. Comment pourrait-il « réparer » cette offense sinon par son retour, en acceptant de nouveau d'être traité comme un fils. C'est pourquoi la parabole souligne la joie du père. En dehors d'un tel retour, il ne saurait y avoir aucun pardon concevable ; ou plutôt le père depuis toujours avait pardonné ; mais le pardon n'atteint efficacement le péché du fils que dans et par le retour de celui-ci.

d) Or cette attitude de Dieu à l'égard du péché, Jésus la révèle plus encore *par ses actes* que par ses paroles. Non seulement il accueille les pécheurs avec le même amour et la même délicatesse que le père de la parabole (vg Lc 7,36ss; 19,5; Mc 2,15ss; Jn 8,10s), au risque de scandaliser les témoins d'une telle miséricorde, aussi incapables de la comprendre que l'avait été le fils aîné (Lc 15,28ss). Mais il agit directement contre le péché : il triomphe, lui le premier, de *Satan lors de la *Tentation ; durant sa vie publique il arrache déjà les hommes à cette emprise du diable et du péché que constituent la *maladie et la possession (cf Mc 1,23), inaugurant ainsi le rôle du *Serviteur (Mt 8,16s), en attendant de « livrer sa vie en rançon » (Mc 10,45) et de « répandre son sang, le sang de l'Alliance, pour une multitude en rémission des péchés » (Mt 26,28).

2. *Le péché du monde.* — Plus encore que de « rémission des péchés », bien qu'il connaisse l'expression traditionnelle (Jn 20,23; 1 Jn 2,12), saint Jean parle du Christ qui vient « ôter le péché du monde » (Jn 1,29). Au-delà des actes singuliers, il perçoit la réalité mystérieuse qui les engendre : une puissance d'hostilité à Dieu et à son règne à laquelle le Christ se trouve affronté

a) Cette hostilité se manifeste d'abord concrètement dans le *refus volontaire de la *lumière*. Le péché a l'opacité des ténèbres : « La lumière est venue dans le monde et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (Jn 3,19). Le pécheur s'oppose à la lumière parce qu'il la redoute, « de peur que ses œuvres ne soient dévoilées ». Il la hait : « Quiconque fait le mal hait la lumière » (3,20). Aveuglement volontaire, aveuglement aimé, parce qu'il ne se reconnaît pas pour tel : « Si vous étiez des aveugles, vous seriez sans péché. Mais vous dites : 'Nous voyons'. Votre péché demeure » (9,41).

b) Un aveuglement aussi obstiné ne s'explique pas, sinon par l'*influence perverse de *Satan*. Le péché en effet asservit à Satan : « Quiconque commet le péché est un esclave » (Jn 8,34). Comme le chrétien est fils de Dieu, le pécheur est « fils du diable, pécheur depuis l'origine » et « il en fait les œuvres » (1 Jn 3,8-10). Or parmi ces œuvres, Jean en relève deux, l'homicide et le *mensonge : « Dès l'origine il fut un homicide et il n'était pas établi dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui ; quand il dit ses mensonges, il les tire de son propre fonds, parce qu'il est menteur et père du mensonge » (Jn 8,44). Homicide, il le fut en infligeant la mort à l'homme (cf Sg 2,24) et aussi en inspirant à Caïn de tuer son frère (1 Jn 3,12-15) ; il l'est aujourd'hui en inspirant aux Juifs de mettre à mort celui qui leur dit la *vérité : « Vous voulez me tuer, moi qui vous dis la vérité que j'ai entendue de Dieu... Vous faites les œuvres de votre père, et ce sont les désirs de votre père, que vous voulez accomplir » (Jn 8,40s.44).

c) A leur tour homicide et mensonge ne s'expliquent pas, sinon par *la *haine*. A propos du diable, l'Écriture parlait de jalousie (Sg 2,24) ; Jean n'hésite pas à nommer la haine : de même que l'incrédule obstiné « hait la lumière » (Jn 3,20), ainsi les Juifs haïssent le Christ et Dieu son père (15,22s), les Juifs, c'est-à-dire le monde asservi à Satan, quiconque refuse de reconnaître le Christ. Et cette haine aboutira de fait au meurtre du Fils de Dieu (8,37).

d) Telle est la dimension de ce péché du monde dont *Jésus triomphe*. Il le peut parce qu'il est, lui, sans péché (Jn 8,46; cf 1 Jn 3,5), « un » avec Dieu son Père (Jn 10,30), pure « lumière » « en qui il n'y a pas de ténèbres » (1,5; 8,12), vérité sans trace aucune de mensonge ou de fausseté (1,14; 8,40), enfin, et surtout peut-être, « amour », car « Dieu est amour » (1 Jn 4,8); et si, durant sa vie, il n'a cessé d'aimer, sa mort sera un acte d'amour tel qu'on ne puisse en concevoir de plus grand, la « consommation » de l'amour (Jn 15, 13; cf 13,1; 19,30). Aussi cette mort fut-elle une *victoire sur « le Prince de ce monde ». Celui-ci croit mener le jeu ; mais contre Jésus il ne peut rien (14,30) et c'est lui qui est « jeté bas » (12, 31). Jésus a vaincu le monde (Jn 16,33).

e) Ce qui le prouve, ce n'est pas seulement que Jésus puisse « reprendre la vie qu'il a donnée » (Jn 10,17) ; c'est, plus encore peut-être, qu'il fasse part de sa victoire à ses disciples : devenu « enfant de Dieu » pour avoir accueilli Jésus (1,12), le chrétien « ne commet pas le péché, parce qu'il est né de Dieu » (1 Jn 3,9) ; bien plus, tant que demeure en lui la « semence divine », c'est-à-dire vraisemblablement, comme s'exprime saint Paul, « tant qu'il se laisse agir par l'Esprit de Dieu » (Rm 8, 14s; cf Ga 5,16), il « ne peut pas pécher ». En effet, Jésus « ôte le péché du monde » (Jn 1,29) en « baptisant dans l'Esprit » (v. 33), c'est-à-dire *en lui communiquant l'*Esprit*, symbolisé par l'*eau mystérieuse jaillie du côté transpercé du crucifié, comme la source dont parlait Zacharie, « ouverte à la maison de David pour le péché et l'impureté » (Jn 19,30-37; cf Za 12,10; 13,1) et qu'Ezéchiel voyait « sortir de sous le seuil du Temple » et transformer les rives de la mer Morte en un nouveau *paradis (Ez 47,1-12; Ap 22,2). Certes le chrétien, même *né de Dieu, peut retomber dans le péché (1 Jn 2,1) ; mais « Jésus s'est fait propitiation pour nos péchés » (1 Jn 2,2), et il a communiqué l'Esprit aux Apôtres afin justement qu'ils puissent « remettre les péchés » (Jn 20,22s).

3. *La théologie du péché selon saint Paul*

a) Un vocabulaire plus riche permet à Paul de distinguer plus nettement encore le « Péché » (gr. *hamartia*, au singulier) des « actes peccamineux », appelés de préférence, en dehors des formules traditionnelles, « fautes » (litt. « chutes », gr. *paraptôma*) ou « transgressions » (gr. *parabasis*), sans pourtant vouloir diminuer le moins du monde la gravité de ces derniers. Ainsi le péché commis par Adam au paradis, dont on sait l'importance qu'y attache l'Apôtre, est successivement nommé « transgression », « faute » et « désobéissance » (Rm 5,14.17.19).

En tout cas, dans la morale de Paul, l'acte peccamineux n'occupe certainement pas une place moindre que chez les Synoptiques, comme le montrent les *listes de péchés*, si fréquentes dans ses épîtres : 1 Co 5,10s; 6,9s; 2 Co 12,20; Ga 5, 19-21; Rm 1,29-31; Col 3,5-8; Ep 5,3; 1 Tm 1, 9; Tt 3,3; 2 Tm 3,2-5. Tous ces péchés excluent du Royaume de Dieu, comme il est dit parfois expressément (1 Co 6,9; Ga 5,21). Or, on y remarquera, exactement comme dans les listes analogues de l'AT, le rapprochement des désordres *sexuels, de l'*idolâtrie et des injustices sociales (cf Rm 1, 21-32 et les listes de 1 Co, Ga, Col, Ep). On notera également la gravité attribuée par Paul à la « *cupidité » (gr. *pleonexia*), à ce péché qui consiste à vouloir « posséder toujours davantage », vice que les anciens latins appelaient *avaritia* et qui ressemble fort à ce que le Décalogue (Ex 20,17) interdisait sous le nom de « convoitise » (cf Rm 7,7) : Paul ne se contente pas de rapprocher ce péché de l'idolâtrie ; il identifie les deux : « cette cupidité qui est idolâtrie » (Col 3,5; cf Ep 5,5).

b) Au-delà des actes peccamineux, Paul remonte à leur principe : ils sont chez l'homme pécheur l'expression et l'extériorisation de cette force hostile à Dieu et à son règne dont parlait saint Jean. Le seul fait que Paul lui réserve pratiquement le terme de péché (au sing.) lui donne déjà un relief singulier. Mais surtout l'Apôtre s'applique à en décrire soit l'origine en chacun de nous, soit les effets, avec assez de précision pour offrir l'ébauche d'une véritable *théologie du péché*.

Présenté comme une « puissance » personnifiée, au point de sembler parfois se confondre avec le personnage de *Satan, le « Dieu de ce monde » (2 Co 4,4), le Péché s'en distingue cependant : il appartient à l'homme pécheur, il lui est intérieur. Introduit par la désobéissance d'Adam (Rm 5,12-19) dans le genre humain — et comme par répercussion dans l'univers matériel lui-même (Rm 8,20; cf Gn 3,17) —, le Péché a passé en tous les hommes sans exception, les entraînant tous dans la *mort, éternelle séparation d'avec Dieu, telle que les damnés la subissent dans l'*enfer ; indépendamment de la *rédemption, tous forment, selon le mot de saint Augustin, exact à condition d'être bien compris, une « massa damnata ». Et Paul se plaît à décrire longuement cette situation de l'homme « vendu au pouvoir du Péché » (Rm 7,14), encore capable de « sympathiser » avec le bien (7,16.22), voire de le « désirer » (7,15.21), ce qui prouve que tout en lui n'est pas corrompu,

mais absolument incapable de l' « accomplir » (7,18), et, partant, nécessairement voué à la mort éternelle (7,24), « salaire » ou mieux encore « aboutissement », « accomplissement » du péché (6, 21-23).

c) De telles affirmations font parfois accuser l'Apôtre d'exagération et de pessimisme. C'est oublier d'abord que Paul, en les formulant, fait abstraction de la *grâce du Christ : son argumentation même l'y contraint, du moment qu'il souligne l'universalité du péché et sa tyrannie à seule fin d'établir l'impuissance de la *Loi et d'exalter l'absolue nécessité de l'œuvre libératrice du Christ. Bien plus, Paul ne rappelle la solidarité de l'humanité entière avec *Adam que pour révéler une autre solidarité bien supérieure, celle de l'humanité entière avec Jésus-Christ ; dans la pensée de Dieu, *Jésus-Christ, l'antitype, est premier (Rm 5,14) ; c'est dire équivalemment que le péché d'Adam et ses conséquences n'ont été permis que parce que Jésus-Christ devait en triompher et avec une telle surabondance qu'avant même d'exposer les ressemblances entre le rôle du premier Adam et celui du second (5,17ss), Paul tient à en marquer les différences (5,15s).

Car la victoire du Christ sur le Péché n'est pas, pour Paul, moins éclatante que pour Jean. Le chrétien *justifié par la *foi et le *baptême (Ga 3,26ss; cf Rm 3,21ss; 6,2ss) a totalement rompu avec le péché (Rm 6,10s) ; mort au péché, il est devenu, avec le Christ mort et ressuscité, un être nouveau (6,5), une « nouvelle *créature » (2 Co 5,17) ; il n'est plus « dans la *chair », mais « dans l'Esprit » (Rm 7,5; 8,9), quoiqu'il puisse, aussi longtemps qu'il vit dans un « corps mortel », retomber sous l'empire du péché et « se plier à ses convoitises » (6,12), s'il refuse de « marcher selon l'Esprit » (8,4).

d) Dieu ne triomphe pas seulement du Péché. Sa **Sagesse « infinie en ressources »* (Ep 3,10) obtient cette victoire en utilisant le Péché. Ce qui était l'obstacle par excellence au règne de Dieu et au salut de l'homme joue un rôle dans l'histoire de ce salut. C'est en effet à propos du péché que Paul parle de la « sagesse de Dieu » (1 Co 1, 21-24; Rm 11,33). Notamment, en méditant sur le péché qui fut sans doute pour son cœur la blessure la plus poignante (Rm 9,2) et en tout cas un scandale pour son esprit, l'*incrédulité d'Israël, il comprit que cette infidélité, d'ailleurs partielle et provisoire (Rm 11,25), entrait dans le *dessein salvifique de Dieu sur le genre humain et que « Dieu n'avait enfermé tous les hommes dans la désobéissance que pour faire miséricorde à tous » (Rm 11,32; cf Ga 3,22). Aussi s'écrie-t-il avec une admiration reconnaissante : « O abîme de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses décrets sont insondables et ses voies incompréhensibles ! » (Rm 11,33).

e) Mais ce mystère de la sagesse divine utilisant pour le salut de l'homme jusqu'à son péché ne se révèle nulle part plus clairement que *dans la Passion du Fils de Dieu*. En effet, si Dieu le Père a « livré son Fils » à la mort (Rm 8,32), c'était pour le placer dans des conditions telles qu'il pût accomplir l'acte d'*obéissance et d'amour le plus grand qui se puisse concevoir et opérer ainsi notre *rédemption en passant, lui le premier, de la condition charnelle à la condition spirituelle. Or les circonstances de cette mort, ordonnées à créer les conditions les plus favorables d'un tel acte, sont toutes l'effet du Péché de l'homme : trahison de Judas, abandon des Apôtres, lâcheté de Pilate, haine des autorités de la nation juive, cruauté des bourreaux, et, au-delà du drame visible, nos péchés à nous, pour l'*expiation desquels il meurt. Pour lui permettre d'aimer comme nul homme n'a jamais aimé, Dieu a voulu que son Fils se fît vulnérable au péché de l'homme, qu'il fût soumis aux effets maléfiques de la puissance de mort qu'est le Péché, afin que nous fussions, grâce à cet acte suprême d'amour, soumis aux effets bénéfiques de la puissance de vie qu'est la Justice de Dieu (2 Co 5,21). Tant il est vrai que « Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment » (Rm 8,28), tout, même le péché.

SL

→ Adam — animaux II 1 — bien & mal I 4, III — blasphème — calamité — captivité II — cendre 1 — chair II — châtiments — colère — confession AT 2 ; NT 2 — conscience — corps I 1,2, II 2 — crainte de Dieu III — cupidité AT 2 — désir II — endurcissement — enfers & enfer AT II — épreuve/tentation — erreur — esclave II — exil I 2.3 — expiation — haine I 1.3, II — homme II 1 — idoles II 2 — impie AT 1 ; NT 1 — incrédulité — jugement — justification I — lèpre 1 — libération/liberté III 2 a — Loi *C* III 2 — maladie/guérison — malédiction — mensonge — miséricorde — monde NT I 2, III 0.1 — mort — obéissance II 1, III — œuvres NT I 3 — pardon — pénitence/conversion — procès I, II — prophète AT III 1, IV 1 — pur AT II — Rédemption — responsabilité — Satan I, III — scandale — solitude I 2 — sommeil II, III — souffrance AT II — terre AT I 3, II 3 b — travail I 1, II — tristesse AT 2 — vertus & vices — vêtement II 1.

PÉDAGOGIE → éducation — Loi *C* III 2.

PEINE → châtiments — épreuve/tentation — souffrance — travail II — tristesse.

PÈLERINAGE

Pratiqué dans la plupart des religions, le pèlerinage est une coutume largement antérieure à la rédaction de la Bible. C'est un voyage des croyants vers un lieu consacré par une manifestation divine ou par l'activité d'un maître religieux, pour y présenter leur prière dans un contexte particulièrement favorable. D'habitude la visite du lieu saint, qui en est le terme, est préparée par des rites de purification et elle s'accomplit dans une assemblée qui manifeste aux fidèles la communauté religieuse à laquelle ils appartiennent. Le pèlerinage est ainsi une recherche de Dieu et une rencontre avec lui dans un cadre cultuel.

AT

1. *Vers les anciens sanctuaires.* — Avant la réalisation de l'unité de sanctuaire par la réforme deutéronomique de Josias, on constate en Israël l'existence de nombreux centres de pèlerinage, des lieux sacrés liés à l'Histoire sainte où le peuple vient *chercher son Dieu.

L'histoire des patriarches ne rapporte qu'un pèlerinage proprement dit (Gn 35,1-7). Mais, en présentant les théophanies accordées à Abraham (Gn 12,6s à Sichem; 18,1 à Mambré), Isaac (Gn 26, 24 à Bersabée), Jacob (Gn 28,12; 35,9 à Béthel ; 32,31 à Penuel), les narrateurs cherchent à légitimer par l'usage des pères l'adoption de sanctuaires cananéens. Ils expliquent les caractéristiques de ces sanctuaires : leurs *autels (Gn 12, 7s; 13,4; 26,25; 33,20), leurs stèles (Gn 28,18), leurs arbres sacrés (Gn 12,6; 18,1; 21,33)... Ils fondent les rites qu'y accomplissent les pèlerins ultérieurs : l'invocation du *Nom de Yahweh sous divers titres (Gn 12,8; 13,4; 21,33; 33,20), les onctions d'huile (Gn 28,18; 35,14), les purifications (Gn 35,2ss), la dîme (Gn 14,20; 28,22).

On constate par la suite la longue persistance des *assemblées religieuses, et donc des pèlerinages, à des sanctuaires d'importance diverse : Sichem (Jos 24,25; Jg 9,6; 1 R 12,1-9), Béthel (1 S 10,3 y montre des pèlerins; 1 R 12,29ss; Am 5,5; 7,13), Bersabée (Am 5,5). On voit apparaître aussi les sanctuaires d'Ophra (Jg 6,24) et de Sorea (= le Rocher : Jg 13,19s), où sont commémorées des apparitions de l'*Ange de Yahweh, celui de Silo où réside l'*arche et où se célèbre chaque année une fête de Yahweh (Jg 21,19) : c'est sans doute à cette fête que « monte » Elqana avec ses femmes (1 S 1,3). Les récits anciens rapportent d'autres assemblées religieuses à Mispa (1 S 7,5s), à Gilgal (1 S 11,15), à Gabaon (1 R 3,4), à Dan (1 R 12,29). Mais à partir de l'introduction de l'arche par David à Jérusalem (2 S 6) et de la construction du Temple de Salomon (1 R 5-8), les pèlerinages à Jérusalem prennent une importance prédominante (1 R 12,27).

Depuis longtemps alors, les codes antiques de l'Alliance (yahviste : Ex 34,18-23; élohiste : Ex 23,14-17) prescrivent à toute la population mâle de se présenter trois fois par an devant le Seigneur Yahweh. Cette prescription doit être accomplie dans les divers sanctuaires du pays à l'occasion des *fêtes.

2. *Vers le sanctuaire unique.* — La réforme de Josias, ébauchée par Ézéchias (2 R 18,4.22; 2 Ch 29-31), supprime les sanctuaires locaux et fixe à Jérusalem la célébration de la *Pâque (2 R 23; 2 Ch 35) et des deux autres *fêtes des Semaines et des Tentes (Dt 16,1-17). Elle cherche ainsi à rassembler le peuple devant son Dieu et à le préserver des contaminations idolâtriques locales. Cette réforme est sans doute remise en question à la mort de Josias. Mais, au retour de l'Exil, le *Temple de Jérusalem est désormais le sanctuaire unique. C'est là que, pour les grandes fêtes de l'année, les pèlerins viennent de toute la Palestine et aussi de la Dispersion qui commence à s'étendre. Les « psaumes des montées » (Ps 120-134) expriment la prière et les sentiments des pèlerins : leur attachement à la maison du Seigneur et à la *cité sainte, leur foi, leur adoration, leur joie de réaliser dans l'assemblée liturgique la communion profonde du peuple de Dieu.

Cette expérience fréquente en Israël fournit à l'espérance eschatologique une expression saisissante : le *Jour du salut est pensé à l'exemple des pèlerinages comme l'assemblée du peuple et des païens enfin réunis (Is 2,2-5; 60; 66,18-21; Mi 7,12; Za 14,16-19; Tb 13,11).

NT

Au premier abord, le NT n'apporte sur ce point aucune nouveauté : Jésus « monte » à Jérusalem avec ses parents, quand il a douze ans, pour obéir à la Loi (Lc 2,41s) et, tout au long de sa mission, il y « monte » encore pour les diverses fêtes (Jn 2,13; 5,1; 7,14; 10,22s; 12,12) ; Paul lui-même, plus

de vingt-cinq ans après la croix, tient à faire le pèlerinage de la Pentecôte (Ac 20,16; 24,11).

Mais Jésus annonce la ruine du Temple (Mc 13, 2 p) et le refus d'Israël consomme la rupture entre l'Église et le judaïsme. Plus encore, la résurrection de Jésus centre désormais le culte de ses fidèles sur sa personne glorifiée, nouveau *Temple, et non plus sur quelque lieu de la terre (Jn 2,19-21; 4, 21-23). Dès lors, c'est la vie même du peuple de Dieu qui se présente comme le véritable pèlerinage eschatologique (2 Co 5,6ss; He 13,14). Ce pèlerinage est aussi un *Exode conduit par le Seigneur Jésus (Ac 3,15; 5,31; He 2,10) ; il a pour terme des réalités spirituelles : la *montagne de Sion, la Jérusalem céleste, l'assemblée des premiers-nés qui sont inscrits dans les cieux (He 12, 22ss) et un *Temple qui est « le Seigneur, le Dieu Maître de tout... ainsi que l'*Agneau » (Ap 21, 22-26).

L'Église est trop attachée à l'histoire pour refuser toute valeur aux pèlerinages vers les lieux de la vie terrestre du Christ ou vers ceux de ses manifestations dans la vie des saints : elle voit dans ces rassemblements sur les lieux de l'action du Christ une occasion pour les fidèles de communier dans la foi et la prière ; elle cherche surtout à leur y rappeler qu'ils sont en marche vers leur Seigneur, et sous sa conduite. *AG*

→ **autel 1 — chemin I 1 — étranger II — fêtes II 2 — Jérusalem AT III 3 ; NT I 4 — montagne III 1 — Pâque I 5.6 — présence de Dieu AT III 1 — Temple AT I 4.**

PÉNITENCE / CONVERSION

Dieu appelle les hommes à entrer en communion avec lui. Or il s'agit d'hommes pécheurs. Pécheurs de naissance (Ps 51,7) : par la faute de leur premier père, le *Péché est entré dans le monde (Rm 5,12) et depuis lors il habite au plus intime de leur « moi » (7,20). Pécheurs par culpabilité personnelle, car chacun d'eux, « vendu au pouvoir du péché » (7,14), a accepté volontairement ce joug des passions pécheresses (cf 7,5). La réponse à l'appel de Dieu exigera donc d'eux, au point de départ, une conversion puis, tout au long de la vie, une attitude pénitente. C'est pourquoi la conversion et la pénitence tiennent une place considérable dans la révélation biblique.

Le vocabulaire qui les exprime n'a cependant acquis que lentement la plénitude de son sens, au fur et à mesure que s'approfondissait la notion du péché. Certaines formules évoquent l'attitude de l'homme qui s'ordonne délibérément à Dieu : « chercher Yahweh » (Am 5,4; Os 10,12), « chercher sa face » (Os 5,15; Ps 24,6; 27,8), « s'humilier devant lui » (1 R 21,29; 2 R 22,19), « fixer son cœur en lui » (1 S 7,3)... Mais le terme le plus employé, le verbe *šûb*, traduit l'idée de changer de route, de revenir, de rebrousser chemin. En contexte religieux, il signifie qu'on se détourne de ce qui est mauvais et qu'on se tourne vers Dieu. Cela définit l'essentiel de la conversion, qui implique un changement de conduite, une orientation nouvelle de tout le comportement. A une époque tardive, on a distingué davantage entre l'aspect intérieur de la pénitence et les actes extérieurs qu'elle commande. Aussi la Bible grecque emploie-t-elle conjointement le verbe *epistrephein*, qui connote le retour à Dieu, dont résulte un changement de la conduite pratique, et le verbe *metanoein*, qui vise le retournement intérieur (la *metanoia*, c'est le repentir, la pénitence). En analysant les textes bibliques, il faut considérer ces deux aspects distincts mais étroitement complémentaires.

AT

I. A L'ORIGINE DES LITURGIES DE PÉNITENCE

1. Dès l'époque ancienne, dans la perspective de la doctrine de l'*alliance, on sait que le lien de la communauté avec Dieu est susceptible d'être rompu par la faute des hommes, qu'il s'agisse de *péchés collectifs ou de péchés individuels engageant en quelque mesure la collectivité entière. Aussi les malheurs publics sont-ils l'occasion d'une prise de conscience des fautes commises (Jos 7; 1 S 5—6). Il est vrai que l'idée du péché est souvent assez fruste, tout manquement matériel à une exigence divine étant susceptible d'irriter Yahweh. Pour rétablir le lien avec lui et retrouver sa faveur, la communauté doit en premier lieu châtier les responsables, ce qui peut aller jusqu'à la peine de mort (Ex 32,25-28; Nb 25,7ss; Jos 7, 24ss), à moins qu'il n'y ait « rachat » du coupable (1 S 14,36-45). Celui-ci peut d'ailleurs se vouer lui-même aux *châtiments divins pour que sa communauté soit épargnée (2 S 24,17).

2. En outre, tant que dure le fléau (ou bien pour en empêcher la venue), on implore le pardon divin par des pratiques ascétiques et des liturgies péni-

tentielles : on *jeûne (Jg 20,26; 1 R 21,8ss), on lacère ses vêtements et on revêt le sac (1 R 20, 31s; 2 R 6,30; 19,1s; Is 22,12; cf Jon 3,5-8), on s'allonge sur la *cendre (Is 58,5; cf 2 S 12,16). Dans les réunions cultuelles, on fait entendre des gémissements et des cris de deuil (Jg 2,4; Jl 1, 13; 2,17). Des formulaires de lamentation et de supplication sont prévus, dont notre psautier conserve plus d'un exemple (cf Ps 60; 74; 79; 83; Lm 5, etc). On recourt à des rites et des sacrifices *expiatoires (Nb 16,6-15). Surtout, on fait une *confession collective du péché (Jg 10,10; 1 S 7,6) et éventuellement on recourt à l'intercession d'un chef ou d'un prophète, tel Moïse (Ex 32,30ss).

3. Les pratiques de ce genre sont attestées à toutes les époques. Le prophète Jérémie sera lui-même mêlé à une liturgie pénitentielle en qualité d'intercesseur (Jr 14,1—15,4). Après l'exil, on les verra prendre un développement considérable. Le danger est qu'elles peuvent demeurer tout extérieures, sans que l'homme y engage profondément son cœur et sans qu'il traduise ensuite sa pénitence dans ses actes. A ce péril du ritualisme superficiel, les prophètes vont opposer leur message de conversion.

II. Le message de conversion des prophètes

Dès l'époque de David, l'intervention de Nathan auprès du roi adultère annonce la doctrine prophétique de la pénitence : David est amené à confesser sa faute (2 S 12,13), puis il fait pénitence suivant les règles et accepte finalement le châtiment divin (12,13-23). Mais le message de conversion des prophètes, à partir du VIIIe siècle surtout, s'adressera au peuple tout entier. Israël a violé l'alliance, « abandonné Yahweh et méprisé le Saint d'Israël » (Is 1,4) ; Yahweh serait en droit de l'abandonner, à moins qu'il ne se convertisse. Aussi l'appel à la pénitence sera-t-il un aspect essentiel de la prédication prophétique (cf Jr 25, 3-6).

1. *Amos*, prophète de la justice, ne se contente pas de dénoncer les péchés de ses contemporains. Quand il dit qu'il faut « *chercher Dieu » (Am 5,4.6), la formule n'est pas seulement cultuelle. Elle signifie : chercher le bien et non le mal, *haïr le mal et aimer le *bien (5,14s) ; cela implique une rectification de la conduite et une pratique loyale de la justice : un tel retournement pourra seul amener Dieu à « prendre en pitié le *reste de Joseph » (5,15). *Osée* exige de même un détachement réel de l'iniquité, et spécialement de l'*idolâtrie ; il promet qu'en retour Dieu rendra sa faveur et détournera sa colère (Os 14,2-9). Stigmatisant les conversions superficielles qui ne peuvent porter aucun fruit, il insiste sur le caractère intérieur de la vraie conversion, inspirée par l'*amour (*hèsèd*) et la *connaissance de Dieu (6,1-6; cf 2,9).

2. *Isaïe* dénonce chez les Judéens des péchés de tout genre : violations de la justice et déviations cultuelles, recours à la politique humaine, etc. Seule une véritable conversion pourrait apporter le *salut, car le culte n'est rien (Is 1,11-15; cf Am 5,21-25) là où il n'y a pas une soumission pratique aux volontés divines : « Lavez-vous ! Purifiez-vous ! Otez votre méchanceté de ma vue ! Cessez de faire le mal, apprenez à faire le bien ! Recherchez le droit, secourez l'opprimé, faites justice à l'orphelin, plaidez pour la veuve... Alors vos péchés, écarlates, blanchiraient comme neige, — pourpres, deviendraient comme laine (Is 1,16ss). » Malheureusement, Isaïe sait que son message se heurtera à l'*endurcissement des cœurs (6,10) : « Par la conversion et le calme vous auriez été sauvés..., mais vous n'avez pas voulu ! » (30,15). Le drame d'Israël s'acheminera donc vers un dénouement catastrophique. Isaïe garde seulement la certitude qu' « un *Reste reviendra... vers le Dieu fort » (10,21; cf 7,3). Le peuple qui bénéficiera finalement du salut sera fait des seuls convertis.

3. L'insistance sur les dispositions intérieures qu'il convient d'apporter à Dieu devient rapidement un lieu commun de la prédication prophétique : *justice, *piété et *humilité, dit Michée (Mi 6, 8) ; humilité et sincérité, dit en écho Sophonie (So 2,3; 3,12s). Mais c'est surtout *Jérémie* qui, dans la ligne de pensée inaugurée par Osée, développe avec ampleur le thème de la conversion. Si le prophète annonce les malheurs qui menacent Juda, c'est « pour que chacun revienne de sa voie mauvaise et que Yahweh puisse pardonner » (Jr 36,3). Effectivement, les appels au « retour » jalonnent tout le livre ; mais ils précisent toujours les conditions de ce retour. Israël-la-rebelle doit « reconnaître sa faute », si elle veut que Yahweh n'ait plus pour elle un visage sévère (3,11ss; cf 2,23). Les fils rebelles ne doivent pas se contenter de pleurer et de supplier en confessant leurs péchés (3,21-25) ; ils doivent changer de conduite et *circoncire leur cœur (4,1-4).

Les conséquences pratiques d'un changement de conduite n'échappent point au prophète (cf 7,3-11). Aussi en vient-il à douter qu'une conversion réelle soit possible. Ceux qu'il y appelle préfèrent suivre l'endurcissement de leur cœur mauvais (18,11s; cf 2,23ss). Loin de déplorer leur méchanceté, ils s'y enfoncent (8,4-7). C'est pourquoi le prophète ne peut qu'annoncer le *châtiment à Jérusalem inconvertissable (13,20-27). Sa perspective d'avenir n'en reste pas moins chargée d'espoir. Le jour viendra où le peuple abattu acceptera le châtiment et implorera la conversion du cœur comme une grâce : « Fais-moi revenir, que je revienne ! » (31,18s). Et Yahweh répondra à cette humble demande, car, lors de la nouvelle *alliance, il « inscrira sa Loi dans les cœurs » (31,33) : « Je leur donnerai un cœur pour connaître que je suis Yahweh ; ils seront mon peuple et je serai leur Dieu, car ils reviendront à moi de tout leur cœur » (24,7).

4. Fidèle à la même tradition prophétique, *Ézéchiel* centre son message, à l'heure où s'accomplissent les menaces de Dieu, sur la conversion nécessaire : « Rejetez loin de vous les transgressions que vous avez commises, et faites-vous un cœur *nouveau et un esprit nouveau. Pourquoi mourriez-vous, Maison d'Israël ? Je ne désire pas la mort de quiconque ! Convertissez-vous, et vous vivrez » (Ez 18,31s). Quand il précise les exigences divines, le prophète fait sans doute aux prescriptions cultuelles une place plus large que ses prédécesseurs (22,1-31) ; mais plus qu'eux aussi il insiste sur le caractère strictement personnel de la conversion : chacun ne peut répondre que pour soi, chacun sera rétribué selon sa propre conduite (3,16-21; 18; 33,10-20). Et sans doute Israël est-il « une engeance de rebelles » (2,4-8). Mais à ces hommes au cœur dur, Dieu peut donner comme une *grâce ce qu'il exige d'eux si impérieusement : lors de la nouvelle alliance, il leur donnera un *cœur nouveau et mettra son *Esprit en eux, si bien qu'ils s'attacheront à sa Loi et regretteront leur mauvaise conduite (36,26-31; cf 11,19s).

5. D'Amos à Ézéchiel, la doctrine de la conversion s'est donc approfondie de façon constante, parallèlement à l'intelligence du péché. A la fin de l'exil, *le Message de consolation* prend acte de la conversion effective d'Israël, ou tout au moins de son *Reste. Le *salut qu'il annonce est pour « ceux qui sont en quête de justice, cherchent Yahweh » (Is 51,1), « ont la Loi dans le cœur » (51, 7). A ceux-là il peut assurer que « la corvée est finie et le péché expié » (40,2). Yahweh dit à Israël, son serviteur : « J'ai dissipé tes péchés comme un nuage... Reviens à moi, car je t'ai racheté » (44, 22). Dans cette perspective nouvelle, qui suppose le peuple de Dieu affermi dans la *fidélité, le prophète envisage un élargissement inouï des promesses de salut. Après Israël, les *nations à leur tour vont se convertir : quittant leurs *idoles, elles se tourneront toutes vers le Dieu vivant (45,14s.23s; cf Jr 16,19ss).

L'idée fera son chemin. Non seulement le judaïsme post-exilien s'ouvrira à des prosélytes convertis du paganisme (Is 56,3.6). Mais les tableaux eschatologiques ne manqueront plus de mentionner cet universalisme religieux (cf Ps 22, 28). Le Livre de Jonas montrera même la prédication prophétique adressée directement à des païens « afin qu'ils se convertissent et qu'ils vivent ». Au terme d'un tel développement doctrinal, on voit comment la notion de pénitence s'est approfondie ; on est loin du pur ritualisme qui tenait encore trop de place dans l'Israël ancien.

III. Liturgie de pénitence et conversion du cœur

1. La conversion nationale d'Israël a été le double fruit de la prédication prophétique et de l'épreuve de l'exil. L'exil a été l'occasion providentielle d'une prise de conscience du péché et d'une confession sincère, comme le relèvent en plein accord les textes tardifs de la littérature deutéronomique (1 R 8,46-51) et de la littérature sacerdotale (Lv 26,39s). Or après l'exil, le sens de la pénitence est si bien ancré dans les esprits qu'il colore toute la spiritualité juive. Les antiques liturgies de pénitence survivent (cf Jl 1—2), mais la doctrine prophétique en a renouvelé le contenu. Les livres du temps conservent des formulaires stéréotypés où l'on voit la communauté *confesser tous les péchés nationaux commis depuis les origines, et implorer en retour le *pardon de Dieu et l'avènement de son salut (Is 63,7—64,11; Esd 9,5-15; Ne 9; Dn 9,4-19; Ba 1,15—3,8). Les lamentations collectives du psautier sont construites sur ce patron (Ps 79; 106), et le rappel des impénitences passées est plus fréquent encore (cf Ps 95,8-11). On sent qu'Israël est tendu dans un effort de conversion profonde toujours renouvelé. C'est l'époque où les liturgies d'*expiation prennent aussi une grande extension, tant est grande la hantise du péché (Lv 4—5; 16).

2. Sur le plan individuel, l'effort n'est pas moindre, car la leçon d'Ézéchiel a été entendue. Les psaumes des *malades et des *persécutés tournent plus d'une fois à la confession du péché (Ps 6,2; 32; 38; 103,3s; 143,1s) et le poète de Job montre un sens très profond de l'impureté radicale de l'homme (Jb 9,30s; 14,4). L'expression la plus parfaite de ces sentiments est le *Miserere* (Ps 51), où la doctrine prophétique de la conversion passe tout entière en prière, dans le cadre d'un dialogue avec Dieu (cf v. 6) : aveu des fautes (v. 5ss), demande de la purification intérieure (v. 3s.9), appel à la grâce qui seule peut changer le cœur (v. 12ss), orientation vers une vie fervente (v. 15-19). La liturgie de pénitence a maintenant pour centre le sacrifice du « *cœur brisé » (v. 18s). On comprend que, formés à l'école d'un tel texte et héritiers de toute la tradition qui le précédait, les sectaires de Qumrân aient songé à se retirer au désert pour se convertir sincèrement à la Loi de Dieu et lui « préparer la route ». Si leur effort reste marqué d'un certain légalisme, il n'est pas très éloigné de celui qu'on va retrouver dans le NT.

NT

I. Le dernier des prophètes

Au seuil du NT, le message de conversion des prophètes se retrouve en toute sa pureté dans la prédication de *Jean-Baptiste, le dernier d'entre eux. Luc résume ainsi sa mission : « Il ramènera de nombreux fils d'Israël au Seigneur leur Dieu » (Lc 1,16s; cf Ml 2,6; 3,24). Une phrase condense son message : « Convertissez-vous, car le Royaume des cieux est tout proche » (Mt 3,2). La venue du Royaume ouvre une perspective d'espérance; mais Jean souligne surtout le *Jugement qui doit la précéder. Nul ne saurait se soustraire à la *Colère qui se manifestera au *Jour de Yahweh (Mt 3,7.10.12). L'appartenance à la race d'*Abraham ne servira de rien (Mt 3,9). Tous les hommes doivent se reconnaître pécheurs, produire un *fruit qui soit digne du repentir (Mt 3,8), adopter un comportement nouveau approprié à leur état (Lc 3,10-14). En signe de cette conversion, Jean donne un *baptême d'eau, qui doit préparer les pénitents au baptême de feu et d'Esprit-Saint que donnera le Messie (Mt 3,11 p).

II. Conversion et entrée dans le Royaume de Dieu

1. Jésus ne se contente pas d'annoncer l'approche du *Royaume de Dieu, il commence à la réaliser avec puissance : avec lui, le Royaume s'inaugure, encore qu'il soit tourné vers de mystérieux accomplissements. Mais l'appel à la conversion jeté par le Baptiste n'en garde pas moins toute son actualité : Jésus le reprend en propres termes au début de son ministère (Mc 1,15; Mt 4,17). S'il est venu, c'est pour « appeler les pécheurs à la conversion » (Lc 5,32) ; c'est là un aspect essentiel de l'Évangile du Royaume. L'homme qui prend conscience de son état de pécheur peut d'ailleurs se tourner vers Jésus avec confiance, car « le *Fils de l'Homme a le pouvoir de remettre les péchés » (Mt 9,6 p). Mais le message de conversion se heurte à la suffisance humaine sous toutes ses formes, depuis l'attachement aux *richesses (Mc 10,21-25) jusqu'à l'orgueilleuse assurance des *pharisiens (Lc 18,9). Jésus se lève comme le « signe de Jonas » au milieu d'une *génération mauvaise, moins bien disposée à l'égard de Dieu que ne fut jadis Ninive (Lc 11,29-32 p). Aussi dresse-t-il contre elle un réquisitoire plein de menaces : les hommes de Ninive la condamneront lors du Jugement (Lc 11,32) ; Tyr et Sidon auront un sort moins rigoureux que les villes du Lac (Lc 10,13ss p). L'impénitence actuelle d'Israël est en effet le signe de l'*endurcissement de son cœur (Mt 13,15 p; cf Is 6,10). S'ils ne changent pas leur conduite, les auditeurs impénitents de Jésus périront (Lc 13,1-5), à l'image du figuier *stérile (Lc 13,6-9; cf Mt 21,18-22 p).

2. Quand il réclame la conversion, Jésus ne fait aucune allusion aux liturgies pénitentielles. Il se défie même des signes trop voyants (Mt 6,16ss). Ce qui compte, c'est le retournement du cœur qui fait redevenir comme un petit *enfant (Mt 18,3 p). C'est ensuite l'effort continu pour « chercher le Royaume de Dieu et sa *justice » (Mt 6,33), c'est-à-dire pour régler sa vie selon la *Loi nouvelle. L'acte même de la conversion est évoqué dans des paraboles très parlantes. S'il implique une volonté de changement moral, il est surtout humble appel, acte de confiance : « Mon Dieu, ayez pitié du pécheur que je suis » (Lc 18,13). La conversion est une *grâce due à l'initiative divine qui prévient toujours : c'est le *pasteur qui part à la recherche de la brebis perdue (Lc 15,4ss; cf 15,8). La réponse humaine à cette grâce est analysée concrètement dans la parabole de l'enfant prodigue, qui met dans un relief étonnant la *miséricorde du Père (Lc 15,11-32). Car l'Évangile du Royaume comporte cette révélation déconcertante : « Il y a plus de joie dans le ciel pour un pécheur qui se convertit que pour quatre-vingt-

dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence » (Lc 15,7.10). Aussi bien Jésus manifeste-t-il aux pécheurs une attitude d'accueil qui scandalise les pharisiens (Mt 9,10-13 p; Lc 15,2) mais provoque des conversions ; et l'évangile de Luc se plaît à rapporter en détail certains de ces retours, comme celui de la pécheresse (Lc 7,36-50) et celui de Zachée (19,5-9).

III. Conversion et baptême

De son vivant, Jésus avait déjà envoyé ses *Apôtres prêcher la conversion en annonçant l'Évangile du Royaume (Mc 6,12). Après sa résurrection, il leur renouvelle cette *mission : ils iront proclamer en son nom le repentir à toutes les nations en vue de la rémission des péchés (Lc 24,47), car les péchés seront remis à ceux à qui ils les remettront (Jn 20,23). Les Actes et les Épîtres font assister à l'accomplissement de cet ordre. Mais la conversion prend cependant une allure différente suivant qu'il s'agit de Juifs ou de païens.

1. Ce qui est exigé des Juifs, c'est d'abord la conversion morale à laquelle Jésus les appelait déjà. A cette repentance (*metanoia*) Dieu répondra en accordant le *pardon des péchés (Ac 2,38; 3, 19; 5,31) ; elle sera scellée par la réception du *baptême et le don de l'Esprit-Saint (Ac 2,38). Cependant, en même temps qu'un retournement moral, la conversion doit aussi inclure un acte positif de *foi au Christ : les Juifs se tourneront (*epistrephein*) vers le Seigneur (Ac 3,19; 9,35). Or, comme saint Paul en fait l'expérience, une telle adhésion au Christ est la chose la plus difficile à obtenir. Les Juifs ont un voile sur le cœur. S'ils se convertissaient, le voile tomberait (2 Co 3,16). Mais, suivant le texte d'Isaïe (Is 6,9s), leur *endurcissement les rive à l'*incrédulité (Ac 28,24-27). Pécheurs autant que les païens, menacés comme eux par la *colère divine, ils ne comprennent pas que Dieu fait preuve de *patience pour les pousser au repentir (Rm 2,4). Seul un *Reste répond à la prédication apostolique (Rm 11,1-5).

2. L'Évangile trouve un accueil meilleur chez les *nations païennes. Dès le baptême du centurion Corneille, les chrétiens d'origine juive constatent avec étonnement que « la repentance qui conduit à la vie est offerte aux païens comme à eux » (Ac 11,18; cf 17,30). De fait, elle est annoncée avec succès à Antioche et ailleurs (Ac 11,21; 15, 3.19) ; c'est même là l'objet spécial de la mission de Paul (Ac 26, 18.20). Mais en même temps que la repentance morale (*metanoia*), la conversion exige dans ce cas qu'on se détache des *idoles pour se tourner (*epistrephein*) vers le Dieu vivant (Ac 14,15; 26,18; 1 Th 1,9), suivant un type de conversion qu'envisageait déjà le second Isaïe. Une fois fait ce premier pas, les païens comme les Juifs sont amenés à « se tourner vers le Christ, pasteur et gardien de leurs âmes » (1 P 2,25).

IV. Péché et pénitence dans l'Église

1. L'acte de conversion scellé par le baptême est accompli une fois pour toutes ; il est impossible d'en renouveler la grâce (He 6,6). Or les baptisés sont susceptibles de retomber dans le péché : la communauté apostolique en a fait très tôt l'expérience. En ce cas, la repentance est encore nécessaire si l'on veut participer malgré tout au salut. Pierre y invite Simon le magicien (Ac 8,22). Jacques presse les chrétiens fervents de ramener les pécheurs de leur égarement (Jc 5,19s). Paul se réjouit de ce que les Corinthiens se sont repentis (2 Co 7,9s), tout en craignant que certains pécheurs ne l'aient pas fait (12,21). Il presse Timothée de reprendre les opposants, en espérant que Dieu leur accordera la grâce du repentir (2 Tm 2,25). Enfin dans les messages aux sept Églises qui ouvrent l'Apocalypse se lisent de claires invitations à la repentance qui supposent des correspondants déchus de leur première ferveur (Ap 2, 5.16.21s; 3,3.19). Sans parler explicitement du sacrement de pénitence, ces textes montrent que la vertu de pénitence doit avoir sa place dans la vie chrétienne, en prolongement de la conversion baptismale.

2. Seule la pénitence, en effet, prépare l'homme à affronter le *Jugement de Dieu (cf Ac 17,30s). Or l'histoire est en marche vers ce Jugement. Si sa venue semble tarder, c'est uniquement parce que Dieu « use de *patience, voulant que personne ne périsse et que tous, si possible, arrivent au repentir » (2 P 3,9). Mais de même qu'Israël s'est endurci dans l'impénitence au temps du Christ et en face de la prédication apostolique, de même, selon l'Apocalypse, les hommes s'obstineront à ne pas comprendre la signification des *calamités qui traversent leur histoire et qui annoncent le *Jour de la colère : eux aussi s'endurciront dans l'impénitence (Ap 9,20s), *blasphémant le nom de Dieu

au lieu de se repentir et de lui rendre gloire (16, 9.11). Les membres de l'Église ne sont pas en cause, mais seulement les païens et les renégats (cf 21,8). Sombre perspective, que le Jugement de Dieu viendra clore. Aussi bien est-il urgent que, par la pénitence, les chrétiens « se sauvent de cette *génération dévoyée » (Ac 2,40).

JGi & PG

→ baptême II, IV 3 — cendre — châtiments 2.3 — chercher I, II — cœur I 3 — colère *B* AT III 2 — confession AT 2 ; NT 2 — désert AT II 1 — désir III — endurcissement II 2 — impie AT 3 ; NT — Jean-Baptiste 1 — jeûne — miséricorde AT I 2 c — mort AT III 2 — pardon — péché III 3, IV 1 a — prêcher I 1 — responsabilité 5 — sommeil III 1 — tristesse AT 3.

PENSÉES → cœur O — dessein de Dieu AT IV — reins 2 — volonté de Dieu AT I 2 b.

PENTECÔTE

Le mot « Pentecôte » indique que la fête célébrée ce jour-là a lieu cinquante jours après la Pâque. L'objet de cette fête a évolué : d'abord fête agraire, elle commémore par la suite le fait historique de l'Alliance, pour devenir enfin la fête du don de l'Esprit, inaugurant sur terre la nouvelle Alliance.

I. AT et judaïsme

La Pentecôte est, avec la Pâque et les Tentes, l'une des trois *fêtes où Israël doit se présenter devant Yahweh au lieu choisi par lui pour faire habiter son *Nom (Dt 16,16).

1. A l'origine, c'est la *fête de la *Moisson*, jour de joie et d'action de grâces (Ex 23,16; Nb 28,26; Lv 23,16ss) ; on y offre les *prémices de ce que la terre a produit (Ex 34,22, où la fête est nommée fête des *Semaines, appellation qui la situe sept semaines après la Pâque et l'offrande de la première gerbe : cf Lv 23,15).

2. Puis la fête est un anniversaire. L'*Alliance avait été conclue une cinquantaine de jours (Ex 19,1-16) après la sortie d'Égypte, célébrée par la Pâque ; la Pentecôte devint naturellement l'*anniversaire de l'Alliance*, sans doute dès le IIe siècle avant J.-C., car, comme telle, elle apparaît généralisée au début de notre ère, d'après les écrits rabbiniques et les manuscrits de Qumrân.

II. La Pentecôte chrétienne

1. *La théophanie.* — Le don de l'Esprit avec les signes qui l'accompagnent, le vent, le *feu, se situe dans le prolongement des théophanies de l'AT. Un double miracle souligne le sens de l'événement : d'abord les Apôtres s'expriment, pour chanter les merveilles de Dieu, en « langues » (Ac 2,4) ; le parler en *langue est une forme *charismatique de prière qu'on retrouve dans les communautés chrétiennes primitives. Ensuite, bien que de soi inintelligible (cf 1 Co 14,1-25), ce parler en langue est compris de tous les assistants ; ce miracle d'audition est un signe de la vocation universelle de l'Église, car ces auditeurs viennent des régions les plus diverses (Ac 2,5-11).

2. *Sens de l'événement*

a) Effusion eschatologique de l'Esprit. — En citant le prophète Joël (Jl 3,1-5), Pierre montre que la Pentecôte accomplit les *promesses de Dieu : dans les derniers *temps, l'Esprit serait donné à tous (cf Ez 36,27). Le Précurseur avait annoncé la présence de Celui qui devait baptiser dans l'Esprit-Saint (Mc 1,8). Et Jésus, après sa résurrection, avait confirmé ces promesses : « Sous peu de jours, vous serez baptisés dans l'Esprit-Saint » (Ac 1,5).

b) Couronnement de la Pâque du Christ. — Selon la catéchèse primitive, le Christ, mort, ressuscité et exalté à la droite du Père, achève son œuvre en répandant l'Esprit sur la communauté apostolique (Ac 2,23-33). La Pentecôte est la plénitude de *Pâques.

c) Rassemblement de la communauté messianique. — Les prophètes annonçaient que les *dispersés seraient rassemblés sur la montagne de Sion et qu'ainsi l'assemblée d'Israël serait unie autour de Yahweh ; la Pentecôte réalise, à Jérusalem, l'*unité spirituelle des Juifs et des prosélytes de toutes nations ; dociles à l'*enseignement des Apôtres, ils *communient dans l'*amour fraternel à la table *eucharistique (Ac 2,42ss).

d) Communauté ouverte à tous les peuples. — L'Esprit est donné en vue d'un témoignage à porter jusqu'aux extrémités de la terre (Ac 1,8) ; le miracle d'audition souligne que la première communauté messianique s'étend à tous les peuples (Ac 2,5-11). La « Pentecôte des païens » (Ac 10,

44ss) achève de le faire voir. La division opérée à *Babel (Gn 11,1-9) trouve ici son antithèse et son terme.

e) Commencement de la mission. — La Pentecôte qui rassemble la communauté messianique est aussi le point de départ de sa mission : le discours de Pierre, « debout avec les Onze » (Ac 2, 14), est le premier acte de la *mission donnée par Jésus : « Vous allez recevoir une force, l'Esprit-Saint... Vous serez alors mes *témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux confins de la terre » (1,8).

Les Pères ont comparé ce « baptême dans l'Esprit-Saint », sorte d'investiture missionnaire de l'Église, au baptême de Jésus, théophanie solennelle au début de son ministère public. Ils montrent dans la Pentecôte le don de la nouvelle *Loi à l'Église (cf Jr 31,33; Ez 36,27) et la nouvelle *création (cf Gn 1,2) : ces thèmes ne sont pas exprimés en Ac 2, mais ils reposent sur la réalité (l'action intérieure de l'Esprit et la re-création qu'il effectue).

3. *La Pentecôte, mystère de salut.* — Si l'aspect extérieur de la théophanie fut passager, le *don fait à l'Église est définitif. La Pentecôte inaugure le temps de l'*Église ; celle-ci, dans sa marche à la rencontre du Seigneur, reçoit constamment de lui l'Esprit qui la rassemble dans la foi et la charité, la sanctifie et l'envoie en mission. Les Actes, « évangile de l'Esprit-Saint », révèlent l'actualité permanente de ce don, le *charisme par excellence, et par la place de l'Esprit dans la direction et l'activité missionnaire de l'Église (Ac 4,8; 13, 2; 15,28; 16,6), et par ses manifestations plus visibles (4,31; 10,44ss). Le don de l'Esprit qualifie les « derniers *temps », période qui commence à l'*Ascension et trouvera son achèvement au dernier *jour, quand le Seigneur reviendra. *PdS*

→ charismes I 1 — dispersion 2 — Église IV 1 — Esprit de Dieu NT III, IV — fêtes AT II 1 — feu NT II 2 — ivresse 3 — langue 2 — mission NT III 2 — moisson I, III 2 c — nations NT II 1 a — prémices I 1 — saint NT O — semaine 1 — signe NT II 1.

PERDITION → Babel/Babylone 5.6 — chemin II — chercher III — endurcissement — enfers & enfer O ; AT II ; NT I, III — impie AT 3 ; NT 3 — mort — péché — salut NT I 1 b.

PÈRES & PÈRE

Au monde qui prétend instaurer « une fraternité sans père », la Bible révèle que Dieu est essentiellement Père. A partir de l'expérience des pères et des époux de la terre, auxquels la vie familiale fournit le moyen d'exercer l'autorité et de s'accomplir dans l'amour, et en contraste avec la façon aberrante dont le paganisme transposait à ses dieux ces réalités humaines, l'AT révèle l'*amour et l'*autorité du Dieu vivant par les images du Père et de l'*Époux. Le NT les reprend toutes deux, mais « accomplit » celle du Père, en révélant la filiation unique de Jésus et la dimension encore insoupçonnée que cette filiation procure à la paternité de Dieu sur tous les hommes.

I. Les pères de la race charnelle

1. *Maître et seigneur.* — Sur le plan qu'on pourrait appeler horizontal, le père est le chef incontesté de la famille, celui que l'épouse reconnaît comme maître (*baal*, Gn 20,3) et *seigneur (*adôn*, 18,12), celui dont dépendent l'*éducation des garçons (Si 30,1-13), la conclusion des *mariages (Gn 24,2ss; 28,1s), la liberté des jeunes filles (Ex 21,7), voire (anciennement) la vie des enfants (Gn 38,24; 42, 37) ; en lui s'incarne la famille entière dont il assure l'unité (vg 32,11), et qui s'appelle dès lors *béyth ab*, « maison paternelle » (34,19).

Par analogie, la *maison venant à désigner un clan (vg Za 12,12ss), une fraction importante du peuple (vg « la maison de Joseph »), ou même le peuple entier (« la maison d'Israël »), l'autorité du chef de ces groupes est conçue à l'image de celle du père dans la famille (cf Jr 35,18). Avec la monarchie, le *roi est « le père » de la nation (Is 9,5), tout comme Nabonide à Babylone est qualifié de « père de la patrie ». Le nom de père est également appliqué aux prêtres (Jg 17,10; 18, 19), aux conseillers royaux (Gn 45,8; Est 3,13f; 8,12l), aux prophètes (2 R 2,12) et aux sages (Pr 1,8, etc; cf Is 19,11), en raison de leur autorité d'éducateurs. Par leur rayonnement horizontal, les « pères » de cette terre préparaient Israël à recevoir comme un *peuple unique le salut de Dieu et à reconnaître en Dieu son Père.

2. *Ancêtre d'une lignée.* — Sur le plan vertical, le père est principe d'une descendance et chaînon d'une lignée. En procréant, il se perpétue lui-même (Gn 21,12; 48,16), il contribue au maintien de sa race, s'assurant que le bien familial reviendra à des héritiers issus de lui (15,2s) ; s'il meurt sans fils, il est considéré comme châtié par Dieu (Nb 3,4; 27,3s).

Au sommet de la lignée, les ancêtres sont les pères par excellence, ceux en qui l'avenir de la race est préformé. De même qu'en la *malédiction du fils de Cham est incluse la subordination des Cananéens aux fils de Sem, de même la grandeur d'Israël est contenue d'avance dans l'élection et la *bénédiction d'Abraham (Gn 9,20-27; 12,2). Les étapes de la vie d'Abraham, d'Isaac et de Jacob sont scandées par la promesse d'une descendance innombrable et d'un plantureux pays ; car l'histoire d'Israël est inscrite en filigrane dans leur histoire, tout comme celle des peuples voisins dans celles de Lot, d'Ismaël ou d'Ésaü, écartés des promesses (Gn 19,30-38; 21,12s; 36,1). Pareillement, chaque tribu fait remonter à son ancêtre éponyme la responsabilité de sa situation dans l'ensemble de la nation (Gn 49,4). Les généalogies, tout en exprimant souvent des relations autres ou plus complexes que la communauté de sang (Gn 10), systématisent les lignages paternels, et soulignent ainsi l'importance des ancêtres, dont les actes ont engagé l'avenir et les droits de leurs descendants. Celles des traditions sacerdotales (Gn 5; 11), notamment, situent la succession des *générations par rapport à l'élection divine et au salut, en mettant une continuité entre *Adam lui-même et les patriarches.

II. Les pères de la race spirituelle

Si les patriarches sont les pères par excellence du peuple élu, ce n'est pas proprement en raison de leur paternité physique, mais à cause des *promesses qui, au-delà de la race, atteindront finalement tous ceux qui imiteront leur foi. Leur paternité « selon la chair » (Rm 4,1) n'était que la condition provisoire d'une paternité spirituelle et universelle, fondée sur la permanence et la cohérence du plan salvifique d'un Dieu sans cesse à l'œuvre depuis l'élection d'*Abraham jusqu'à la glorification de Jésus (Ex 3,15; Ac 3,13). De cette paternité spirituelle, Paul a été le théologien ; mais l'idée était préparée dès l'AT.

1. *Vers un dépassement de la primauté de la race.* — L'aspect spirituel de la paternité des ancêtres prend une importance grandissante dans l'AT, à mesure que s'approfondit l'idée de solidarité dans le mal et dans le bien. L'ascendance des « pères », qui s'accroît à chaque génération, ne comprend pas seulement les patriarches, ni même seulement les ancêtres dont il est fait l'éloge au IIe siècle (Si 44—50; 1 M 2,51-61) ; elle comprend aussi des rebelles, au premier rang desquels certains prophètes placent Jacob lui-même, l'éponyme de la nation (Os 12,3ss; Is 43,27). Or ces rebelles engagent leurs descendants, estimés solidaires de leur désobéissance et de leur châtiment (Ex 20,5; Jr 32,18; Ba 3,4s; Lm 5,7; Is 65,6s; Dn 9,16) ; du fait qu'ils en sont les pères selon la parenté physique, il s'ensuit, croit-on, qu'ils les font hériter, par une véritable paternité morale, de leurs fautes ou au moins des *châtiments qu'ils encourent. Jérémie annonce (Jr 31,29s) et Ézéchiel proclame pour l'immédiat (Ez 18) la caducité de cette conception automatique de la *rétribution : on sera puni à la mesure de son propre péché.

A partir de l'exil, un progrès similaire se dessine pour la solidarité dans la ligne du bien. Dieu n'est jamais apparu aussi clairement comme l'unique Père de son peuple qu'à ce moment même où Abraham et Jacob, dont des intrus occupent l'héritage (cf Ez 33,24), semblent oublier leur postérité (Is 63,16) : c'est qu'au cœur de l'*épreuve se forme un « Israël qualitatif », auquel n'appartiennent pas tous les descendants d'Abraham selon la chair, mais seulement ceux qui imitent sa quête de *justice et son *espérance (Is 51,1ss). La race d'Israël n'est-elle pas d'ailleurs impure dès l'origine, selon le lignage des pères aussi bien que des mères (Ez 16,3) ? Le Chroniste lui-même n'avoue-t-il pas la parenté de son peuple avec des clans païens (1 Ch 2,18-55) ? Des prophètes ne proclament-ils pas la possibilité pour les prosélytes de s'adjoindre au peuple des promesses (Is 56, 3-8; cf 2 Ch 6,32s) ? Le temps n'est pas loin, malgré les sursauts nationalistes, où la paternité bienfaisante d'Abraham et des grands ancêtres s'actualisera par la foi, et non plus par la race.

2. *De la nation à l'univers.* — A mesure que la paternité des ancêtres est conçue comme plus spirituelle, elle devient aussi plus universelle. Ceci est clairement marqué pour *Abraham. Selon la tradition sacerdotale, son nom signifie « père d'une multitude », c'est-à-dire : d'une multitude de peuples (Gn 17,5). De même, la promesse de Gn 12,3 : « Par toi se béniront toutes les nations

de la terre », devient dans la traduction grecque : « En toi seront bénies... » (cf Si 44,21; Ac 3,25; Ga 3,8). Au lieu de magnifier la race élue, la LXX veut insinuer l'idée que tous les peuples participeront un jour à la *bénédiction d'Abraham.

Ces courants universalistes, contrebalancés encore souvent par la tendance inverse à faire de la race un absolu (Esd 9,2), Jean-Baptiste et Jésus les mènent à leur terme. « De ces pierres, Dieu peut susciter des enfants à Abraham » (Mt 3,9 p), affirme Jean. Pour Jésus de même, s'il est une filiation abrahamique indispensable au salut, ce n'est pas l'appartenance raciale qui la constitue, mais la *pénitence (Lc 19,9), l'imitation des *œuvres du patriarche, c'est-à-dire de sa *foi (Jn 8,33-39s). Et le Christ de laisser entendre que Dieu suscitera aux pères, par l'appel des païens, une postérité spirituelle de croyants (Mt 8,11).

3. *De la prédiction à la réalité vécue.* — En donnant une première réalisation à l'annonce de Jésus, la vie de l'Église permet au Docteur des païens (1 Tm 2,7), aiguillonné par la crise judaïsante, d'approfondir les mêmes thèmes. Certes, pour Paul, les membres de l' « Israël selon la chair » (1 Co 10,18), « chéris à cause de leurs pères » (Rm 11, 28), conservent, en vertu même des *promesses faites à ceux-ci (Ac 13,17.32s), une priorité dans l'appel au salut (Rm 1,16; cf Ac 3,26), bien que beaucoup refusent de croire à l'*héritier par excellence des promesses (Ga 3,16) et se rendent par là esclaves comme Ismaël (Ga 4,25). Mais au sein même de l' « Israël de Dieu » (Ga 6,16), pas de différence entre Juifs et Gentils (Ep 3,6) : *circoncis ou non, tous deviennent, en « se réclamant » de « la *foi d'Abraham, notre père à tous », fils du patriarche et bénéficiaires des *bénédictions promises à sa descendance (Ga 3,7ss; Rm 4,11-18). Au *baptême, naît une nouvelle race spirituelle d'enfants d'Abraham selon la Promesse (Ga 3, 27ss), race dont les premiers représentants ne tarderont pas à être appelés eux-mêmes des pères (2 P 3,4).

III. La paternité du Dieu des pères

1. *Des pères au Père.* — La spiritualisation progressive de l'idée de paternité de l'homme a rendu possible la révélation de celle de Dieu. Si la paternité des patriarches semble inopérante durant l'exil, c'est l'occasion d'exalter la permanence de celle de Yahweh (Is 63,16) : en dépit du contraste, la paternité peut donc être attribuée à la fois aux ancêtres et à Dieu. C'est aussi ce qui ressort de l'histoire « sacerdotale » : en plaçant *Adam, créé à l'image de Dieu (Gn 1,27) et engendrant lui-même à son image (5,1ss), au sommet de l'échelle des *générations, elle suggère que la ligne des ascendances remonte jusqu'à Dieu. Luc, plus tard, fera de même (Lc 3,23-38). Pour Paul enfin, Dieu est le Père suprême, à qui toute *patria* (groupe issu d'un même ancêtre) doit son existence et sa valeur (Ep 3,14s). — Ainsi, entre les pères humains et Dieu, existe une similitude qui permet d'appliquer à celui-ci le nom de Père ; davantage encore, cette paternité divine donne seule aux paternités humaines leur pleine signification dans le plan du salut.

2. *Transcendance de la paternité divine.* — Ce n'est pas toutefois un raisonnement par analogie qui a conduit Israël à nommer Dieu son Père ; c'est une expérience vécue, et peut-être une réaction contre les conceptions des peuples voisins.

Toutes les nations antiques invoquaient leur dieu comme leur père. Chez les Sémites, une telle habitude remontait fort loin, et la qualité paternelle y incluait pour le dieu un rôle de protection et de seigneurie, souvent de création. Dans les textes d'Ugarit (XIVe s.), El, dieu suprême du panthéon cananéen, est appelé « roi père Shunem » : on exprime par là sa maîtrise sur les dieux et les hommes. Son nom même de El, qui est aussi celui du Dieu des patriarches (Gn 46,3), aurait désigné primitivement le cheikh, et donc marquerait son autorité sur ce qu'on appelle parfois son « clan ».

Selon cette première valeur, l'idée de paternité divine a pu passer dans la Bible. Mais il existait une autre valeur, que l'AT rejette. En effet, le El phénicien, comparé à un taureau comme le Min égyptien, fécondait son épouse et engendrait d'autres dieux. Baal, fils de El, était spécialisé dans la fécondation des couples humains, des animaux et du sol, moyennant l'imitation rituelle de son union à une déesse. Or Yahweh, lui, est unique ; il n'a ni activité sexuelle, ni associée, ni fils au sens charnel. Si les poètes nomment parfois « *fils de Dieu » les anges (Dt 32,8; Ps 29,1; 89,7; Jb 1, 6...), les princes et les juges (Ps 82,1.6), c'est en démarquant leurs sources syro-phéniciennes de manière à soumettre ces simples créatures à Dieu, auquel n'est attribuée aucune paternité d'ordre physique. Si Yahweh est procréateur (Dt 32,6), c'est évidemment au sens moral : il n'est pas le père des dieux et l'époux d'une déesse, mais

simultanément (donc au sens figuré) le père et l'époux (Os, Jr) de son peuple. S'il est père aussi en tant que créateur (Is 64,7; Ml 2,10; cf Gn 2, 7; 5,1ss), ce n'est pas par le moyen de monstrueuses théogonies, comme dans les mythes babyloniens. Enfin le Dieu qui souverainement « appelle le blé » (Ez 36,29) n'a rien de commun avec le Baal fécondant et la magie de ses cultes érotiques, dont les prophètes ont horreur ; et il n'entend pas être invoqué comme père de la manière dont Baal l'est par les siens (Jr 2,27). Tout se passe comme si les guides d'Israël avaient voulu purifier la notion de paternité divine en vigueur chez leurs voisins de toutes ses résonances sexuelles, pour n'en retenir que l'aspect valable de transfert sur Dieu d'une terminologie sociale concernant les chefs de famille et les ancêtres.

3. *Yahweh, père d'Israël.* — Au début, c'est surtout dans une perspective collective et historique que la paternité divine est conçue : Dieu s'est révélé comme père d'Israël au moment de l'*exode, en se montrant son protecteur et son nourricier en même temps que son maître ; l'idée de base est celle d'une souveraineté bienfaisante, d'une *providence qui exige soumission et confiance (Ex 4,22; Nb 11,12; Dt 14,1; Is 1,2ss; 30,1.9; Jr 3,14). Osée et Jérémie conservent l'idée, mais l'enrichissent en soulignant l'immense *tendresse de Yahweh (Os 11,3s.8s; Jr 3,19; 31,20). A partir de l'exil, tandis qu'on continue d'exploiter le même thème de la paternité de Dieu fondée sur l'élection (Is 45,10s; 63,16; 64,7s; Tb 13,4; Ml 1,6; 3, 17) et que le Cantique de Moïse y ajoute l'idée d'adoption (Dt 32,10), certains psalmistes (Ps 27, 10; 103,13) et certains sages (Pr 3,12; Si 23,1-4; Sg 2,13-18; 5,5) tiennent aussi chaque juste pour *fils de Dieu, c'est-à-dire objet de sa tendre protection. Application individuelle qui ne serait pas tout à fait une nouveauté, si l'on était sûr que, dans les vieux *noms théophores comme Abiézer (Jos 17,2), la finale de *ab* (père) représente le suffixe de la première personne, en sorte qu'on pourrait traduire : « Mon Père est secours ».

4. *Yahweh, père du roi.* — Depuis David, la paternité de Yahweh est revendiquée spécialement pour le *roi (2 S 7,14s; Ps 2,7; 89,27s; 110,3 LXX), par qui la faveur divine atteint toute la nation qu'il représente. Tous les rois du Proche-Orient ancien étaient considérés comme fils adoptifs de leur dieu ; et la parole du Ps 2,7 : « Tu es mon fils », se retrouve telle quelle dans une formule d'adoption babylonienne. Mais, ailleurs qu'en Israël, les exigences du dieu sont le plus souvent des caprices, comme on le voit pour Kemosh d'après la stèle de Mésha (cf 2 R 3) ; et en Égypte, il est père au sens charnel. Yahweh, au contraire, est un Dieu qui transcende l'ordre charnel et sanctionne la conduite morale des rois (2 S 7,14).

Ces textes sur la filiation royale préparent la révélation de la filiation unique de Jésus, dans la mesure où, à travers les rois de Juda, se profile déjà le *Messie définitif. Une autre approche en sera donnée après l'Exil, par la mise en scène de la *Sagesse (Pr 8), personnifiée en fille de Dieu précédant toute créature, et qui résumerait en elle l'espérance attachée depuis la prophétie de Nathan à la succession dynastique de David.

IV. Jésus révèle le Père

Aux approches de l'ère chrétienne, Israël garde pleine conscience que Dieu est père de son peuple et de chacun de ses fidèles. Très rare dans les apocalypses et les textes de Qumrân, qui redoutent peut-être l'usage qu'en fait l'hellénisme, l'appellation de Père est fréquente dans les écrits rabbiniques, où l'on retrouve même, telle quelle, la formule « Notre Père, qui es dans les cieux » (Mt 6,9).

*Jésus-Christ *accomplit le meilleur de la réflexion juive sur la paternité de Dieu. Tel le *pauvre du psaume, pour qui la communauté des « hommes au cœur pur », seul véritable Israël (Ps 73,1), représente « la race des fils de Dieu » (73, 15), Jésus songe à une communauté (il nous fait dire ' Notre Père ', non pas ' Mon Père ') faite des « tout petits » (Mt 11,25 p) auxquels le Père révèle ses secrets, et dont chacun est personnellement fils de Dieu (Mt 6,4.6.18). Mais il innove, en dépassant l'universalisme même auquel était parvenu un courant du judaïsme tardif. Si celui-ci rattachait la paternité de Dieu à sa qualité de créateur, il n'en concluait pas encore que Dieu était père de tous les hommes et les hommes tous *frères (cf Is 64,7; Ml 2,10). De même, s'il concevait que la pitié divine s'étendît à « toute chair » (Si 18,13), seuls, ajoutait-il généralement, les fils de Dieu, c'est-à-dire les justes d'Israël, en ressentent l'effet plénier (Sg 12,19-22; cf 2 M 6,13-16) ; concrètement, c'est à eux seuls qu'il appliquait le thème deutéronomique (Dt 8,5) d'une « correction de Yahweh » inspirée par l'amour paternel (Pr 3,11s; cf He 12,5-13). Pour Jésus au contraire, la communauté des « tout petits », encore limitée de fait aux seuls juifs repentants

qui font la volonté du Père (Mt 21,31ss), comprendra aussi des païens (Mt 25,32ss), qui supplanteront les « fils du Royaume » (Mt 8,12).

A ce nouvel *Israël, qui en droit est déjà ouvert à tous, le Père prodigue les biens nécessaires (Mt 6,26.32; 7,11), avant tout l'Esprit-Saint (cf Lc 11,13), et manifeste l'immensité de sa tendresse miséricordieuse (Lc 15,11-32) : il n'est que de reconnaître humblement cette unique paternité (Mt 23,9), et de vivre en *enfants qui prient leur père (7,7-11), lui font *confiance (6,25-34), se soumettent à lui en imitant son amour universel (5,44s), son penchant à *pardonner (18,33; cf 6, 14s), sa *miséricorde (Lc 6,36; cf Lv 19,2), sa *perfection même (Mt 5,48). Si ce thème de l'imitation du Père n'est pas nouveau (ainsi Lc 6,36 se retrouve dans un targum), nouvelle est l'insistance sur son application au pardon mutuel et à l'amour des *ennemis. Dieu n'est jamais tant notre Père qu'en aimant et pardonnant, et nous ne sommes jamais tant ses fils qu'en agissant de même envers tous nos *frères.

V. Le Père de Jésus

1. *Dieu s'est révélé, par Jésus, comme Père d'un Fils unique.* — Que *Dieu soit son Père en un sens unique, Jésus le fait comprendre par sa manière de distinguer « mon Père » (vg Mt 7, 21; 11,27 p; Lc 2,49; 22,29) et « votre Père » (vg Mt 5,45; 6,1; 7,11; Lc 12,32), de se donner parfois pour « le *Fils » (Mc 13,32), le Fils bien-aimé, c'est-à-dire unique (Mc 12,6 p; cf 1,11 p; 9,7 p), et surtout d'exprimer la conscience d'une union si étroite entre eux deux qu'il pénètre tous les secrets du Père et peut seul les révéler (Mt 11, 25ss). La portée transcendante de ces mots « Père » et « Fils », qui (au moins dans la formule « Fils de Dieu », du reste évitée par Jésus) n'est pas évidente de soi et n'était pas perçue par ses interlocuteurs (en Lc 4,41, Fils de Dieu équivaut à Christ), est confirmée par celle du titre « *Fils de l'homme » et par la revendication d'une autorité qui dépasse le créé. Elle l'est aussi par la prière de Jésus, qui s'adresse à son Père en disant « Abba » (Mc 14,36), équivalent de notre « Papa » : familiarité dont on n'a pas d'exemple avant lui, et qui manifeste une intimité hors de pair.

2. *Dans le mystère de sa paternité, Dieu se donne un égal.* — Les premiers théologiens explicitent ce que disent les Synoptiques du « Père de notre Seigneur Jésus-Christ » (Rm 15,6; 2 Co 1,3; 11, 31; Ep 1,3; 1 P 1,3). Ils en parlent souvent sous son nom de Père, et c'est aussi à lui qu'ils pensent quand ils disent simplement *ho Theos* (vg 2 Co 13,13). — Paul traite des rapports du Père et du Fils comme acteurs du salut. Cependant, quand il parle du « propre Fils de Dieu » en le situant par rapport aux fils adoptifs (Rm 8,15.29.32) et qu'il attribue à « son Fils bien-aimé » l'œuvre créatrice elle-même (Col 1,13.15ss), ceci suppose qu'il y a en *Dieu un mystère de paternité transcendante.

Jean va plus loin encore. Il nomme Jésus le Monogène, c'est-à-dire le *Fils unique et bien-aimé (Jn 1,14.18; 3,16.18; 1 Jn 4,9). Il souligne le caractère unique de la paternité correspondant à cette filiation (Jn 20,17), l'unité parfaite des volontés (5,30) et des activités (5,17-20) du Père et du Fils, manifestée par les *œuvres miraculeuses que l'un donne à l'autre d'accomplir (5, 36), leur mutuelle immanence (10,38; 14,10s; 17, 21), leur mutuelle intimité de *connaissance et d'amour (5,20.23; 10,15; 14,31; 17,24ss), leur mutuelle glorification (12,28; 13,31s; 17,1.4s). Les Juifs, passant du plan de l'agir au plan de l'être, comprennent les déclarations de Jésus comme des professions d'égalité avec Dieu (5,17s; 10,33; 19, 7). Ils ont raison : Dieu est vraiment « le propre Père » de Jésus; celui-ci existait déjà avant Abraham (8,57s), comme le Logos divin destiné à manifester le Père (1,1.18).

3. *Dans sa condition d'incarnation, le Fils reste soumis au Père.* — Si sa dignité de Fils fait de Jésus l'égal de Dieu, le Père n'en garde pas moins, selon le Christ lui-même (vg Mt 26,39 p; 11,26s; 24,36 p) et les auteurs du NT, ses prérogatives paternelles. C'est à lui que le kérygme primitif (vg Ac 2,24) et Paul (vg 1 Th 1,10; 2 Co 4,14) attribuent la résurrection de Jésus. Il a l'initiative du salut : c'est lui qui choisit et appelle le chrétien (vg 2 Th 2,13s) ou l'Apôtre (vg Ga 1, 15s) ; lui qui justifie (vg Rm 3,26.30; 8,30). Jésus n'est que le *médiateur nécessaire : le Père l'envoie (Ga 4,4; Rm 8,3; Jn, *passim*), le livre (Rm 8,32), lui confie une œuvre à faire (vg Jn 17,4), des paroles à dire (12,49), des hommes à sauver (6,39s). Le Père est source et fin de toutes choses (1 Co 8,6) ; aussi le Fils, qui n'agit qu'en sa dépendance (Jn 5,19; 14,10; 15,10), se soumettra-t-il à lui (1 Co 15,28) comme à son chef (11,3), à la fin des temps.

VI. Le Père des chrétiens

Si les hommes ont le pouvoir de devenir enfants de Dieu (Jn 1,12), c'est que Jésus l'est par nature. Le Christ des Synoptiques apporte les premières lueurs sur ce point, en s'identifiant aux siens (vg Mt 18,5; 25,40), en se disant leur frère (28,10) et une fois même en se désignant avec eux sous l'appellation commune de « fils » (17,26). Mais la pleine lumière nous vient de Paul. Pour lui, Dieu nous libère de l'*esclavage et nous adopte comme fils (Ga 4,5ss; Rm 8,14-17; Ep 1,5) par la foi baptismale, qui fait de nous un seul être dans le Christ (Ga 3,26ss), et du Christ un Fils aîné, partageant avec ses *frères l'*héritage paternel (Rm 8,17. 29; Col 1,18). L'*Esprit, parce qu'il est l'agent intérieur de cette adoption, en est aussi le témoin ; et il l'atteste en nous inspirant la prière même du Christ auquel il nous conforme : Abba (Ga 4,6 ; Rm 8,14ss.29). Depuis Pâques, l'Église exprime, en récitant le « Notre Père », la conscience d'être aimée de l'amour même dont Dieu enveloppe son Fils unique (cf 1 Jn 3,1) ; et c'est ce que Luc suggère sans doute en nous faisant seulement dire : « Père » ! (Lc 11,2), comme le Christ.

Notre vie filiale, manifestée dans la prière, s'exprime aussi par la charité fraternelle ; car si nous aimons notre Père, nous ne pouvons pas ne pas aimer aussi tous ses enfants, nos frères : « Quiconque aime Celui qui a engendré aime celui qui est né de Lui » (1 Jn 5,1). *PT*

→ Abraham I 3, II 2 — adieux AT — amour I NT 4 — autorité AT I 1.2 ; NT II 2 — bénédiction II 2, III 2, IV 2.3 — Dieu NT IV — éducation I 1 — élection AT I 3 b — enseigner AT I 1 — Esprit de Dieu — exemple — fécondité — fils de Dieu — frère AT 2 — génération — homme I 1 d. 2 a — Jésus-Christ I 2 — maison I 1 — mère — miséricorde O ; NT I 2.3 — nom NT 1 — pasteur & troupeau — patrie AT 1 — peuple *A* II 1 — prière III 1, V 2 d — Providence — Révélation NT I 1 c — sépulture 1 — tendresse — terre AT II 1 — unité III.

PERFECTION

Une phrase de l'Évangile donne comme modèle de perfection à imiter Dieu lui-même : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5,48). Ce précepte étonnant tient dans le NT la place qu'occupait dans l'AT celui du Lévitique : « Soyez saints, car je suis saint » (Lv 11, 45; 19,2). De l'un à l'autre un changement de point de vue se manifeste nettement.

AT

1. *Sainteté de Dieu et perfection.* — Plus que de perfection, c'est de sainteté que l'AT parle. Dieu est *saint, c'est-à-dire qu'il est d'un tout autre ordre que les êtres de ce monde ; il est grand, puissant, terrible (Dt 10,17; Ps 76) ; il se montre aussi merveilleusement bon et fidèle (Ex 34; Ps 136) ; il intervient dans l'histoire avec une justice souveraine (Ps 99). On ne le qualifie pas de « parfait » : en hébreu, le mot ne s'applique bien qu'à des êtres limités (comme « complet » en français). Mais on parle de perfection pour ses œuvres (Dt 32,4), sa Loi (Ps 19,8), ses voies (2 S 22,31).

2. *Exigence de perfection.* — Lorsque le Dieu de sainteté se choisit un peuple, ce peuple devient saint à son tour, c'est-à-dire séparé du profane et consacré. Du même coup, une exigence de perfection s'impose à lui : ce qui est consacré doit être intact et sans défaut.

Intégrité physique d'abord : elle est requise chez les animaux offerts en sacrifice : « Vous n'offrirez pas à Yahweh d'animal aveugle, estropié, mutilé... » (Lv 22,22). La même loi vaut pour les prêtres (Lv 21,17-23) et à un certain degré pour tout le peuple : les règles sur le *pur et l'impur en précisent les modalités (Lv 11—15).

Lorsqu'il s'agit de personnes, à l'intégrité physique doit s'ajouter l'*intégrité morale.* Israël sait qu'il faut servir Yahweh « d'un *cœur parfait », en toute sincérité et fidélité (1 R 8,61; cf Dt 6, 5; 10,12), et que ce service comprend l'obéissance aux commandements et la lutte contre le mal : « Tu feras disparaître le mal d'au milieu de toi » (Dt 17,7.12). Les déviations du sens religieux furent âprement combattues par les prophètes (Am 4,4...; Is 1,10-17; 29,13) : c'est la vraie *justice qu'il faut rechercher, en bannissant violence et égoïsme, en vivant dans la foi en Dieu, le respect du droit et la bienfaisance (Is 58). L'injonction de Dieu à Abraham : « Marche en ma présence et sois parfait » (Gn 17,1), reprise en Dt 18, 13, manifestait ainsi de plus en plus la richesse de son contenu.

3. *Pratique de la perfection.* — Méditant les exemples des ancêtres (Sg 10; Si 44—49), les Juifs pieux cherchaient la perfection dans l'observation

de la *Loi : « Heureux, parfaits en leur voie, ceux qui marchent dans la Loi de Yahweh » (Ps 119). Mais leur attachement même à l'idéal aiguisait certains problèmes. Job est un modèle de perfection, « homme intègre et droit, craignant Dieu et éloigné du mal » (Jb 1,1) ; pourquoi le malheur ne l'épargne-t-il pas ? Cette douloureuse question maintenait les âmes ouvertes et dans l'attente.

NT

1. *Perfection de la loi.* — L'Évangile rend hommage à cette perfection ouverte sur une attente, qui est celle des parents de Jean-Baptiste, « irréprochables » dans leur fidélité à la Loi (Lc 1,6), ou celle de Siméon et d'Anne (2,25-38). Mais si la pratique de la Loi prétend se refermer complaisamment sur elle-même, elle n'est plus qu'une fausse perfection et suscite l'opposition irréductible de Jésus (vg Lc 18,9-14; Jn 5,44), continuée par celle de Paul (cf Rm 10,3s; Ga 3,10).

2. *Jésus et la perfection.* — C'est d'une tout autre façon, en effet, que la Loi doit trouver son *accomplissement. En révélant pleinement que le Dieu très saint est un Dieu d'amour, Jésus donne à l'exigence de perfection que suscite le rapport avec Dieu une nouvelle orientation. Il ne s'agit plus d'intégrité à préserver, il s'agit des dons de Dieu, il s'agit de l'amour de Dieu, à recevoir et à répandre.

Jésus ne s'aligne pas sur les « justes » qui fuient le contact des pécheurs : c'est pour les pécheurs qu'il est venu (Mt 9,12s). Certes, il est « l'agneau sans défaut » (1 P 1,19) préfiguré par les prescriptions du Lévitique, mais il prend sur lui nos péchés, en rémission desquels il verse son sang ; c'est ainsi qu'il devient notre prêtre « parfait » (He 5,9s; 7,26ss), capable de nous parfaire à notre tour (He 10,14).

3. *Perfection dans l'humilité.* — Qui veut profiter du *salut qu'il apporte doit donc se reconnaître pécheur (1 Jn 1,8) et renoncer à se prévaloir d'aucun avantage personnel, pour ne se confier qu'en sa *grâce (Ph 3,7-11; 2 Co 12,9). Sans l'*humilité et le détachement, on ne peut *suivre Jésus (Lc 9,23 p; 22,26s). Tous ne sont pas appelés aux mêmes formes de renoncement effectif (cf Mt 19, 11s; Ac 5,4), mais qui veut avancer vers la perfection doit marcher généreusement dans cette voie ; la parole adressée au jeune homme riche s'impose à son attention : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as... et viens, suis-moi » (Mt 19,21; cf Ac 4,36s).

4. *Perfection de l'amour.* — La perfection à laquelle sont appelés les enfants de Dieu est celle de l'amour (Col 3,14; Rm 13,8-10). Dans le passage de Lc parallèle à Mt 5,48, au lieu de « parfait », on lit « miséricordieux » (Lc 6,36), et le contexte de Mt parle lui aussi de charité universelle, d'*amour étendu même à l'ennemi et au persécuteur. Le chrétien doit, certes, se garder du mal (Mt 5,29s; 1 P 1,14ss) ; mais, pour ressembler à son *Père (Mt 5,45; Ep 5,1s), il doit en même temps se soucier du méchant (cf Rm 5,8), l'aimer et, quoi qu'il lui en coûte, « vaincre le mal à force de bien » (Rm 12,21; 1 P 3,9).

5. *Perfection et progrès.* — Cette générosité conquérante ne s'estime jamais satisfaite du résultat obtenu. L'idée de progrès est désormais liée à celle de perfection. Les disciples du Christ ont toujours à progresser, à *croître dans la connaissance et dans l'amour (Ph 1,9), même lorsqu'ils font partie de la catégorie des chrétiens formés (en grec « les parfaits » ; 1 Co 2,6; 14,20; cf Ph 3, 12.15).

6. *Perfection à la parousie.* — Ils ne cessent de se préparer pour l'Avènement de leur Seigneur, espérant que Dieu leur donnera d'être trouvés sans reproche en ce *jour-là (1 Th 3,12s). Ils ont à cœur de répondre au désir du Christ, qui est de se voir présenter alors une Église « toute resplendissante... » (Ep 5,27) ; oubliant ce qui est déjà réalisé, ils se tendent donc en avant (cf Ph 3,13), jusqu'à « parvenir tous ensemble... à constituer cet *Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la *plénitude du Christ » (Ep 4,13). *AV*

→ accomplir — croissance 3 — justice O — plénitude — pur — saint — temps AT III 1 — vertus & vices.

PERSÉCUTION

Le peuple de Dieu, au long de son histoire, fait l'expérience de la persécution ; celle-ci n'épargne pas le Fils de Dieu venu sauver le monde, et haï par lui (Jn 3,17; 15,18), elle culmine même en sa Passion (Mt 23,31s) ; elle sera enfin le lot de ses disciples : « S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront » (Jn 15,20).

Connexe au mystère de la *souffrance, celui de la persécution en est distinct ; la souffrance fait

problème parce qu'elle atteint tous les hommes, même les justes ; le problème est plus aigu face à la persécution qui atteint les justes parce qu'ils sont justes. La persécution se distingue des autres tribulations par son origine. Au moyen de la souffrance, Dieu veut purifier le pécheur et éprouver le juste dans un dessein d'amour ; au moyen de la persécution, un être mauvais tente de s'opposer à ce dessein et de séparer l'homme de Dieu. Il reste que, comme toute souffrance, la persécution est utilisée par Dieu : « En crucifiant le Seigneur de la gloire, les princes de ce monde » ne se savaient pas les instruments de sa Sagesse (1 Co 2,6ss). Et le Juste persécuté (Ac 3,14) a vaincu à jamais le monde (Jn 16,33). Sûrs d'être persécutés (2 Tm 3,12), ses disciples s'en réjouissent (Mt 5,11s) ; c'est le signe qu'ils n'appartiennent pas au monde persécuteur (Jn 15,19), mais qu'ils sont du nombre de ceux en qui sera glorifié le Seigneur Jésus, au jour où il triomphera de toute persécution (2 Th 1,4-12).

I. Le mystère de la persécution

1. *Dans l'AT*, non seulement le peuple saint dans son ensemble subit l'opposition violente des païens, depuis le séjour en Égypte (Ex 1,8-14) jusqu'à la domination romaine, en passant par les diverses crises de son histoire (cf Ps 44,10-17; 79,1-4; 80, 5ss), mais les grands personnages, chefs, rois ,et surtout prophètes, sont fréquemment persécutés à cause de leur amour pour Yahweh et de leur fidélité à sa parole : Moïse est rejeté par les siens (Ex 2,14; Ac 7,27.35) et sans cesse affronté à leurs murmures (Ex 5,21; 14,11-12; 15,24; 16,3...; Ez 20,13.21; Ps 78,17-42); David est poursuivi (1 S 19—24) et de même Élie (1 R 19), Amos (Am 7, 10-17), Jérémie (Jr 11,18—12,6; 26; 37—38), les martyrs maccabéens (2 M 6—7; 1 M 1,57-64; Dn 11,33-35), etc. Ces persécutions apparaissent à Jérémie comme inséparables de sa *mission, et c'est grâce à elles que le *Serviteur accomplit le *dessein de Dieu (Is 53,10). De même, le Livre de Daniel montre que la persécution des justes, leur résistance et leur *fidélité préparent le *Jour du *Jugement et la venue du *Royaume (Dn 7, 25ss; 8,24s; 11,32-35). Enfin le Livre de la Sagesse met en lumière le motif profond de toute persécution : l'*impie *hait le *juste parce qu'il est pour lui un « reproche vivant » (Sg 2,12ss), en même temps qu'un *témoin du Dieu qu'il méconnaît (2,16-20) ; appartenant au diable, le persécuteur vise Dieu à travers son témoin, et le salut du juste au dernier jour jugera l'*incrédulité du persécuteur (3,7-10; 5,1-6).

2. *Jésus* persécuté achève et couronne cette lignée de souffrants, injustement opprimés par ceux-là même à qui ils étaient envoyés. En le condamnant, les chefs d'Israël comblent la mesure des crimes de leurs pères et témoignent qu'ils sont bien les fils de ceux qui ont assassiné les prophètes (Mt 23,31s). Mais cette persécution, comme toutes les *souffrances du Christ, est nécessaire à l'accomplissement de sa mission et à la réalisation du plan de salut.

3. *Les disciples* ne peuvent prétendre à un autre traitement que leur Maître : à sa *suite, comme lui et à cause de lui, ils sont persécutés (Jn 15, 20; 16,1ss), ils ont à boire sa *coupe et à être baptisés de son *baptême (Mc 10,39 p) ; en eux, Jésus revit sa persécution (Ac 9,4s; cf Col 1,24) : c'est pour eux une *grâce (Ph 1,29) et donc une source de *joie (1 P 4,12ss).

D'abord les *Juifs* les oppriment (Ac 4,1-31; 5, 17-41; 8,1-3; 13,50), tout comme autrefois « l'enfant de la chair persécutait l'enfant de l'esprit » (Ga 4,29). Comme Jésus trahi par les siens (Jn 13,18; 18,35; cf Jr 12,6), les *disciples doivent être persécutés par leur propre famille (Mt 10, 34ss). Il y a là plus qu'un simple parallélisme des situations : « Les Juifs, qui ont mis à mort le Seigneur Jésus et les prophètes et nous ont persécutés..., comblent ainsi la mesure de leurs péchés en tous temps » (1 Th 2,15s).

Les **païens* aussi poursuivent les disciples de Jésus. Rome, nouvelle *Babylone, va à son tour « s'enivrer du *sang des saints et du sang des témoins de Jésus » (Ap 17,6), tant il est vrai que « tous ceux qui veulent vivre dans le Christ avec piété seront persécutés » (2 Tm 3,12).

4. *Le fond du problème*

a) La persécution des amis de Dieu n'est qu'un aspect de la **guerre séculaire* qui oppose *Satan et les puissances du mal à Dieu et à ses serviteurs, et qui se résoudra par l'écrasement du serpent. Depuis l'apparition du péché (Gn 3) jusqu'aux luttes finales décrites dans l'Apocalypse, le Dragon « poursuit » la *Femme et sa descendance (Ap 12; cf 17; 19). Cette lutte s'étend à toute l'histoire, mais s'amplifie à mesure que le temps s'avance. Elle atteint son sommet lors de la Passion de Jésus ; c'est alors à la fois l'*heure du Prince des ténèbres et celle de Jésus, celle de sa mort et celle de sa glorification (Lc 22,53; Jn 12,

23; 17,1). Dans l'Église, les persécutions sont le signe et la condition de la *victoire définitive du Christ et des siens. Elles possèdent à ce titre une signification eschatologique, car elles sont un *prodrome du *Jugement* (1 P 4,17ss) et de l'instauration complète du *Royaume. Liées à la « grande tribulation » (Mc 13,9-13.14-20), elles préludent à la fin du *monde et conditionnent la naissance d'une ère nouvelle (Ap 7,13-17).

b) Si les persécutés qui sont restés fidèles dans l'*épreuve (Ap 7,14) sont dès maintenant vainqueurs et « surabondent de joie », leur sort glorieux ne doit pas faire oublier l'aspect tragique du **châtiment des persécuteurs*. La *colère de Dieu, qui se révèle dès maintenant à l'égard des pécheurs (Rm 1,18), fondra à la fin des temps sur ceux qui se seront *endurcis, en particulier sur les persécuteurs (1 Th 2,16; 2 Th 1,5-8; Ap 6,9ss; 11,17s; 16,5s; 19,2). Leur sort était déjà annoncé dans la fin tragique d'Antiochus Épiphane (2 M 9; Dn 7,11; 8,25; 11,45) que répète celle d'Hérode-Agrippa (Ac 12,21ss). Ce lien des persécutions avec le châtiment eschatologique est souligné dans les paraboles des vignerons homicides (Mt 21,33-46 p) et du festin nuptial (22,1-14). Le *dernier* crime des vignerons et les mauvais traitements subis par les *derniers* serviteurs mettent le comble à une série d'outrages et déclenchent la colère du Maître ou du Roi. « Ils ont versé le sang des saints et des prophètes, c'est donc du sang que tu leur fis boire, ils le méritent bien » (Ap 16,6; 19,2).

II. Le chrétien face a la persécution

Le croyant dont la *foi pénètre le mystère de la persécution trouve dans son *espérance la force de la soutenir avec joie ; déjà l'AT lui offrait des modèles de cette attitude à laquelle Jésus donne sa *perfection par son *exemple et par ses conseils.

1. *Les modèles.* — Les *justes de l'AT* ont tous adopté devant la persécution une attitude de *patience et de courageuse *fidélité dans l'*espérance. Jérémie est le type du persécuté fidèle et priant ; ses « confessions » sont autant des protestations de fidélité que des plaintes douloureuses ; il sait que, quoi qu'il lui arrive, Yahweh « est avec lui » pour le protéger et le sauver (vg Jr 1, 8.19). Il en est de même pour le Serviteur souffrant (Is 52—53) et pour les psalmistes persécutés : « Seigneur, sauve-moi de ceux qui me poursuivent » (Ps 7,2) : ce cri d'angoisse et de confiance retentit à travers tout le psautier. Souvent accompagnée d'imprécations contre les *ennemis (Ps 35; 55; 69; 70; 109) ou d'appels à la *vengeance de Dieu (Jr 11,20; 15,15; 17,18), une telle prière se fonde sur la certitude du *salut que le Dieu fidèle accorde aux siens (Ps 31,6; cf 23,4; 91,15).

Jésus, persécuté, n'est pas seulement confiant en son Père qui est avec lui (Mt 26,53; Jn 16,32), mais il prie pour ses persécuteurs (Lc 23,34) ; il donne ainsi à ses disciples un suprême *exemple de la charité qui supporte toute persécution (1 Co 13,7).

En butte aux persécutions, les *Apôtres* et les *premiers chrétiens* prient pour être libres et pouvoir ainsi annoncer l'*Évangile (Ac 4,29; cf 12, 5) ; ils font preuve de *confiance et d'assurance (Ac 4,13.31; 28,31; Ph 1,20) ; comme leur Maître, ils se montrent patients au milieu des persécutions (2 Th 1,4) et comme lui ils demandent à Dieu de pardonner à leurs bourreaux (Ac 7,60).

2. *Les conseils donnés par Jésus* correspondent à l'attitude dont il a donné lui-même l'exemple. Comme lui, le disciple doit prier pour ceux qui le persécutent (Mt 5,44 p; cf Rm 12,14). Il doit faire face à la persécution avec courage ; s'il ne doit pas être téméraire et savoir fuir d'une ville où il est pourchassé (Mt 10,23; Ac 13,50s), il doit s'attendre aussi à être emprisonné, frappé et mis à mort (Mt 10,16-39; Jn 16,1-4). Mais face à de telles perspectives, il ne doit pas avoir peur : son Maître a vaincu le *monde (Jn 16,33), et il triomphera finalement des *impies persécuteurs « avec les siens, les appelés, les choisis, les fidèles » (Ap 17,14). Les *ennemis du disciple ne peuvent rien contre son âme (Mt 10,28-31). L'*Esprit de Dieu l'assistera lorsqu'il sera traîné devant les tribunaux, aussi n'a-t-il pas à se préoccuper de sa défense lors de son *procès (Mt 10,19s). Encore faut-il toujours *veiller et prier, car la persécution est une *épreuve, une tentation, et si l'esprit est vif, la chair est faible (Mt 26,41 p).

Paul reprend les consignes de Jésus. Rien, dit-il, ne peut nous séparer de l'amour du Christ, pas même la persécution ou le glaive (Rm 8,35). En résumé, le disciple fait face à la persécution avec une espérance qui le rend fidèle, constant et joyeux (Rm 12,12; 2 Th 1,4; cf Mt 13,21 p). Il sait en qui il a mis sa *confiance (2 Tm 1,12). Aussi, entouré des innombrables *martyrs de l'AT et du NT, les yeux fixés sur le Christ « qui a soutenu de la part des pécheurs une telle hostilité contre sa personne », court-il vers le but, avec endurance, sans se décourager (He 11,1—12,3).

3. La *joie de l'*espérance (Rm 12,12) est le fruit de la persécution ainsi endurée : « Heureux serez-vous quand on vous outragera, qu'on vous persécutera... à cause de moi. Soyez dans la joie et l'allégresse... » (Mt 5,11s). Cette promesse de Jésus se réalise dans le chrétien qui « se glorifie dans les tribulations, sachant que la tribulation produit la constance, la constance la vertu éprouvée, la vertu éprouvée l'espérance, et l'espérance ne déçoit pas... » (Rm 5,3ss; cf Jc 1,2ss). Il « surabonde de joie dans les tribulations » (2 Co 7,4; 12,10; Col 1,24; cf Ac 5,41; He 10,34). La *consolation dans la tribulation (2 Co 1,3-10) est un fruit de l'Esprit (1 Th 1,6; Ac 13,52; cf Ga 5,22), en même temps que le signe de la présence du Royaume.

Écrite pendant une terrible *épreuve, l'Apocalypse, miroir de la vie de l'Église, entretient cette joyeuse espérance au cœur des persécutés, en les assurant de la *victoire de Jésus et de l'instauration du Royaume. A chacun d'eux comme à toute l'Église, le Seigneur ressuscité adresse toujours ce message : « Ne crains pas les souffrances qui t'attendent ; le Diable s'apprête à jeter les vôtres en prison pour vous tenter et vous subirez dix jours d'épreuve. Reste fidèle jusqu'à la mort, et je te donnerai la couronne de vie » (Ap 2,10).

RD

→ Antichrist — Babel/Babylone 2 — béatitude NT II — blasphème NT 2 — courir 2 — croix II 3 — ennemi — épreuve/tentation NT II — guerre AT IV 1 — haine I 2, III 2 — joie NT II 2 — martyr 2 — monde NT III 2 — patience I NT 1 ; II 1 — souffrance III — témoignage NT III 2 — violence II, IV 2.

PERSÉVÉRANCE → confiance 3 — fidélité — patience II.

PERSONNE → âme I 3 — cœur O — corps O, I 1 — face — Jésus (nom de) I — nom — vêtement I 1 — visite AT 2.

PERVERSION → bien & mal I 4 — désir II — péché — vertus & vices 2.

PETIT → enfant — humilité — pauvres.

PEUPLE

Le thème du peuple de Dieu, dans lequel s'organisent en synthèse tous les aspects de la vie d'*Israël, est aussi central dans l'AT que le sera dans le NT le thème de l'*Église, nouveau peuple de Dieu mais aussi *Corps du Christ. Entre les deux, l'eschatologie prophétique sert de relai : dans le cadre de l'ancienne *alliance, elle annonce et décrit par avance le peuple de la nouvelle alliance, attendu pour la « fin des temps ».

A. LE PEUPLE DE L'ANCIENNE ALLIANCE

Pour désigner les groupes humains d'une certaine étendue, les mots hébreux *'am* et *goy* relevaient primitivement deux des éléments qui les constituent : la communauté de sang et la structure sociologique stable. Mais ils se sont peu à peu spécialisés dans le langage de l'AT : *'am* (au sing.) a désigné de préférence Israël, peuple de Dieu, tandis que *goyim* (au pl.) était réservé aux *nations étrangères, aux païens (déjà Nb 23,9) ; cet usage connaît pourtant des exceptions. Dans la Bible grecque, *laos* a pareillement désigné le peuple de Dieu (plus rarement *dèmos* quand on insistait sur son organisation politique) tandis qu'*ethnè* (au pl.) s'appliquait aux nations païennes ; mais il y a encore des exceptions. Ce fait linguistique montre qu'on a senti le besoin d'un mot spécial pour exprimer le caractère à part d'Israël, peuple si différent des autres par le mystère de sa vocation que son expérience nationale a acquis une signification religieuse et qu'un aspect essentiel du dessein de salut a commencé de s'y révéler.

I. Transcendance du peuple de Dieu

1. **Élection, *vocation, *alliance.* — Israël, comme tous les autres peuples, appartient à l'histoire humaine ; mais dès son origine, la révélation le présente comme dépassant l'ordre de l'histoire. S'il existe, c'est parce que Dieu l'a choisi (Dt 7,7; Is 41,8) et appelé (Is 48,12), non pour son nombre, sa force ou ses mérites (Dt 7,7; 8,17; 9,4), mais par *amour (Dt 7,8; Os 11,1). L'ayant ainsi discerné parmi les autres, il l'a racheté et délivré lors de l'exode (Dt 6,12; 7,8; 8,14...; 9,26). Le constituant en nation indépendante, il l'a en quelque sorte *créé (cf Is 43,15), formé comme un enfant dans le sein maternel (Is 44,2.24). La conscience vive d'une totale dépendance à l'égard de Dieu accompagne donc en Israël la prise de conscience de la nation comme telle. Ensuite vient l'*Alliance, et cet acte de fondation souligne que désormais,

pour Israël, tout se situera sur un double plan : celui de l'histoire et celui de la foi. Un pacte sacré, où les douze tribus sont parties contractantes, est scellé dans le *sang d'un *sacrifice (Ex 24,8) ; par là, Yahweh devient le Dieu d'Israël — et Israël, le peuple de Yahweh (cf Dt 29,12; Lv 26,12; Jr 7,23 etc; Ez 11,20 etc). Un lien unique se noue de la sorte entre Dieu et une communauté humaine ; quiconque, par la *circoncision, sera agrégé à cette communauté aura aussi part à ce lien (cf Gn 17,10...).

2. *Titres et fonctions du peuple de Dieu.* — Israël est le peuple *saint, consacré à Yahweh, mis à part pour lui (Dt 7,6, 14,2), son bien propre (Ex 19,5; Jr 2,3), son *héritage (Dt 9,26). Il est son troupeau (Ps 80,2; 95,7), sa *vigne (Is 5,1; Ps 80, 9), son *fils (Ex 4,22; Os 11,1), son *épouse (Os 2,4; Jr 2,2; Ez 16,8). Il est un « *royaume de prêtres » (Ex 19,6), où Dieu règne sur des sujets voués à son service. Cette finalité cultuelle de l'Alliance montre en même temps quelle fonction Israël remplit à l'égard des autres nations : *témoin du Dieu unique auprès d'elles (Is 44,8), il est le peuple-*médiateur par qui le lien se renouera entre Dieu et l'ensemble de l'humanité, de sorte que monte vers Dieu la louange de la terre entière (Is 45,14s.23s) et que toutes les nations aient part à la *bénédiction de Dieu (Gn 12,3; Jr 4,2; Si 44,21).

II. Signification religieuse d'une expérience nationale

En vertu de l'Alliance, Israël réalise donc au cœur de l'histoire humaine un paradoxe : communauté spécifiquement religieuse, transcendante par sa nature même, le peuple de Dieu est en même temps une grandeur de ce monde, assumant tous les éléments temporels qui composent ici-bas la vie des peuples. En conséquence, son expérience nationale, où toutes les autres pourront reconnaître leur visage, va prendre une signification religieuse éclairante pour la foi.

1. *Une communauté de race.* — Le peuple d'Israël se représente son unité interne comme découlant de son unité d'origine. Les patriarches *hébreux sont les *pères de la race, et les souvenirs de l'histoire antérieure à l'exode se cristallisent dans le cadre d'une généalogie qui, d'*Abraham, conduit par Isaac à Jacob-Israël, père de douze fils, éponymes des douze tribus. Il est vrai qu'au cours des âges la race a assimilé bien des éléments hétérogènes : dès la sortie d'Égypte (Ex 12,38), au désert (Nb 11,4; Jg 4,11), après la conquête de Canaan (Jos 9; Jg 3,1...)... Mais à l'époque tardive, on voit plutôt s'accentuer le souci de la *pureté du sang juif : on prohibe les mariages étrangers, pour défendre la « race sainte » (Esd 9,2) contre les peuples païens qui ont l'idolâtrie dans le sang. On idéalise même le passé en rattachant à la généalogie patriarcale certains étrangers assimilés depuis longtemps, tels les clans calébites (1 Ch 2,18; cf Nb 32,12 et Gn 15,19). C'est que l'élection d'Israël a passé par ses pères : ne voit-on pas, à chaque étape de leur généalogie, les peuples voisins écartés dans leurs pères du dessein de salut (Gn 19,30; 21,8...; 25,1...; 36) ? Pour participer aux promesses et à l'alliance divine, il faut donc être de la race d'Abraham, l'ami de Dieu (Is 41,8; 51,2; cf 63,16; Jr 33,26; Ps 105,6; 2 Ch 20,7). Un certain universalisme subsiste à l'horizon de la pensée, puisqu'Abraham doit devenir « père de nombreux peuples » (Gn 17,5s). Mais pratiquement, les *étrangers qui se convertissent au judaïsme, les prosélytes (Is 56, 8), s'agrègent en fait à la race élue pour participer à ses privilèges religieux. La foi commune ne suffit pas encore à constituer le peuple de Dieu ; il a pour base concrète un rameau ethnique choisi par Dieu au milieu des autres.

2. *Une communauté d'institutions.* — La race des patriarches n'est pas une masse amorphe mais une société organisée. Ses cellules fondamentales, famille et clan (*mišpaḥa*), où se retrouve la communauté du sang, traversent les siècles et survivent même au déracinement de la dispersion (Esd 2; Ne 7). Or, en matière économique, elles commandent la propriété des troupeaux, des terres, des droits de pacage ; elles dominent des coutumes comme la *vengeance du sang (Nb 35, 19), le lévirat (Dt 25,5...), le droit de rachat (Rt 4,3). C'est par elles que chaque individu prend conscience d'une appartenance sociale qui le protège et l'oblige à la fois. Les clans eux-mêmes se regroupent en tribus, unités politiques de base, et la première forme que prend la nation organisée est celle d'une confédération de douze tribus, liées ensemble par le pacte de l'alliance (Ex 24, 4; Jos 24). Quand l'état israélite prendra plus de consistance, la monarchie centralisée s'y superposera sans l'abolir (2 S 2,4; 5,3), si bien qu'après la ruine de l'édifice monarchique, quand la nation sera dispersée, la confédération des tribus demeurera l'idéal des restaurateurs juifs (cf Ez 48). Or,

si cette évolution des institutions est commandée par des facteurs historiques divers, elle dépend avant tout d'un principe qui dépasse la pression des faits : la *Loi, dont Moïse a jeté les fondements essentiels et qui, en se développant, assure au cours des âges la permanence d'un même esprit dans les us et coutumes (cf Ne 8). Par elle, toutes les institutions d'Israël prennent un sens et une valeur en fonction du dessein de Dieu : elle est le « pédagogue » providentiel du peuple de l'Alliance (Ga 3,24).

3. *Une communauté de destin.* — Parallèlement aux institutions qui structurent la nation, la communauté de destin donne à ses membres une âme commune : expérience de la vie nomade, de l'oppression et de la délivrance, des errances au désert et des combats pour la possession d'une patrie, de l'unité nationale chèrement payée et de l'apogée impériale, de la division politique préludant à la ruine des deux fractions de l'état, du désastre et de la dispersion... Or ces expériences ont une signification religieuse ; elles sont à leur manière une expérience concrète des voies de Dieu. Leur face lumineuse montre en clair les *dons de Dieu à son peuple et fait augurer de ses intentions secrètes ; leur face sombre fait sentir la *colère divine, qui se manifeste dans des *jugements exemplaires. Par là, l'histoire devient *révélation. De ses expériences séculaires, le peuple de Dieu tire des schèmes de pensée fondamentaux où viennent se couler les expériences qui leur font suite (cf 1 M 2,51...; 2 M 8,19) ; il trouve dans son passé des termes de référence pour se représenter son propre avenir et pour exprimer l'objet de ses espoirs (cf Is 63,8...).

4. *L'enracinement dans une patrie.* — Du désert, son habitat primitif, le peuple de Dieu a été conduit en Canaan. C'est la *terre où vécurent ses pères et où ils ont leurs tombeaux (Gn 23; 25,9; etc.) ; c'est la terre promise (Gn 12,7; 13,15) puis donnée par Dieu en *héritage (Ex 23,27...; Dt 9, 1...; Jr 2,7; Ps 78,54s) ; c'est la terre conquise au cours d'une entreprise humaine qui accomplissait le dessein de Dieu (Jos 1,13...; 24,11...). Ce n'est donc plus Canaan, un pays païen ; c'est la terre d'Israël, la terre sainte où Dieu même, présent au milieu de son peuple, a fait sa résidence (1 R 8, 15). *Jérusalem, demeure de Yahweh et capitale politique, est un signe sensible d'unité nationale et religieuse tout ensemble (Ps 122). Aussi la *dispersion qui suit la catastrophe nationale ne fait-elle que renforcer l'attachement du peuple de Dieu à sa terre. La mystique sioniste naît dès le décret de Cyrus (Esd 1,2) et reste vivace dans les siècles suivants (Esd 7). Même lorsqu'ils séjournent au milieu des étrangers, les Juifs ne se sentent jamais totalement déracinés, puisque là-bas ils ont encore une *patrie, où sont les tombeaux de leurs pères (Ne 2,3), et vers laquelle ils se tournent pour prier (Dn 6,11).

5. *La communauté du langage.* — En conquérant la terre sainte, Israël a fait de la « langue de Canaan » (Is 19,18) sa propre langue. Dans un peuple, la *langue est un facteur d'unité, elle assure une mentalité commune, elle véhicule une culture et une conception du monde ; elle est une vraie patrie spirituelle. Or, en Israël, c'est la révélation divine elle-même qui s'exprime en hébreu, épousant les catégories de pensée forgées par la culture sémitique et bénéficiant du caractère concret et dynamique de l'hébreu. De siècle en siècle, une vraie culture nationale prend forme, où l'on reconnaît des apports humains fort divers (cananéen, assyro-babylonien, iranien, grec même) ; mais toujours la révélation y effectue un filtrage, éliminant les éléments inassimilables, donnant aux mots et aux conceptions de l'esprit des contenus nouveaux, en rapport avec le dessein de Dieu. Finalement, quand les Juifs parlent araméen ou grec, l'hébreu reste la « langue sainte » ; cependant, la pratique des targums et la version des Septante permettent alors à l'araméen et au grec de véhiculer à leur tour la doctrine révélée sans la trahir. Ainsi l'évolution culturelle d'Israël est-elle dominée par la Parole de Dieu, fixée dans les saintes Écritures ; mais pour se rendre intelligible, la Parole de Dieu s'est coulée dans un moule juif.

6. *La communauté cultuelle.* — Dans les sociétés de l'ancien Orient, le culte était un aspect essentiel de la vie de la cité. En Israël, le *culte du Dieu unique est, de par l'Alliance, la fonction suprême de la nation. La langue hébraïque a des termes techniques pour désigner le peuple rassemblé dans cette fonction cultuelle. Il forme une communauté (*'édah*), une convocation sainte (*miqra'*), une assemblée (*qahal*), et ces termes, transposés en grec, ont donné naissance aux mots *synagôgè* et *ekklèsia*. Cherchant son idéal dans la communauté sainte du désert, telle que la décrit le Pentateuque, le judaïsme n'est certes pas encore une *Église, au sens fort du terme, car il reste lié aux structures temporelles d'une nation particulière ; mais il en esquisse déjà les traits,

puisque les caractères spécifiques du peuple d'Israël s'accusent avec le plus de netteté dans sa qualité de communauté cultuelle (*qahal/ekklèsia*).

III. L'ancienne alliance : valeur et limites

Dès l'ancienne alliance s'est donc déjà révélée la structure sociale du dessein de salut : l'homme ne sera pas sauvé par Dieu en s'évadant de l'histoire ; il ne trouvera pas Dieu dans la solitude d'une vie religieuse coupée du monde. Il sera relié à Dieu en partageant la vie et le destin de la communauté choisie par Dieu pour être son peuple. Ce dessein divin reçoit un commencement de réalisation en Israël, car les membres du peuple de l'alliance possèdent déjà effectivement une vie de *foi, qui a pour supports les institutions et l'histoire nationale aussi bien que la Parole de Dieu et les assemblées cultuelles. Ici apparaît cependant le caractère imparfait de cette réalisation préparatoire et provisoire. La vie de foi, comme expérience du rapport d'alliance avec Dieu, y constitue déjà une réalité positive, qui porte en elle la promesse du salut définitif. Mais elle reste encore liée à des conditions qui la limitent à deux points de vue : ses perspectives ne dépassent ni l'ordre des choses terrestres, ni l'horizon d'une seule nation. Et pourtant, par cette jonction même d'une réalité transcendante (le « peuple de Dieu ») avec une réalité nationale et temporelle où elle trouve un support visible, quelque chose de son mystère profond est devenu intelligible aux hommes : à partir des expériences d'Israël comme peuple de ce monde-ci, les divers aspects de la société sainte où le dessein de salut se consommera finalement se sont peu à peu esquissés sous le voile des *figures.

B. LA PROMESSE DU PEUPLE NOUVEAU

L'économie fondée sur l'ancienne alliance n'avait pas seulement les limites qu'on vient de dire ; elle était incapable de rien « rendre *parfait » (He 7, 19; 9,9; 10,1), incapable de réaliser ici-bas le « peuple *saint » qu'Israël était appelé à devenir. Les faits eux-mêmes l'ont montré, puisque les péchés d'Israël attirèrent sur lui le *châtiment radical de l'*exil et de la *dispersion. Le *dessein de Dieu n'en est pas devenu caduc pour autant ; aussi l'eschatologie prophétique annonce-t-elle pour les « derniers *temps » la venue d'une économie *nouvelle où Dieu trouvera ce peuple parfait dont l'ancien était l'esquisse et le germe.

I. Le peuple de la nouvelle alliance

1. *Supériorité de l'alliance nouvelle.* — Comme jadis Israël, le peuple nouveau doit naître d'une initiative de Dieu. Mais cette fois Dieu va triompher du *péché qui avait contrecarré son premier plan : il purifiera son peuple, en changera le *cœur, versera en lui son *Esprit (Ez 36,26...) ; il en éliminera les pécheurs pour conserver un *reste humble et juste (Is 10,20s; So 3,13; Jb 3,5). Avec ce peuple « *créé » par lui (Is 65,18), il conclura une nouvelle *alliance (Jr 31,31...; Ez 37,26). Ce peuple sera le « peuple saint » (Is 62,12), le troupeau (Jr 31,10) et l'*épouse (Os 2,21) de Yahweh. La rectitude intérieure ainsi décrite contraste avec l'état spirituel d'Israël, peuple pécheur ; elle évoque un état de l'humanité antérieur au péché de son premier *père (Gn 2).

2. *Universalité du peuple nouveau.* — En même temps, les frontières du dessein de Dieu s'élargissent, car les *nations vont se joindre à Israël (Is 2,2...) ; elles auront part avec lui à la *bénédiction promise à Abraham (Jr 4,2; cf Gn 12,3) et à l'alliance dont le mystérieux *Serviteur de Yahweh sera le médiateur (Is 42,6). La mise à part d'Israël apparaît ainsi comme un stade provisoire dans le déroulement du plan divin ; au terme des temps, l'universalisme primitif sera rejoint.

II. Évocation symbolique du peuple nouveau

Pour évoquer de façon concrète le peuple nouveau, les prophètes n'ont qu'à interroger l'expérience passée du peuple d'Israël : si l'on en retranche les imperfections et les ombres, elle apparaît comme une *figure anticipée des « derniers temps ».

1. *Une nouvelle race.* — Israël entrera dans le peuple nouveau en qualité de race d'*Abraham (Is 41,8). Mais les *nations aussi se joindront au peuple du Dieu d'Abraham (Ps 47,10), comme pour devenir à leur tour la postérité spirituelle du

patriarche. A Sion, *mère symbolique du peuple saint, toutes diront : « Mère ! » (Ps 87). C'est donc la race humaine entière qui retrouvera son *unité primitive, lorsque se rassembleront les rescapés des nations dispersées depuis l'aventure de Babel (Is 66,18ss; cf Gn 10—11; Za 14,17).

2. *De nouvelles institutions.* — Pour décrire par avance le peuple nouveau comme une communauté organisée, on fait encore appel aux institutions figuratives : *Loi, inscrite dans les cœurs (Jr 31,33; Ez 36,27) ; réunion des douze tribus (Ez 48) et fin de l'antagonisme entre Israël et Juda (Ez 37,15...) ; royauté du Germe de David (Is 9; 11; Jr 23,5; Ez 34,23; Za 9,9), etc. Ici encore, l'universalisme fait craquer les limites des institutions passées. Le *roi, fils de David, règne sur toutes les nations (cf Ps 2; 72) ; surtout, elles reconnaissent toutes le Dieu unique comme leur *Roi (Za 14,16; Ps 96,10), et son droit leur est enseigné pour leur apporter la *lumière (Is 2,2...; 42,1.4). Ainsi, sans perdre leur personnalité, elles s'agrègent au peuple de Dieu de façon organique.

3. *Les événements du salut.* — L'expérience historique d'Israël fournit également le moyen de représenter les événements du salut : nouvel *exode, qui sera, comme le premier, *rédemption et délivrance (Jr 31,11; Is 43,16...; 44,23) ; nouvelle marche à travers le *désert, renouvelant les prodiges d'autrefois (Os 2,16; Jr 31,2; Is 40,3; 43,14; 48,21; 49,10) ; retour en *terre promise (Os 2,17; Jr 31,12; Ez 37,21) ; triomphe du roi sur les ennemis d'alentour pour inaugurer un règne pacifique (Is 9)... Mais une fois encore l'horizon s'élargit : non seulement Samarie participera à la restauration promise, mais Sodome même (Ez 16,53...), type de la cité pécheresse ! La *paix universelle ainsi rétablie au terme de l'histoire du *salut (Is 2) ramènera le genre humain à un état qu'il ne connaissait plus depuis le péché de Caïn (cf Gn 4,8).

4. *La nouvelle terre sainte.* — La *terre sainte sera naturellement le lieu de rassemblement du nouvel Israël (Ez 34,14; Jr 31,10...). Mais elle aura alors une *fécondité merveilleuse qui laissera loin derrière elle les descriptions les plus enthousiastes du Deutéronome (Ez 47,12; Jl 4,18). Littéralement, ce sera un *paradis retrouvé (Ez 36,35; Is 51,3). *Jérusalem, sa capitale, deviendra le centre du monde entier (Is 2). Ainsi, dans un univers « recréé » (Is 65,17), Dieu fera l'unité de toutes les *patries pour assurer à ses élus un bonheur et une *paix paradisiaque (Os 2,20; Is 65,17-25).

5. *Le rassemblement de toutes les langues.* — Ce n'est pas en vain que Dieu a fait de la langue de Canaan la langue sainte ; lorsqu'aux derniers temps l'Égypte se convertira, c'est dans la langue sainte qu'elle invoquera Yahweh (Is 19,18...). Mais l'eschatologie prophétique va plus loin : Dieu va rendre pures les *lèvres de tous les peuples, pour que chacun puisse le louer dans sa propre *langue (So 3,9). Ainsi s'opérera, dans un *culte redevenu unanime, le rassemblement des nations et des langues (Is 66,18) ; celui-ci mettra fin à la fragmentation du genre humain et sera le signe de l'unité spirituelle retrouvée, comme aux origines du dessein de Dieu (Gn 11,1).

6. *Le nouveau culte de Dieu.* — Le *culte eschatologique est évidemment décrit sous les traits du culte israélite (cf Ez 40—48). Mais il est remarquable que l'universalisme s'y affirme constamment. C'est par le commun *service du Dieu unique que l'humanité retrouvera son unité (Is 2,2...; 56,6s; 66,20s). Son rassemblement final prendra la forme des *pèlerinages où le peuple de Dieu se regroupe pour la *fête des Tabernacles (Za 14, 16) et celle des *repas cultuels par lesquels il entre en *communion avec Dieu (Is 25,6). Bien que le mot ne figure pas dans les textes, on songe à une nouvelle « assemblée sainte » analogue au *qahal* (= *ekklèsia*) du désert, où les nations rejoindront le reste d'Israël.

III. Le peuple eschatologique et l'Israël de l'histoire

Le peuple de la nouvelle alliance est donc évoqué par avance à partir de l'expérience historique d'Israël, dont on voit ainsi clairement la valeur de préfiguration. Sur deux points, les données de l'expérience sont toutefois transcendées : le cadre national est dépassé, et le peuple nouveau s'ouvre à l'humanité entière ; l'humanité et l'univers même retrouvent leur perfection originelle, perdue en raison du péché humain.

Mais dans ce tableau symbolique, il subsiste certaines ambiguïtés, dont l'appel à l'expérience d'Israël est en partie responsable. La restauration de l'*unité humaine autour du peuple de l'ancienne alliance, de son roi, de sa ville sainte, garde parfois des étroitesses (cf Is 52,1), des résonances nationalistes (Is 60,12), voire un aspect guerrier (Ps 2; 72), qui tendra à se développer sous la forme de la *guerre eschatologique (Ez 38—39). Et surtout, même si le bonheur promis au peuple nou-

veau implique la suppression de tout mal moral et physique (la *souffrance : Is 65,19; la *mort même : Is 25,8), l'horizon demeure le plus souvent temporel, rivé aux *joies terrestres. Même le « peuple des *saints du Très-Haut » (Dn 7,22.27), qui tend à dépasser ces limites et prend une allure transcendante, se voit attribuer une domination qui ressemble à celle des puissants de ce monde (Dn 7,27; cf 14).

Pour que l'ambiguïté se dissipe, il faudra qu'avec le Christ et son Église le peuple eschatologique entre à son tour dans le champ de l'expérience humaine.

C. LE PEUPLE DE LA NOUVELLE ALLIANCE

Dans le grec du NT, on retrouve mieux encore que dans la Septante la spécialisation des mots *laos*, peuple de Dieu, et *ethnè*, nations païennes. Mais pour définir la communauté du salut, liée à Dieu par l'alliance nouvelle, c'est le thème de l'*ekklèsia* (« assemblée cultuelle ») qui prend le pas sur tous les autres. Cependant l'*Église du Christ, où le peuple de l'ancienne alliance est invité à entrer, puis les autres nations à sa suite, demeure vraiment un peuple, avec toutes les résonances que comporte ce terme, car, en succédant à ses préfigurations, la réalité eschatologique n'en abolit pas le sens, mais l'*accomplit.

I. Le peuple nouveau

Par l'*alliance nouvelle, scellée dans le sang de Jésus, Dieu a donc créé un peuple nouveau, pour lequel se réalise en plénitude la parole de l'Écriture : « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu » (2 Co 6,16; cf Lv 26,12; He 8,10; cf Jr 31,33; Ap 21,3). C'est le peuple dont Jésus a *expié les péchés (He 2,17), le peuple qu'il a sanctifié par son *sang (13,12), le peuple dans lequel on entre par la *foi (Ga 3,7; Rm 4,3...). Aussi les titres d'Israël sont-ils maintenant reportés sur lui : peuple particulier de Dieu (Tt 2,14; cf Dt 7,6), race élue, nation sainte, peuple acquis (1 P 2,9; cf Ex 19,5 et Is 43,20s), troupeau (Ac 20,28; 1 P 5,2; Jn 10,16) et *épouse du Seigneur (Ep 5,25; Ap 19,7; 21,2). Et puisque le peuple de l'ancienne alliance avait expérimenté les voies de Dieu dans les événements de son histoire, l'expérience du salut accordée au peuple nouveau se laisse couler dans des catégories de pensée qui rappellent ces événements figuratifs : ce peuple doit entrer dans le *repos divin que préfigurait la *terre promise (He 4,9) ; il doit sortir de *Babylone, cité du mal (Ap 18,4), pour s'assembler dans *Jérusalem, résidence de Dieu (Ap 21,3).

Mais cette fois, le niveau de la vie temporelle où se meuvent les *nations est dépassé. La transcendance du peuple de Dieu est totale : « *royaume sacerdotal » (1 P 2,9), il n'appartient pas à ce *monde (Jn 18,36) ; sa *patrie est dans les cieux (He 11,13...), où ses membres ont droit de *cité (Ph 3,20), car ils sont les enfants de la *Jérusalem d'en haut (Ga 4,26), la même qui au terme des temps descendra du ciel sur terre (Ap 21,1ss). Pourtant, ce peuple séjourne encore ici-bas. Par lui, le spirituel et l'eschatologique s'articulent donc sur le temporel et l'historique. Après le paradoxe d'Israël, voici le paradoxe de l'Église : en sa condition terrestre, elle demeure un peuple visible appelé à se développer dans le temps.

II. Israël et les nations dans le peuple nouveau

Il est naturel qu'*Israël soit le premier appelé à faire partie du peuple nouveau ; c'est sa vocation depuis la première alliance. Jésus a été envoyé comme « le *prophète semblable à *Moïse » (Ac 3,23) pour « sauver son peuple » (Mt 1,21), lui apporter *lumière (Mt 4,15s), *rédemption (Lc 1, 68), connaissance du *salut (Lc 1,77), *joie (Lc 2,10), *gloire (Lc 2,32). Il est le chef qui doit le régir (Mt 2,6), et finalement il mourra pour lui (Jn 11,50). Mais autour de Jésus, puis de l'annonce de l'*Évangile, se renoue le drame du « peuple à la nuque raide » dont l'AT fournissait déjà des exemples saisissants (Mt 13,15; 15,8; Ac 13,45; 28,26; Rm 10,21; 11,1s).

C'est alors que le dessein de salut atteint son objectif complet. En effet, la mort de Jésus, qui porte à son comble le péché du peuple de l'ancienne alliance (Mt 23,32-36; cf Ac 7,51s), met fin à cette première économie. Elle renverse la barrière qui plaçait Israël à part des autres *nations (Ep 2,14...) : Jésus meurt « non seulement pour sa nation, mais pour rassembler dans l'*unité tous les *fils de Dieu dispersés » (Jn 11,52). Du premier peuple de Dieu, un *reste se convertira et passera dans le nouveau peuple ; mais Dieu a résolu de « tirer aussi d'entre les nations un peuple pour son nom » (Ac 15,14) ; de ceux qui n'étaient

pas son peuple, il veut maintenant faire son peuple (Rm 9,25s; 1 P 2,10), « pour que tous aient une part d'héritage avec les sanctifiés » (Ac 26,18).

Par cette jonction d'Israël et des nations, se réalise donc la réunion eschatologique de l' « humanité nouvelle » (Ep 2,15), race élue (1 P 2,9) qui est encore spirituellement la race d'Abraham (Rm 4,11s) mais qui englobe en fait la race humaine entière, maintenant que le Christ, nouvel *Adam, récapitule en lui toute la descendance du premier Adam (1 Co 15,45; Rm 5,12...). Le peuple saint est constitué désormais par des hommes « de toutes tribus, peuples, nations et langues » (Ap 5,9; 7,9; 11,9; 13,7; 14,6), l'ancien Israël étant compris dans cette énumération. Tel est le visage éternel de l'Église, que le voyant de l'Apocalypse contemple dans le ciel. Telle est aussi sa réalité terrestre, car n'étant plus « ni grecque, ni juive » (Ga 3,28), elle constitue un *tertium genus*, comme disaient les chrétiens des premiers siècles.

III. Le peuple nouveau en marche vers sa consommation

L'Église reste ainsi un « peuple » enraciné dans l'histoire. Comme les fils d'Israël, ses membres ont communauté d'origine, communauté d'institutions et de destin, communauté de patrie vers laquelle ils font route (He 11,16), communauté de langage assurée par la Parole de Dieu, communauté cultuelle qui est la finalité suprême de l'*ekklèsia* (cf 1 P 2,9; Ap 5,10). Le destin terrestre de ce peuple à part présente encore de frappants parallélismes avec celui d'Israël : mêmes infidélités de ses membres pécheurs (cf He 3,7...) ; mêmes persécutions venant des puissances terrestres qui incarnent la *Bête diabolique (Ap 13, 1-7; cf Dn 7) ; même nécessité de quitter *Babylone pour échapper à la ruine qui la menace (Ap 18,4...; cf Is 48,20). L'histoire sainte et les Écritures de l'AT demeurent ainsi chargées de sens pour le peuple nouveau, tant qu'il est en marche vers sa consommation céleste. *PG*

→ Alliance AT I 1 — autorité AT II — communion AT 5 — croissance 2 b — dispersion 1 — édifier I — Église — élection — épreuve/tentation AT I — frère — génération — Hébreu — Israël AT 1 — Juif — naissance (nouvelle) 1 — nations — Parole de Dieu AT I 2 — pasteur & troupeau AT — patrie — pères & Père I, II — sacerdoce NT II — saint AT III 2 — schisme AT 2 — Serviteur de Dieu I — témoignage AT III — terre AT II — unité II — visite AT 1.

PEUR → angoisse — confiance 3 — crainte de Dieu I — incrédulité I 1.

PHARAON → châtiments 1 — Égypte — endurcissement I 1, II 1.2 — miracle I 3 — Moïse 1.2 — orgueil 2 — puissance III 1 — roi O.

PHARISIENS

La secte juive des pharisiens (hb. *perûšîm* : « les séparés ») comprenait au temps de Jésus environ six mille membres ; comme celle des Esséniens, elle est ordinairement rattachée aux Assidéens (hb. *ḥasidim* ; « les pieux ») qui au temps des Maccabées luttèrent avec acharnement contre l'influence païenne (1 M 2,42). Elle comptait l'ensemble des scribes et des docteurs de la Loi, mais aussi un certain nombre de prêtres. Organisant ses membres en confréries religieuses, elle visait à les maintenir dans la fidélité à la Loi et dans la ferveur.

1. *Aux origines du conflit avec Jésus.* — Historiquement, il semble que la responsabilité de la mort de Jésus incombe d'abord à la caste sacerdotale et aux sadducéens ; les pharisiens ne sont pas nommés dans les récits de la Passion (sauf Jn 18,3) ; nombreux semblent avoir été ceux qui voulurent prendre contact avec Jésus en l'invitant à leur table (Lc 7,36; 11,37; 14,1) ; certains prirent ouvertement sa défense (Lc 13,31; Jn 7, 50) et celle des chrétiens (Ac 5,34; 23,9) ; plusieurs virent en Jésus-Christ celui qui *accomplissait leur foi juive (Ac 15,5) — ainsi Paul, leur plus illustre représentant (Ac 26,5; Ph 3,5). Il reste toutefois qu'un grand nombre s'opposa farouchement à l'enseignement et à la personne de Jésus. C'est cette opposition et non l'opportunisme des grands prêtres qui offrait de l'intérêt aux yeux des évangélistes, car elle caractérisait le conflit du judaïsme et du christianisme.

Pour ne pas juger pharisaïquement les pharisiens du temps passé, il importe de reconnaître les qualités qui sont à l'origine de leurs excès. Jésus admire leur *zèle (Mt 23,15), leur souci de la perfection et de la *pureté (5,20) ; Paul souligne leur volonté de pratiquer la Loi minutieusement ; ils sont admirables dans leur attachement à des traditions orales vivantes. Mais certains d'entre eux, forts de leur science légale, anéantissent le précepte de Dieu sous leurs *traditions humaines (Mt 15,1-20) et méprisent les ignorants, au nom

de leur propre justice (Lc 18,11s) ; ils empêchent tout contact avec les pécheurs et les publicains, limitant ainsi à leur horizon l'*amour de Dieu ; ils considèrent même qu'ils ont des droits sur Dieu, au nom de leur pratique (Mt 20,1-15; Lc 15,25-30). Et comme, selon Paul (Rm 2,17-24), ils ne peuvent mettre en pratique cet idéal, ils se comportent en *hypocrites, « sépulcres blanchis » (Mt 23,27). Tel est l'univers légaliste que les évangiles ont dépeint, non sans systématiser ce qui dut être le comportement de tel ou tel. Déjà se manifeste l'intention qu'avaient les auteurs de ne pas s'arrêter à des individus, mais de viser l'attitude de ceux qui sont aveugles à toute lumière venant d'ailleurs et qui se refusent à reconnaître en Jésus autre chose qu'un imposteur ou un allié du démon.

2. *Le pharisaïsme.* — Cette utilisation du mot « pharisiens » dans un contexte de polémique a malheureusement déterminé un abus de langage qui ne peut être qualifié de chrétien. Toutefois si l'on a soin de stigmatiser ainsi, non les Juifs, mais le comportement de tout homme fermé, le pharisaïsme ainsi entendu n'a rien à voir avec le pharisianisme : c'est un esprit, opposé à celui de l'Évangile. Le IVe évangile a conservé quelques scènes typiques sur l'aveuglement des pharisiens (Jn 8,13; 9,13.40), mais il les assimile ordinairement aux « *Juifs », montrant ainsi que leur conflit avec Jésus a une valeur transhistorique. Il y a pharisaïsme quand on se couvre du masque de la *justice pour se dispenser de la vivre intérieurement ou de se reconnaître *pécheur et d'écouter l'appel de Dieu, et quand on enferme l'amour de Dieu dans le cercle étroit de sa science religieuse. Cette mentalité se retrouve dans le christianisme naissant, chez les judéo-chrétiens auxquels se heurta Paul (Ac 15,5) : ceux-ci voulaient soumettre à des pratiques juives les convertis issus du paganisme, et par là maintenir sous le joug de la *Loi ceux qui en avaient été *libérés par la mort du Christ. Pharisaïsme encore chez le chrétien qui méprise le Juif retranché de l'arbre (Rm 11,18ss). Le pharisaïsme menace le christianisme dans la mesure où celui-ci régresse au stade d'une observance légale et méconnaît l'universalité de la *grâce. *JCan & XLD*

→ hypocrite — impie NT 1 — incrédulité II 1 — Juif — Loi *B* III 5 ; *C* I 1 — orgueil 1.3 — rétribution III 2 — zèle II 1.

PHILANTHROPIE → ami — amour II — aumône AT 3 ; NT 2 c.

PIERRE

A cause de son incroyable abondance en Palestine, la pierre se trouve toujours présente sous la main et dans l'esprit des Hébreux. Par ailleurs dans la mentalité primitive et dans la symbolique commune à tous les hommes, la pierre, solide, durable, pesante, est signe de force. Ces deux faits réunis font comprendre pourquoi la Bible s'est servie des images fournies par les pierres, sous leurs diverses formes, pour les appliquer au Messie.

1. *Les pierres sacrées et l'autel du Christ.* — Le culte des pierres sacrées, très développé dans les religions primitives, fut interdit en Israël. Cependant, sous l'influence idolâtrique des peuples voisins, les fautes ne manquent pas et les mises en garde sont nécessaires (Lv 26,1; Dt 16,22; Is 57, 6). Sorti de son contexte idolâtrique, l'usage des pierres sacrées subsiste avec une signification, non plus *magique, mais symbolique, et reçoit son efficacité d'un Dieu transcendant. Ainsi Jacob à Béthel érige une stèle sacrée (Gn 28,16ss) ; ainsi des pierres sont dressées (Ex 24,4), figurant les douze tribus sanctifiées par la proximité de l'autel (28,10.21) ; ainsi avec des pierres non taillées sont édifiés des *autels, par lesquels Dieu touche et sanctifie la terre (Ex 20,25; cf Mt 23,19).

Or toutes ces pierres sacrées, *signes plus ou moins efficaces de la présence divine, constituent autant de *figures du Christ, en qui Dieu se rend présent sur terre. Par allusion dans le NT (cf He 13,10; 1 Co 10,18), plus explicitement chez les Pères de l'Église et dans la liturgie, le Christ se trouve être identifié avec l'autel.

2. *La pierre-mémorial et la pérennité de l'Alliance.* — Sans que la distinction entre la pierre sacrée et la pierre-*mémorial soit toujours très nette, il semble que ce soit surtout l'idée d'immuable et de durable qui s'attache non seulement aux pierres dressées pour témoigner d'un traité (Gn 31,45-52), ou pour perpétuer le souvenir d'hommes morts (Jos 8,29; 2 S 18,17), mais surtout à celles qui rappellent l'*alliance conclue entre Dieu et son peuple (Jos 4,7.20-24; 24,26), alliance dont la Loi est inscrite sur des tables de pierre (Ex 24,12). Mais ce qui était le signe de la pérennité de l'Alliance s'est en quelque sorte dégradé au contact des Israélites au *cœur dur comme la

pierre (Ez 11,19), jusqu'à devenir le signe de cette dureté de cœur et d'une froide extériorité. S'opposant à cet état de chose, c'est à l'intérieur du cœur de *chair, comme l'ont prédit Jérémie et Ézéchiel (Jr 31,33; Ez 11,19; 36,26), que la nouvelle loi est inscrite par l'Esprit (2 Co 3,3).

3. *Le rocher du désert et le Christ Sauveur.* — Dans le *rocher du désert d'où Moïse fit sortir l'eau, Paul a vu le Christ qui fait jaillir de lui-même l'eau vivifiante du salut (1 Co 10,4). Par là Paul se rattachait non seulement aux interprétations rabbiniques qui identifiaient ce rocher avec Yahweh accompagnant son peuple, mais il prolongeait toute la tradition de l'AT. Sans cesse, en effet, les auteurs de l'AT se sont plu à rappeler ce *miracle de Moïse (Ps 78,15; 105,41; Sg 11,4; etc.), parce que très justement ils y ont vu à l'œuvre la puissance miséricordieuse de Yahweh, capable de tirer d'une pierre sèche, aride et sans vie l'eau féconde et vivifiante ; peut-être ce rocher était-il aussi pour eux l'image de Yahweh qui répand ses bénédictions (cf dans le même sens Ez 47,1-12; Za 14,8; Ap 22,1). Le rapprochement entre l'eau du rocher et l'*eau du salut qui jaillit du côté du Christ mort a peut-être été suggéré par saint Jean (Jn 19,34; cf 7,37s) ; il a été explicitement proposé par de nombreux Pères de l'Église.

4. *Le Christ pierre angulaire, et les chrétiens pierres vivantes.* — Le salut apporté par le Christ doit s'opérer à travers les épreuves et l'échec apparent : « La pierre rejetée par ceux qui bâtissaient est devenue la *tête d'angle », annonçait déjà le Ps 118,22. Rejeté par les siens, comme il le prédit dans la parabole des vignerons homicides, le Christ devient la pierre angulaire, c'est-à-dire le fondement de l'édifice ou plus probablement la pierre principale du sommet (Mt 21,42 p; Ac 4, 11; 1 P 2,4.7). Il assure ainsi la cohésion du *temple saint ; c'est en lui que s'*édifie et grandit la demeure de Dieu (Ep 2,20s).

Selon une autre métaphore, le Christ est une pierre inébranlable (Is 28,16; Rm 9,33; 1 Co 3, 11; 1 P 2,6) sur laquelle on peut s'appuyer avec foi, de sorte que les fidèles, telles des pierres vivantes, sont intégrés à la construction de l'édifice spirituel (1 P 2,5; Ep 2,21).

5. *Le Christ, pierre d'achoppement et de destruction.* — Par la révélation de l'amour et de la sainteté de Dieu, le Christ oblige l'homme à choisir la lumière ou les ténèbres. Pour les orgueilleux incrédules, il devient une pierre d'achoppement (Is 8,14; Rm 9,33; 1 P 2,8), un rocher de *scandale. Et les ennemis du Christ sont finalement écrasés ; l'image de la pierre rejetée, devenue pierre angulaire, est en effet prolongée par Luc : « Quiconque tombera sur cette pierre s'y fracassera, et celui sur qui elle tombera, elle l'écrasera » (Lc 20,17s). Peut-être est-il fait ici allusion à la pierre par laquelle Daniel symbolise le Messie et son royaume triomphant des puissances de ce monde : « Soudain une pierre se détacha, sans que main l'eût touchée, et vint frapper la statue, ses pieds de fer et terre cuite, et les brisa... Et la pierre qui avait frappé la statue devint une grande montagne qui remplit toute la terre » (Dn 2,34s).

6. *Les pierres précieuses et la nouvelle Jérusalem.* — Signe éclatant de la transformation glorieuse qui attend la nouvelle Jérusalem : c'est en pierres précieuses que la cité sainte sera construite (Is 54,11s; Tb 13,16s; Ap 21,10-21). *PL*

→ autel 1 — édifier II, III 1 — endurcissement — Pierre (saint) — rocher 1 — scandale I 1.3 — Temple — tête 1.4.

PIERRE (SAINT)

1. *Vocation.* — Malgré sa traduction classique, le nom de Céphas imposé par le Christ à Simon (Mt 16,18; Jn 1,42; cf 1 Co 1,12; 15,5; Ga 1,18) signifie « *rocher » plutôt que « pierre ». Par la grâce de ce nouveau *nom, qui exprime la tâche qui lui est assignée désormais, Simon-Pierre participe à la solidité durable et à la fidélité inébranlable de Yahweh et de son Messie. C'est dire sa situation exceptionnelle.

Si Pierre a été choisi, ce ne peut être à cause de sa personnalité, tout attachante qu'elle soit, ou de quelque mérite (même avant son reniement). Cette élection gratuite et la grandeur qui l'accompagne reposent sur la mission que le Christ lui a confiée et qu'il devait accomplir dans la fidélité de l'amour (Jn 21,15ss).

2. *Primauté.* — L'un des premiers, Simon fut appelé par Jésus à le *suivre (Jn 1,35-42). Les Synoptiques tendent même à faire de Pierre le premier disciple appelé (Mt 4,18-22 p) et à anticiper sa primauté dans la vie terrestre de Jésus. Quoi qu'il en soit, Pierre a parmi les disciples une place

prééminente, en tête des listes d'*Apôtres (Mt 10, 2) ou du groupe des trois privilégiés (vg Mt 17, 1 p) ; à Capharnaüm, c'est dans la maison de Pierre que Jésus demeure ordinairement (vg Mc 1,29) ; c'est lui qui prend la parole au nom des autres (Mt 16,23; 18,21; 19,27), notamment au moment solennel où il reconnaît la *messianité propre à Jésus (Mt 16,16 p; Jn 6,68) ; le message confié par les anges de la Résurrection aux saintes femmes (Mc 16,7) comporte une mention spéciale de Pierre ; Jean le laisse pénétrer le premier dans le tombeau (Jn 20,1-10) ; enfin et surtout le Christ ressuscité apparaît à Céphas avant de se manifester aux Douze (Lc 24,34; 1 Co 15,5). Partout, dans le NT, est mise en relief cette prééminence de Pierre. Elle n'exclut cependant ni la recherche laborieuse du dessein de Dieu (cf Ac 10—15 et Ga 2 à propos de l'universalisme), ni la responsabilité collégiale des Apôtres, ni les initiatives d'un Paul. Celui-ci, après sa conversion, tout en ayant conscience de sa vocation particulière (Ga 1,15s), monte à Jérusalem pour prendre contact avec Pierre (Ga 1,18) ; et même en rappelant l'incident d'Antioche (Ga 2,11-14) où Pierre pusillanime hésita sur la conduite à tenir dans un cas pratique, Paul s'adresse à Pierre comme à celui dont l'*autorité entraîne avec lui toute l'Église.

3. *Mission.* — Cette primauté de Pierre est fondée sur sa *mission, exprimée en plusieurs textes évangéliques.

a) *Mt 16,13-23.* — Nouvel *Abraham, carrière d'où sont tirées des pierres vivantes (cf Is 51,1ss et Mt 3,9), fondement sur lequel le Christ édifie sa communauté eschatologique, Pierre reçoit une mission dont tout le peuple doit bénéficier. Contre les forces du mal, qui sont des puissances de mort, l'*Église bâtie sur Pierre est assurée de la victoire. Ainsi est confiée à Pierre, qui a reconnu en Jésus le Fils du Dieu vivant, la mission suprême de rassembler les hommes dans une communauté où ils reçoivent la vie bienheureuse et éternelle. De même que dans un corps une fonction vitale ne peut s'arrêter, ainsi dans l'Église, organisme vivant et vivifiant, il faut que Pierre, d'une manière ou d'une autre, soit perpétuellement présent pour communiquer sans arrêt aux fidèles la vie du Christ.

b) *Lc 22,31s et Actes.* — Faisant sans doute allusion à son nom, Jésus annonce à Pierre qu'il devra, après être revenu de son reniement, « affermir » ses frères ; sa *foi, grâce à la prière du Christ, ne disparaîtra pas. C'est bien en effet la mission de Pierre, décrite par Luc dans les Actes : il se trouve à la tête du groupe réuni au Cénacle (Ac 1,13) ; il préside à l'élection de Matthias (1,15) ; il juge Ananie et Saphire (5,1-11) ; au nom des autres Apôtres, qui sont avec lui, il proclame aux foules la glorification messianique du Christ ressuscité et annonce le don de l'Esprit (2,14-36) ; il invite tous les hommes au baptême (2,37-41), y compris les « païens » (10,1—11,18) et inspecte toutes les Églises (9,32). Comme signes de son pouvoir sur la vie, au nom de Jésus il guérit les malades (3,1-10) et ressuscite un mort (9,36-42).

Par ailleurs le fait que Pierre soit tenu de justifier sa conduite au baptême de Corneille (11,1-18), le déroulement du concile de Jérusalem (15, 1-35), ainsi que certaines allusions de Paul (Ga 1,18—2,14), révèlent que dans la direction, en grande partie collégiale, de l'Église de Jérusalem, Jacques avait une position importante et que son accord était capital. Mais ces faits et leur relation, loin de faire obstacle à la primauté et à la mission de Pierre, en éclairent le sens profond. L'autorité de Jacques, en effet, n'a pas les mêmes racines, ni la même expression que celle de Pierre : c'est à un titre particulier que celui-ci a reçu, avec tout ce que cela comporte, la mission de transmettre une règle de foi sans faille (cf Ga 1,18), et qu'il est le dépositaire des promesses de vie (Mt 16,18s).

c) *Jn 21.* — Sous une forme solennelle, et peut-être juridique, par trois fois, le Christ ressuscité confie à Pierre le soin du troupeau tout entier, agneaux et brebis. C'est à la lumière de la parabole du Bon Pasteur (Jn 10,1-28) qu'il faut comprendre cette mission. Le bon *pasteur sauve ses brebis, rassemblées en un seul troupeau (10,16; 11,52), et celles-ci ont la vie en abondance ; pour elles il livre même sa propre vie (10,11) ; aussi le Christ, en annonçant à Pierre son martyre futur, ajoute-t-il : « Suis-moi ». S'il doit marcher sur les traces de son Maître, ce n'est pas seulement en donnant sa vie, c'est en communiquant la vie éternelle à ses brebis, afin qu'elles ne périssent jamais (10,28).

En « suivant » le Christ, Rocher, Pierre vivante (1 P 2,4), Pasteur ayant le pouvoir d'admettre dans l'Église, c'est-à-dire de sauver de la mort les fidèles et de leur communiquer la vie divine, Pierre, inaugurant une fonction essentielle à l'Église, est vraiment le « vicaire » du Christ. C'est là sa mission et sa grandeur. *PL*

→ Apôtres — édifier III 1 — Église III 2 c, IV 2, V 2 — pasteur & troupeau NT 2 — rocher 1 — suivre 2 b.

PIÉTÉ

La piété est, pour les modernes, la fidélité aux devoirs religieux, souvent réduits aux exercices de piété. Dans la Bible, la piété rayonne davantage : elle englobe aussi les relations de l'homme avec les autres hommes.

AT

1. *La piété dans les relations humaines.* — En hébreu, la piété (*ḥèsèd*) désigne d'abord la relation mutuelle qui unit parents (Gn 47,29), amis (1 S 20,8), alliés (Gn 21,23) ; c'est un attachement qui implique une entraide efficace et fidèle. L'expression « faire *ḥèsèd* » indique que la piété se manifeste par des actes. Dans le couple *ḥèsèd/èmèt*, « piété/fidélité » (Gn 24,49; Pr 20,28; Ps 25,10), les deux termes se compénètrent : le second désigne une attitude d'âme sans laquelle la bonté, désignée par le premier, ne serait pas parfaite. Pour les LXX qui traduisent *ḥèsèd* par *eleos* (= pitié), l'essentiel de la piété semble être la bonté compatissante.

2. *La piété dans les relations avec Dieu.* — Ce lien humain si fort qu'est le *ḥèsèd* permet de comprendre celui que Dieu, par l'Alliance, établit entre lui et son peuple. A la piété de Dieu, c'est-à-dire à son amour miséricordieux pour Israël, son premier-né (Ex 34,6; cf 4,22; Jr 31,3; Is 54,10), doit répondre une autre piété, c'est-à-dire l'attachement filial que traduiront l'*obéissance fidèle et le *culte aimant (cf Dt 10,12s). De cet amour pratiqué envers Dieu doit d'ailleurs découler un amour fraternel entre les hommes, imitation de la bonté de Dieu et de sa sollicitude pour les pauvres. Aussi, pour définir la vraie piété, Michée l'associe-t-il à la justice, à l'amour et à l'humilité (Mi 6,8).

Cette définition est celle des prophètes et des sages. Pour Osée, la piété n'est pas dans les rites, mais dans l'amour qui les anime (Os 6,6 = Mt 9,13), inséparable de la *justice (Os 12,7) et de la *fidélité à la Loi (Os 2,21s; 4,1s). Pour Jérémie, Dieu se donne à nous comme modèle de piété et de justice (Jr 9,23). Ailleurs on voit que la piété est compromise quand les pauvres sont opprimés et la justice violée (Mi 7,2; Is 57,1; Ps 12,2-6). Dans les Psaumes, le culte de l'homme pieux (hb. *ḥasîd*; gr. *hosios* ou *eusebès*) s'exprime en une *louange aimante, confiante, joyeuse (Ps 31,24; 149), qui magnifie la piété de Dieu (Ps 103). Cependant ce culte n'est agréé que s'il s'unit à la fidélité (Ps 50). Dieu accorde la sagesse (Si 43, 33), aux hommes pieux qui ne séparent pas culte et charité (Si 35,1-10), et ils tirent profit de tous les biens créés par Dieu (Si 39,27).

C'est cette piété intégrale qui, à l'époque maccabéenne, anime les Assidéens (de *ḥasîdim* : « pieux » ; 1 M 2,42) : ils luttent pour leur foi jusqu'à la mort ; la piété qui les rend forts est sûre de la résurrection (2 M 12,45). Telle est aussi « la piété plus puissante que tout » dont la Sagesse chante la victoire au Jugement final (Sg 10,12; cf l'opposition juste/impie en Sg 2—5). De cette piété sera doté le Messie qui établira ici-bas le Règne de Dieu (Is 11,2; LXX *eusebeia*).

NT

1. *La piété du Christ.* — L'attente de ceux qui désiraient « servir Dieu dans la piété (*hosiotès*) et la justice » est comblée par la piété (*eleos*) de Dieu qui envoie le Christ (Lc 1,75.78). Le Christ est par excellence le « pieux » (Ac 2,27; 13,35 : *hosios* = Ps 16,10 : *ḥasîd*). Sa piété filiale lui fait accomplir en tout la *volonté de Dieu, son Père (Jn 8, 29; 9,31) ; elle l'amène à lui offrir un *culte parfait (He 10,5-10) ; elle inspire l'ardente prière de son agonie et l'offrande du douloureux sacrifice par lequel il nous sanctifie (Mc 14,35s p) ; étant ainsi le Grand Prêtre pieux qu'il nous fallait (He 7,26), il est exaucé par Dieu « à cause de sa piété » (5,7). C'est pourquoi le mystère du Christ est appelé « le mystère de la piété » (1 Tm 3,16 : *eusebeia*) : en lui, la piété de Dieu réalise son dessein de salut ; en lui, la piété du chrétien a sa source et son modèle.

2. *La piété du chrétien.* — Déjà Dieu avait pour agréables les hommes de toute nation qui, par leurs prières et leurs aumônes animées de la crainte de Dieu, participaient à la piété juive en ses deux éléments, le culte divin et la pratique de la justice ; tels sont le juif Siméon (Lc 2,25), les hommes venus à Jérusalem pour la Pentecôte (Ac 2,5), le centurion Corneille (Ac 10,2.4.22.34s). Cette piété est renouvelée par Jésus et par le don de l'Esprit. On aperçoit, dans les Actes, quelques-uns de ces hommes pieux (*eulabès*), comme Ananie (Ac 22,12) ou les chrétiens qui viennent ensevelir Étienne (Ac 8,2). Suivant le langage paulinien, leur culte est maintenant animé par un esprit *filial à l'égard de Dieu (cf Ga 4,6), et leur justice

est celle de la *foi qui opère par la charité (Ga 5,6). Telle est la piété (*hosiotès*) de l'*homme nouveau, la véritable piété chrétienne (Ep 4,24) que Paul oppose aux pratiques vaines d'une piété fausse et tout humaine (Col 2,16-23) ; par elle, nous rendons à Dieu un culte agréable, avec religion (*eulabeia*) et *crainte (He 12,28).

Dans les épîtres pastorales et dans la 2e ép. de Pierre, la piété (*eusebeia*) est au nombre des *vertus fondamentales du *pasteur, de l'homme de Dieu (1 Tm 6,11; Tt 1,8) ; elle est nécessaire aussi à tout chrétien (Tt 2,12; 2 P 1,6s). Deux de ses caractères sont soulignés. Tout d'abord elle libère de l'amour de l'argent ; à l'opposé de la fausse piété avide de profits, elle se contente du nécessaire, et son profit est cette liberté même (1 Tm 6,5-10). Ensuite, elle donne la force de supporter les *persécutions qui sont le partage de ceux dont la piété du Christ est le modèle (2 Tm 3,10ss). Sans ce détachement et cette constance, on n'a que les apparences de la piété (3,5). A la vraie piété sont promis le secours de Dieu dans les *épreuves de cette vie, et la vie éternelle (2 P 2,9; 1 Tm 4,7s).

Ainsi comprise, la piété désigne finalement la vie chrétienne avec toutes ses exigences (cf 1 Tm 6,3; Tt 1,1) : pour répondre à l'amour de celui qui est « le seul Pieux » (Ap 15,4 : *hosios*), le chrétien doit l'imiter et révéler par là à ses frères le visage de leur Père céleste. *MFL*

→ aumône AT 3 ; NT 1 — crainte de Dieu IV — création AT IV 1 — culte — fidélité — impie — jeûne 2 — justice *A* I AT 2, NT — miséricorde — pauvres AT III ; NT II — prière — zèle II 1.

PITIÉ — maladie/guérison NT I 1 — miracle II 2 b — miséricorde — pardon — tendresse.

PLAIE → calamité — châtiments — colère *B* AT I 1 — lèpre — maladie/guérison AT — miracle I 1 — Pâque I 2.

PLAINTE → pénitence/conversion AT I 2 — prière I 2, II 2 — souffrance AT I 1 — veuves 1.

PLAN DE DIEU → dessein de Dieu — volonté de Dieu.

PLANTER → édifier I 2, III 2.3 — moisson II — semer — vigne.

PLÉNITUDE

Pour désigner la puissance salvatrice du Christ qui a reçu tout pouvoir au ciel et sur la terre, le mot de plénitude, qui évoque la *perfection dans l'abondance, convient tout particulièrement. Cependant le substantif grec sous-jacent (*plèrôma*) présente une plus grande variété de sens : signifiant primitivement soit le contenu qui remplit un espace, la mer (1 Ch 16,32) ou la terre (Ps 24,1; cf 1 Co 10,26), soit ce qui complète quelque chose (Mt 9,16; Mc 2,21; Col 1,24), il peut désigner également le contenant ou bien la totalité (Rm 11,12), l'abondance (Rm 15,29), l'accomplissement (Rm 13,10).

1. *La plénitude des temps.* — De même que pour Élisabeth (Lc 1,57) et Marie (Lc 2,6) « s'accomplissent » les jours où elles doivent enfanter, ainsi pour la terre les temps sont « *accomplis » (Mc 1,15), et l'on peut parler de la plénitude des *temps messianiques et eschatologiques (Ga 4,4; Ep 1,10). Cette mesure enfin pleine, qui fait penser au contenu d'un sablier rempli, ne correspond pas à une maturité ou à une perfection atteinte par les hommes, mais à un temps fixé par Dieu. Alors Jésus « remplit », « *accomplit » les prophéties.

2. *La plénitude qui habite dans le Christ.* — Dieu s'est plu à faire habiter dans le Christ ressuscité toute la Plénitude (Col 1,19). Pour expliquer cette expression deux interprétations, parmi d'autres, méritent d'être indiquées. Selon la première, plus statique, le « plérôme » serait l'univers rempli par la *présence de Dieu. Dans ce cas, Paul aurait été influencé à la fois par le stoïcisme vulgarisé et par le milieu sapientiel ; la Sagesse, en effet, « remplit l'univers et tient unies toutes choses » (Sg 1,7). Selon une seconde interprétation, plus dynamique, Paul refléterait d'autres images de la littérature sapientielle : la Sagesse comme les eaux des plus grands fleuves roule à plein bord, déborde et se répand. Plus vaste que la mer, plus grande que l'abîme elle remplit le sage, et celui-ci, d'abord simple canal de dérivation, est lui-même transformé en fleuve et en mer (Si 24, 25-31; cf Pr 8,12ss). Par ailleurs, Dieu a fait habiter en Israël la Sagesse (Si 24,8-12). Or, précisément, dans le Christ en qui habite toute la Plénitude (Col 1,19; 2,9) se trouvent cachés tous les trésors de la Sagesse (Col 2,3). Ces trésors n'ont rien à voir avec des richesses entassées et cupidement conservées, mais, semblables à des eaux vives qui se répandent, ils sont plénitude de *vie qui s'oppose au vide de la mort (Ph 2,7), *puissance salvatrice surabondante qui découle du *Nom au-dessus de tout nom (Ph 2,9). Cette surabondance transparaît partout dans les épîtres

pauliniennes, spécialement dans les passages plus lyriques comme Rm 5,15-21; 8,31-39; 11,33-36; Ph 2,9ss ; elle éclate tout particulièrement dans l'hymne aux Éphésiens où le style inépuisable s'efforce à traduire la richesse débordante de la *grâce dont Dieu nous a comblés dans son Fils bien-aimé.

3. *L'Église, plénitude du Christ.* — Dans le Christ, parfaitement comblé de la toute-puissance divine (Col 1,19; 2,9), les fidèles se trouvent associés à sa plénitude (2,10; Ep 3,19). En effet, la vie éternelle et la sanctification surabondante qui résident dans le corps glorifié du Christ (Col 2,9) se communiquent à l'Église qui devient son Corps. C'est pourquoi dès maintenant l'Église peut être appelée la plénitude du Christ (Ep 1,23). Ces deux titres de Corps et de Plénitude ne s'appliquent pas à l'univers, mais seulement à l'Église. Celle-ci, cependant, doit encore se développer pour parvenir à la taille de la plénitude du Christ (4,13). Cette croissance se fera à la fois en profondeur (cf 4,14ss) et en extension. C'est, en effet, à toute la création gémissant dans l'attente (cf Rm 8,19-23) que l'Église est destinée à s'étendre pour tout rassembler et tout sauver : ainsi par elle, progressivement, le Christ remplit l'univers de sa plénitude (Ep 1,20ss; 4,10).

Saint Jean, dans son prologue, reprend en termes plus simples cette doctrine : dans sa gloire, le Fils unique « plein de grâce et de vérité » (Jn 1,14) répand sur les hommes l'abondance inépuisable de la bienveillance divine. « Oui, de la plénitude du Christ nous avons tous reçu » (Jn 1,16). *PL*

→ accomplir — bénédiction — Corps du Christ III 2 — croissance — dessein de Dieu NT I — Église V 1 — figure NT — nombres II 1 — perfection NT 6 — Révélation NT I 3, II 3, III 3 — richesse — temps NT.

PLÉRÔME → Église V 1 — plénitude.

PLEURER → consoler — mort AT I 1.3 — pénitence/conversion AT I 2 — souffrance — tristesse.

PLUIE → ciel I — déluge — désert O — eau — fruit II — orage 1.

POLYGAMIE → adultère 1 — mariage AT II 2.3.

PORTE

Ouverte, la porte laisse passer, entrer et sortir, permettant la libre circulation : elle exprime l'accueil (Jb 31,32), une possibilité offerte (1 Co 16, 9). Fermée, elle empêche de passer : elle protège (Jn 20,19) ou exprime un refus (Mt 25,10). Elle suggère donc aussi l'idée d'un tri.

AT

I. La porte de la cité

La cité garde son entrée par une porte monumentale, fortifiée, qui protège des attaques de l'ennemi et introduit les amis : « l'étranger qui est dans les portes » (Ex 20,10) participe aux privilèges d'Israël. La porte assure ainsi la sécurité des habitants et permet à la ville de se constituer en communauté ; c'est auprès de la porte que se concentre la vie de la cité : sur cette place ont lieu rencontres (Jb 29,7; Ps 69,13), affaires commerciales (Gn 23,11-18; Rt 4,1-11), manœuvres politiques (2 S 15,1-6), départs en guerre (1 R 22,10), et surtout jugements (Dt 21,19; 22,15; 25,7; Am 5, 10,15; Jb 5,4; 31,21; Pr 22,22; 24,7). Justice et sécurité qualifient la porte (Is 28,6). La porte s'identifie donc en quelque sorte à la cité, et le mot peut désigner la ville elle-même (Dt 28,52-57) ; il en arrive même à connoter la *puissance de la cité. S'emparer de la porte signifie se rendre maître de la ville (Gn 22,17) et libérer les captifs (Ps 107,16; Is 45,2) ; en recevoir les clés signifie être investi du pouvoir (Is 22,22). Par analogie, on parle des portes du shéol ou de la *mort pour désigner le séjour mystérieux où tout homme est conduit (Ps 107,18; Is 38,10) et dont Dieu seul connaît l'entrée (Jb 38,17) mais aussi la puissance qu'il est seul à pouvoir vaincre (Ps 9.14; Sg 16,13; cf Mt 16,18).

Jérusalem est la ville par excellence, aux portes antiques (Ps 24,7ss) que Yahweh aime particulièrement (Ps 87) parce qu'il les a lui-même affermies (Ps 147,13). Le *pèlerin qui les franchit éprouve un sentiment d'unité et de paix (Ps 122). Réputée imprenable, elle peut offrir à ses habitants la sécurité en fermant ses portes ; cependant il s'en faut qu'à ces portes on rende la justice (Is 1,21s; 29,21). Les prophètes entrevoient alors une Jérusalem nouvelle, à la fois ouverte aux nations et établie dans la paix et la justice (Is 26,1-5; 60,11; Ez 48,30ss; Za 2,8s).

II. La porte du ciel

Sans doute Yahweh ouvre-t-il les portes du ciel pour envoyer la pluie, la manne (Ps 78,23) et

toute sorte de *bénédictions à la terre (Ml 3,10) ; mais depuis que le paradis est fermé, l'homme ne communique plus familièrement avec Dieu. C'est le *culte qui établit une relation entre les deux mondes, divin et terrestre : ainsi Jacob avait reconnu en Béthel « la porte du ciel » (Gn 28,17). L'israélite qui se présente aux portes du Temple désire s'approcher de Yahweh (Ps 100,4) ; mais il entendra le prêtre lui rappeler les conditions d'entrée : la fidélité à l'Alliance, la justice (Ps 15;24; Is 33,15s; cf Mi 6,6-8; Za 8,16s) : « C'est ici la porte de Yahweh, les justes y entreront » (Ps 118,19s). Jérémie, de son côté, se tenant à ces mêmes portes, déclare que la condition est loin d'être remplie : la rencontre de Dieu est illusoire, le Temple sera rejeté (Jr 7; cf Ez 8—11). Jérusalem perd sa raison d'être. C'est en « enlevant le mal du milieu d'elle » plutôt qu'en fermant ses portes aux nations que la ville sera sainte. Lorsque le Temple est détruit, Israël comprend que l'homme ne peut monter au ciel ; aussi, dans sa prière, demande-t-il à Dieu de déchirer les cieux et de descendre lui-même (Is 63,19) : qu'il prenne la tête du troupeau et lui fasse franchir les portes (Mi 2,12s; cf Jn 10,4).

NT

Jésus exauce ce désir ; à son baptême, le ciel s'ouvre, et il devient lui-même la vraie porte du ciel, descendue sur terre (Jn 1,51; cf Gn 28,17), la porte qui introduit aux pâturages où les biens divins sont offerts librement (Jn 10,9), l'unique Médiateur : par lui Dieu se communique aux hommes, par lui les hommes ont accès au Père (Ep 2,18; He 10,19). En même temps Jésus tient la clé de David (Ap 3,7), il pose des exigences : l'entrée dans le Royaume dont il a remis les clés à Pierre (Mt 16,19), l'entrée dans la vie, dans le salut présentés comme une ville ou une salle de festin, cette entrée est une porte étroite, la conversion (Mt 7,13s; Lc 13,24), la foi (Ac 14,27; Ep 3,12). Celui qui n'y prend garde trouvera la porte fermée (Mt 25,10; Lc 13,25). Mais Jésus, qui s'est emparé de la clé de la Mort et de l'Enfer (Ap 1,18), est vainqueur du Mal et il a donné à son Église d'être plus forte que les puissances mauvaises (Mt 16,18).

A la fin des temps, ville et ciel coïncident. L'Apocalypse nous montre réalisées les annonces d'Isaïe, Ézéchiel et Zacharie : la Jérusalem céleste a douze portes ; elles sont toujours ouvertes, et cependant le mal n'y entre plus ; ce sont la paix et la justice en plénitude ; c'est l'échange parfait entre Dieu et l'humanité (Ap 21,12-27 et 22, 14-15). *JB*

→ enfers & enfer — mort AT I 2 — pasteur & troupeau NT 1 — salut NT I 1.

POSSESSIONS DÉMONIAQUES → démons NT — maladie/guérison — miracle II 2 b — Satan II.

POSTÉRITÉ → Abraham I 3, II — béatitude AT II 1 — fécondité — femme AT 1 — héritage NT I — pères & Père I, II.

POUSSIÈRE → Adam I 1 — cendre — mort AT I 2.

POUVOIR → autorité — bêtes & Bête 3 b — droit AT 1 — puissance.

PRÊCHER

Prêcher, de nos jours, c'est aussi bien annoncer l'événement du salut qu'*exhorter (*parakalein*) ou *enseigner (*didaskein*). Dans le NT en revanche, les verbes *kèryssein* et *euangelizesthai* restreignent la prédication à la proclamation solennelle (*kèrygma*) d'un fait : Jésus est Seigneur et Sauveur. Cette restriction toutefois n'appauvrit pas la prédication au sens large, car elle découvre la source à laquelle doivent s'alimenter tout enseignement et toute exhortation : le message pascal. Cette proclamation a des attaches dans l'AT ; celui qui prêchait alors la Parole de Dieu était le *prophète : poussé par l'Esprit de Dieu, il annonçait à ses contemporains le jugement divin ; sa parole était *Parole de Dieu. Dans le NT, la parole des prédicateurs est encore Parole de Dieu, mais depuis que celle-ci s'est incarnée en Jésus, c'est le Christ qui juge leur parole et leur existence.

I. Le message de la prédication chrétienne

Malgré la diversité des temps, des lieux et des auditoires, les prédications de Jean-Baptiste, de Jésus, de Pierre ou de Paul offrent toutes un même schéma et une même orientation : appeler à la conversion et annoncer un événement.

1. *Appel à la conversion.* — Un même mot inaugure la prédication de Jésus et celle de son Précurseur, et couronne celle des premiers sermons apostoliques : « Repentez-vous ! » (Mt 3,2; 4,17; Ac 2,38; 3,19; 5,31; 10,43; 13,38s). La vérité qui

a été annoncée n'a donc rien à voir avec une théorie qu'on est libre d'admettre ; elle requiert de l'auditeur un engagement, car selon leur sens biblique, *Parole et *vérité ont valeur de vie. Toute prédication qui ne débouche pas sur un appel à la *pénitence risque de cesser d'être *Évangile pour devenir conférence.

2. *Proclamation d'un événement.* — Si la prédication exige une conversion, ce n'est pas en vertu d'une exhortation moralisante, mais parce qu'elle annonce l'événement du salut.

Les évangélistes, et plus particulièrement Matthieu, ont voulu montrer comment Jésus a, durant sa vie terrestre, inauguré la prédication apostolique. « Le Royaume des cieux est tout proche » (Mt 4,17), proclame Jésus, à la suite du Précurseur (3,2) ; et, en écho, les disciples (10,7) annoncent le même fait : les prophéties sont *accomplies. Jean est la « voix qui crie dans le désert, selon le prophète Isaïe » (3,3) ; Jésus se présente comme le *Serviteur qui *évangélise les pauvres : « Aujourd'hui s'accomplit cette parole qui vient de retentir à vos oreilles » (Lc 4,17-21; Is 61,1s).

Au jour de Pâques, le *Royaume annoncé s'est manifesté dans la gloire du Ressuscité ; au jour de la Pentecôte, le don de l'*Esprit a fait naître l'*Église, actualisant sur terre le Royaume. Désormais la prédication n'annonce plus simplement un avenir prochain, comme au temps de Jésus ; elle proclame un fait actuel qui montre l'Esprit-Saint à l'œuvre, un fait qui renvoie à un événement passé (la Pâque du Christ) et à un événement futur (la parousie du Seigneur). Les sommaires des premiers sermons révèlent la nature nouvelle de cet aujourd'hui chrétien.

Pierre explique ainsi que, si on l'entend parler en *langue étrangère au jour de la *Pentecôte, c'est que l'Esprit est donné (Ac 2,4.11.15ss). Qu'il s'agisse d'un miracle comme celui de l'impotent guéri (3,1-10) ou d'une audace surprenante de la part de ces prédicateurs (4,13; 5,28), toujours la prédication met en présence d'un fait qui pose une question ; elle est accompagnée « de puissance, d'Esprit-Saint et d'assurance » (1 Th 1,5). Cet aujourd'hui perpétuel, cette Pentecôte renouvelée (Ac 10,44-47), ne se justifie à son tour que par référence à un passé et à un avenir qui tous deux concernent le Christ. Jésus est ressuscité des morts, il est vivant : voilà ce dont témoigne l'Esprit à travers le miracle de la Pentecôte (2, 22-36), ce que signifie la guérison de l'impotent (3,12-16). Jésus est *Seigneur, glorifié au ciel (3, 21) et il va en revenir triomphalement pour le *jugement (1 Th 1,10; 2 Th 1,7). La prédication est essentiellement le message pascal, et par là révélation du mystère de l'histoire sainte.

3. *Présentation de l'événement.* — Par lui-même, le *kérygme* est une proclamation solennelle, le cri du héraut qui annonce officiellement un fait ; et comme ce fait est la *victoire du Christ sur la *Mort, l'auditeur voit son présent acquérir subitement une dimension d'éternité. Cela pourrait suffire ; encore faut-il que l'auditoire, conditionné par son temps et son milieu, puisse comprendre le message. Quand les Athéniens entendent Paul « annoncer Jésus et la résurrection », ils pensent à deux nouvelles divinités et le traitent de colporteur d'histoires (Ac 17,18). Aussi Paul cherche-t-il à se faire comprendre, sans vouloir pour autant justifier son message par la raison humaine. Les Corinthiens ont cru qu'Apollos, « homme éloquent et versé dans les Écritures » (Ac 18,24), était pour cela le type du prédicateur ; Paul les détrompe : de peur de réduire à néant la *Croix du Christ, il récuse la *sagesse du langage (1 Co 1,17). Toute prédication doit donc signifier l'événement rédempteur, tout en se rendant intelligible. De là des variations nécessaires dans la présentation du message.

a) L'auditoire des Apôtres, comme celui de Jésus, croyait en Dieu et en son dessein de salut. La prédication prend donc un point de départ dans l'Écriture pour présenter l'événement rédempteur. Comme Jésus et Jean-Baptiste, les disciples y montrent l'*accomplissement des prophéties. Nous sommes dans « les derniers jours » annoncés par Joël (Ac 2,17) et par tous les prophètes (3, 24) ; la *promesse faite aux *pères est accomplie (13,33). La *croix scandaleuse a été prévue par Dieu même (2,23), c'est le « bois » dont parlait l'AT (5,30; 10,39; 13,29; cf Dt 21,23) ; le sort du Christ avait été annoncé par les prophètes (Ac 3, 18; 13,27), plus spécialement par le poème du Serviteur (8,32s; 3,13.26), par les psaumes (2,25-28.30.34s; 13,22.33.35) ou Moïse (3,22). Le devoir de la conversion est lui-même prophétisé (2,21. 39). La prédication est donc essentiellement scripturaire, et la formule « selon les Écritures » scande le plus ancien Credo (1 Co 15,3s).

b) L'auditoire peut n'avoir pas connu Jésus de son vivant ; le message pascal s'épanouit alors en une présentation sobre de l'existence de Jésus : ainsi devant le centurion Corneille (Ac 10,37-42), Pierre esquisse la trame de l'évangile de la vie de Jésus. Celle-ci appartient en effet à la prédication, mais à la lumière du message pascal.

c) L'auditoire enfin peut même ne pas croire au vrai Dieu et avoir besoin de connaître les données sous-jacentes à la foi biblique. A Lystres, Paul aborde son auditoire en parlant du « Dieu vivant qui a fait le ciel et la terre... qui a dispensé du ciel pluies et saisons » (Ac 14,15ss) ; à Athènes, il montre comment la Résurrection du Christ est le terme d'une économie historique qui prend son point de départ dans la création et la quête humaine de Dieu (17,22-31) ; quant aux Thessaloniciens, ils « ont abandonné les idoles pour se convertir à Dieu, servir le Dieu vivant et véritable, et attendre des cieux son Fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus qui nous délivre de la colère qui vient » (1 Th 1,9s). De toute manière, directement ou par un chemin détourné, c'est au Christ, Seigneur de l'histoire, que doit aboutir la prédication.

4. *De la prédication à l'enseignement.* — A partir du mystère pascal, que résume le Credo reçu par Paul (1 Co 15,3ss), et qui doit sans cesse être répété pour que la foi reste correctement centrée, la prédication devient *enseignement. Jésus lui-même a ainsi procédé, quand il « enseignait » sur la montagne (Mt 5,2) ou dans les synagogues (9, 35) ; les disciples de même, selon l'ordre reçu du Ressuscité (28,20; Ac 4,2). Paul élabore son enseignement à partir du mystère pascal, quand par exemple il enseigne la *sagesse de la *croix (1 Co 1,23) ou le *baptême comme participation à la mort et à la résurrection de Jésus (Rm 6). Le prédicateur devient catéchiste et théologien, mais le théologien ne mérite ce titre que s'il se réfère sans cesse à la proclamation de l'Évangile pascal.

II. Le mystère de la prédication

La prédication est un mystère par le contenu du message ; elle l'est aussi par la forme dans laquelle il est annoncé : mystère de la *Parole dite, mystère du prédicateur qui annonce la Parole.

1. *Le mystère de la Parole.* — Si la prédication a valeur d'acte et exige un acte de conversion, c'est qu'elle est elle-même un acte de Dieu. En effet, au témoignage de Paul, elle rend les hommes présents au mystère qu'elle annonce. Aussi la *foi peut-elle naître de la prédication (Rm 10,17). L'auditeur est placé devant le Christ mort et ressuscité, devenu le Seigneur de l'histoire, distribuant les dons et l'Esprit à ceux qui accueillent la Parole, menaçant de la *colère ceux qui la refusent (1 Th 1,10). Comme l'annonce du héraut proclamant et inaugurant le Règne de Dieu (Is 40,9), la prédication est un acte de Dieu qui inaugure la seigneurie du Christ sur le monde. Elle n'est pas soumise à l'examen des auditeurs, mais requiert l' « obéissance de la foi » (Rm 1,5), jusqu'à la fin du monde (Mt 24,14).

2. *Parole de Dieu et parole humaine.* — Pour être sauvé, il faut croire ; pour croire, il faut entendre la prédication ; et « comment prêcher sans être d'abord envoyé ? » (Rm 10,15). Le prédicateur a reçu de Jésus-Christ par son Église mission et autorité.

a) *La *mission* seule peut transformer une parole humaine en Parole de Dieu. Non point comme chez les *prophètes, par irruption de l'Esprit ; mais en vertu d'une ambassade confiée par le Christ : « c'est comme si Dieu exhortait par nous » (2 Co 5,20) en vue de la réconciliation avec Dieu. Le prédicateur doit comme un héraut annoncer avec fidélité la Parole, au point que celle-ci aurait son efficacité, même s'il n'était pas désintéressé (Ph 1,15-18) : de toute manière le Christ est annoncé. Qu'importe donc le serviteur par qui la foi a été communiquée ! L'essentiel, c'est le fondement, Jésus-Christ ; le reste est surajouté, le feu du jugement en éprouvera la valeur (1 Co 3,5-15). L'Église naissante se montre soucieuse d'autoriser la prédication ; tantôt elle confirme une initiative qu'elle n'a pas prise (Ac 8,14-17; 11,22ss), tantôt elle *impose les mains aux missionnaires (13,2s).

L'autorité de l'envoyé vient en outre du *témoignage qu'il donne sur le mystère pascal ; c'est le témoignage des *apôtres au sens large, qui se rattache au témoignage unique des Douze (Ac 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31), porté sur l'ordre du Ressuscité (1,8). Par la *tradition ininterrompue des témoins fidèles, la prédication chrétienne fait réellement entendre la Parole de Dieu.

b) *La *fierté* du prédicateur découle de cette investiture apostolique. Il a pleine *autorité et parle, comme les premiers Apôtres, avec assurance (Ac 2,29; 4,13.29.31). Il doit « proclamer la Parole à temps et à contretemps » (2 Tm 4,2). S'il parle avec *confiance (1 Th 2,2; Ph 1,20), c'est qu'il croit (2 Co 4,13), car il a été « rendu capable » d'un tel ministère (2,16s; 3,4ss). Sinon il ne serait qu'un trafiquant frauduleux de la Parole (2,17; 1 Th 2,4). Son idéal demeure celui de Paul parlant aux Thessaloniciens : « Vous avez accueilli la Parole de Dieu que nous vous faisions entendre, non comme une parole d'hommes, mais comme ce

qu'elle est réellement, la Parole de Dieu » (1 Th 2,13).

3. *Prédication et rédemption.* — Le mystère du prédicateur n'est pas encore épuisé par la noblesse de l'ambassade reçue. Le prédicateur en effet est un « collaborateur de Dieu » (1 Co 3,9) ; il est « emmené par Dieu dans le triomphe du Christ », « par lui se répand en tous lieux le *parfum de sa connaissance ». Tragique destin du prédicateur qui est la « bonne odeur du Christ », donnant la vie ou la mort (2 Co 2,14ss). Il risque d'abord d'être lui-même réprouvé (1 Co 9,27), mais surtout il doit partager le sort de Celui dont il est le héraut ; Dieu « accrédite ses apôtres comme les derniers des hommes » (1 Co 4,9) : les prédicateurs de la croix sont des crucifiés vivants (2 Co 4,7-15; 6,4-10). Pourraient-ils encore tirer quelque gloriole (cf Ac 14,12ss) ? Mais ils doivent être *fiers d'être ainsi en union avec le Rédempteur, victime expiatoire (sens probable de 1 Co 4,13), et de constater que si la mort fait son œuvre en eux, la vie l'accomplit en ceux auxquels ils prêchent (2 Co 4,12). Alors ce n'est plus simplement la parole du prédicateur qui est Parole de Dieu, c'est sa vie même qui est le mystère pascal en acte.

JA & XLD

→ Apôtres — dessein de Dieu NT II, III — enseigner — Évangile — exhorter — foi NT II 2 — mission NT II 1, III 2 — Parole de Dieu NT II 1 — Résurrection NT I 3 — royaume NT I — témoignage III 1.

PRÉDESTINER

C'est dans le NT seulement qu'apparaît le verbe « prédestiner » (*prohorizô*), une fois dans les Actes (Ac 4,28), cinq fois chez Paul (Rm 8,29.30; 1 Co 2,7; Ep 1,5.11). Le substantif « prédestination » n'est pas employé, à la différence des termes comme « plan, dessein » (*boulè*, *prothesis*), prescience (*prognôsis*), élection (*eklogè*) : tout se passe comme si, dans notre cas, seule l'action divine importait, et non pas notre théorie. En toute rigueur, on pourrait dire qu'il n'y a pas dans la Bible une doctrine réfléchie de la prédestination. Paul cependant a fait de cette activité divine une pièce importante de son intelligence du *dessein de Dieu. C'est pourquoi il convient d'exposer sa pensée avant d'en chercher les présupposés bibliques et les équivalences johanniques.

1. *Prédestinés par amour à être ses fils adoptifs.* — Au terme de son exposé prophétique sur le dessein de Dieu (Rm 1—8), Paul veut assurer l'espérance des croyants en leur révélant « la sagesse de Dieu, mystérieuse, demeurée cachée, celle que dès avant les siècles, Dieu a prédestinée pour notre gloire » (1 Co 2,7) ; « Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment, de ceux qui sont appelés selon son dessein. Ceux qu'il a ' préconnus ', il les a aussi ' pré-destinés ' à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères » (Rm 8,28s). Dans le dessein total de Dieu, Paul discerne donc deux aspects : d'avance Dieu *connaît*, d'avance il *destine*. Ils ne doivent pas être confondus.

a) Selon la mentalité biblique, la *connaissance consiste, non pas dans un acte spéculatif, mais dans la relation entre deux êtres. Entre Dieu et certains hommes, dès avant la création, existe dans la pensée divine une relation d'amour : ils sont « connus de lui » (1 Co 8,3; Ga 4,9; cf Mt 7,23). On peut établir une équivalence entre cette prescience et l'élection : ce sont ceux que « Dieu a choisis dès le commencement » (2 Th 2,13), « les élus selon la prescience de Dieu le Père » (1 P 1,15). A l'origine de la prédestination, il y a donc cette prescience, cette *élection.

b) Or, voici le second aspect du dessein de Dieu, l'élection est faite en vue d'un but, d'une destination précise. Posée elle aussi dès le commencement, celle-ci peut être dite « prédestination ». Mais l'on ne peut la comprendre, en remontant ainsi à l'origine, que parce que l'on connaît maintenant la fin des temps : le sacrifice rédempteur a valu la *réconciliation avec Dieu et l'adoption filiale : « Dieu nous a prédestinés, selon son bienveillant vouloir, à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ » (Ep 1,5). Tel est le contexte où se situe la théologie paulinienne : bienveillance (Ep 1,9), *grâce (Rm 11,5; Ep 1,6s; 2,5ss), *miséricorde (Rm 11,30ss; Tt 3,5), *amour enfin (1 Th 1,4; 2 Th 2,13; Rm 11,28; Ep 1,4). Si donc être prédestiné, c'est être aimé de Dieu, il n'y a rien d'effrayant dans ce mystère ; au contraire, l'homme a la joie de connaître, non seulement l'origine, mais aussi le terme du dessein de Dieu. L'histoire religieuse prend son sens : les élus « ont été d'avance préparés pour la gloire » (Rm 9,23).

2. *Prédestinés dans la liberté.* — Paul décrit ensuite les deux étapes temporelles du dessein de Dieu : « Ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justi-

fiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. » (Rm 8,30). Faisant suite à l'acte de prédestiner, ce sont, dans le temps présent, la *vocation concrète et la *justification, puis, dans le temps à venir, la *glorification. Installé dans le mystère de Dieu, Paul exprime sa certitude absolue en utilisant des verbes au passé. Laissons de côté les nuances qui distinguent ces deux activités, et examinons la situation où nous place Paul. Tout est purement l'œuvre de Dieu : « C'est dans le Christ que, prédestinés d'après le plan (*prothesis*) de celui qui a accompli tout selon le dessein (*boulè*) de sa volonté, nous avons été choisis comme sa part » (Ep 1,11).

Or, dans ce dessein, que devient la *liberté de l'homme ? Elle semble exclue, et Paul déclare d'ailleurs : « Mais alors, diras-tu, de quoi [Dieu] se plaint-il encore ? Car enfin, qui résisterait à sa volonté ? » (Rm 9,19). Le problème, il est vrai, se présentait à Paul en fonction, non des individus, mais de tout le peuple d'Israël qui refusait le Christ. Et il le résout finalement en faisant appel à la *sagesse mystérieuse et insondable de Dieu, devant laquelle le croyant doit s'extasier et se taire. Toutefois, si Paul distingue nettement deux fractions dans l'humanité — les élus et les autres —, il ne les situe pas de même dans le plan de Dieu ; tandis que les élus sont « préparés d'avance pour la gloire » (9,23), les autres ont été seulement trouvés « tout prêts pour la perdition » (9,22). Dieu ne prédestine pas à la perdition.

Paul se place donc dans une perspective que nous faisons difficilement nôtre : nous pensons aux individus, il considère Israël ; pour lui, les figures de l'Histoire sainte — Esaü ou Pharaon (Rm 9,13.17) — sont des prototypes dont le salut personnel n'est pas en cause. Le problème du rapport des deux activités, divine et humaine, n'est donc pas résolu ici. Il trouve cependant une ébauche de solution dans la manière sereine dont Paul affirme, sans y voir de contradiction, et l'une et l'autre. Ainsi, quand il juxtapose l'indicatif de situation (par lequel il affirme un état de fait) et l'impératif de conduite (par lequel il énonce le devoir d'agir) : « Vous êtes morts dans le Christ, donc mourez ! » Un problème de langage se pose pour nous, non pour Paul qui peut dire : « Travaillez avec crainte et tremblement à accomplir votre *salut ; aussi bien est-ce Dieu qui produit en vous et le vouloir et le faire, en vue de sa bienveillance » (Ph 2,12s). « Nous sommes son ouvrage, créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions » (Ep 2,10). Tout se passe donc ici-bas comme si la liberté humaine consistait à réaliser dans le temps ce qui est pourtant prévu de toute éternité par Dieu. Tel est le schéma apocalyptique de *révélation que la mentalité contemporaine ne confondrait pas avec le fatalisme si elle reconnaissait en Dieu la priorité de l'amour.

3. *A la source biblique de la pensée paulinienne.* — Dans l'AT se trouve déjà énoncé le fondement de la prédestination, à savoir l'activité de Dieu qui « pré-voit » tout et coopère à tout. En effet, tout vient du Seigneur (Si 11,4), même le malheur (Am 3,6; Is 45,7). Dieu a depuis toujours un plan (Is 37,26), qu'il réalise au cours de l'histoire (Is 14,24) en des temps fixés (Ac 17,26.31). Dans ce dernier texte est utilisé le verbe simple *horizô*, qu'on retrouve à propos de l'acte par lequel Dieu a constitué Jésus Fils de Dieu (Rm 1,4) et juge souverain (Ac 10,42). Rien n'arrive qui ne soit prévu ou décidé par Dieu (Ac 4,28; cf Mt 25,41). Dieu a tout disposé, préparé en faveur de ses élus (Mt 20,23; 25,34). Point de hasard incontrôlé par Dieu (Pr 16,33), car « Yahweh fit toute chose en vue d'une fin » (16,4). Mais toutes ces affirmations concernent la prescience et la *providence. Pour aller jusqu'à la prédestination, il faut davantage.

Une croyance la prépare de plus près : celle de l'inscription au *Livre de vie. Non pas le livre des comptes où sont enregistrées les bonnes œuvres en vue du *jugement final (Dn 7,10; Ap 20,12), mais le livre préexistant dont parle le psalmiste : « Mes actions, tes yeux les voyaient, toutes elles étaient sur ton livre ; mes jours, inscrits et définis avant que pas un d'eux n'apparût » (Ps 139,16). On pourrait l'intituler « Livre des prédestinés » : « Et les habitants de la terre dont le nom ne fut pas inscrit, dès l'origine du monde, dans le livre de vie s'émerveilleront au spectacle de la Bête » (Ap 17,8; cf 13,8; Dn 12,1). Jésus partage cette conviction : « Réjouissez-vous de ce que vos *noms se trouvent inscrits dans les cieux » (Lc 10,20).

Pour rejoindre Paul, il manque une seule chose : le salut accompli par Jésus. Faisant accéder à la fin de l'histoire du salut, Jésus permet de remonter à son origine et de tracer avec précision la pensée de Dieu qui, dans son amour, prédestine ses élus à être conformes à l'image de son Fils.

4. *Équivalences johanniques.* — Il serait toutefois surprenant que la pensée paulinienne ne trouve pas dans les évangiles quelque correspondance qui l'autorise davantage. Nous ne parlons pas du ter-

roir biblique dans lequel la pensée de Jésus s'enracine elle-même : ainsi quand il évoque le Livre des prédestinés (Lc 10,20) ou quand il utilise le langage de la connaissance pour signifier l'*élection (Mt 7,23; 25,12). De façon plus explicite, chez Jean, c'est le Père qui *donne au Fils les croyants (Jn 10,29; 17,2.6.9.24) ; « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (6,44). Ici se trouve posé le problème de la prédestination appliquée aux individus, et non pas seulement au peuple. Le croyant est inséré dans un monde qui l'enveloppe et l'investit de toutes parts. Seul échappe à l'impression de fatalisme celui qui reconnaît un amour universel à l'origine du comportement divin (3,17; 12,47).

5. *Langage et interprétation.* — Ce langage biblique, cohérent et réconfortant, est-il, de nos jours, tout à fait intelligible ? Le lecteur contemporain achoppe à l'imprécision de l'hébreu biblique qui ne distingue pas clairement entre finalité et consécution : en disant « Dieu veut », l'hébreu peut signifier non pas une volonté mais une permission (« il laisse faire »). Mais cette remarque grammaticale laisse la porte ouverte à des interprétations arbitraires et édulcorantes. Il faut en outre avoir levé deux difficultés majeures. La première, extrinsèque, provient de ce que nous n'arrivons guère à penser le problème de la prédestination en termes de peuple d'abord, et non d'individus : c'est ainsi que les paroles dures de Paul dans l'épître aux Romains ont suscité de si nombreuses erreurs et causé parfois le désespoir, conduisant à se croire, selon le mot malheureux de saint Augustin, « prédestiné à la perdition éternelle ». Plus profondément, nous oublions souvent que le langage de la Bible se sert, pour exprimer une expérience religieuse, de catégories spatio-temporelles, et prête ainsi à Dieu des comportements humains. Ériger ce langage en doctrine métaphysique, c'est éterniser ce qui est essentiellement temporel.

Dire : « Dieu prédestine les élus à être ses fils adoptifs », c'est employer un langage anthropomorphique : ce n'est pas affirmer pour autant que Dieu est lié aux catégories qui, structurant la condition humaine du langage, tentent d'exprimer le jeu de notre liberté. Ainsi, vue à travers le prisme de notre temporalité, la pré-dilection divine ne peut manquer d'apparaître comme une « prédestination » impliquant même le rejet et la méconnaissance de ceux qui ne sont pas élus : mais ce n'est là qu'une manière de parler, une transposition dans l'espace et le temps d'une réalité qui n'y est pas soumise. Dans ces conditions, le préfixe « pré- », souvent utilisé pour former les termes de cette problématique (cf. pré-destination, pré-science, pré-voir, pré-connaître, pré-dilection...), manifeste seulement l'effort de l'homme pour dire que l'initiative ne vient pas de lui, mais de Dieu. Ainsi transposé en termes personnels, le langage temporel trouve son vrai sens, celui qu'a si bien exprimé Jean : « Quant à nous, aimons, puisque Lui nous a aimés le premier » (1 Jn 4,19). *XLD*

→ **amour — connaître AT 1 — dessein de Dieu NT III 1 — don O — élection — grâce II 3 — libération/liberté I — livre III — Providence 1 — sagesse AT III — vocation — volonté de Dieu.**

PRÉEXISTENCE → **Ascension II 1 — Jésus-Christ II 1 d. 2 d.**

PRÉMICES

I. Les prémices

1. *La loi.* — On appelle prémices (hb. *bikkurîm*, rac. *bkr*, naître avant) des prélèvements opérés sur les « premiers » produits du sol (hb. *rê'šît*, gr. *aparchè*), que l'on considérait comme les « meilleurs » de la récolte. En Israël, comme chez d'autres peuples (Égyptiens, Babyloniens, Grecs, Latins), on offrait ces primeurs à la divinité. La loi hébraïque détermina peu à peu l'obligation, les modalités de cette oblation qui, à l'origine, s'accomplissait librement et sans rituel précis (Gn 4, 3s). On peut suivre les étapes de cette évolution dans des textes d'époques différentes : offrande de « l'abondance de l'aire et du vin nouveau » (Ex 22,28), du « meilleur des prémices du terroir » (Ex 23,19, cf 34,26) ; description détaillée de la cérémonie en Dt 26,2...; extension de la loi aux produits travaillés, tirés des fruits (Nb 15, 20; Ez 44,30; Lv 23,17.20; cf 2 R 4,42; Dt 18,4; cf Tb 1,6). La législation sacerdotale mentionne deux offrandes plus solennelles, celle de la première gerbe d'orge au cours de la semaine *pascale (Lv 23,10s), celle des prémices de la moisson du blé lors de la *Pentecôte (Ex 34,22; Lv 23,17), appelée pour cette raison « jour des prémices » (Nb 28,26).

2. *Les aspects du rite*

a) Le rite liturgique (*sacrifice en Lv 2,12) présente une signification complexe. L'offrande

équivalait à un geste de reconnaissance envers Dieu, maître de la nature et source de toute fécondité. La profession de foi qui, selon Dt 26,3, exprime le sens de la cérémonie, ajoute une précision importante. Elle contient une référence explicite à la sortie d'Égypte et à l'entrée en possession du pays de Canaan : « Voici que j'apporte maintenant les prémices des produits de la terre que Yahweh m'a donnée » (Dt 26,10). L'offrande de l'Hébreu est une réponse à la libéralité divine au cours de l'histoire. Le *don de Dieu appelle le don de l'homme. Principe d'une portée universelle.

b) Le rite comportait un autre aspect : la consécration à Dieu de la primeur des fruits *sanctifie toute la récolte, car la partie vaut pour le tout (Rm 11,16). Ainsi, par ce geste symbolique, les biens terrestres dans leur ensemble passent de l'ordre profane dans le domaine du sacré. Des *fruits sanctifiés pour un peuple saint ! L'idée qu'une partie consacrée exerce sur la masse une influence sanctifiante se retrouve ailleurs dans la Bible, transposée sur un plan supérieur. Ainsi, Israël (Jr 2,3), les chrétiens (Jc 1,18), et spécialement les premiers convertis (Rm 16,5; 1 Co 16, 15) ou les vierges (Ap 14,4), sont comparés à des prémices prélevées sur la masse et offertes à Dieu ou au Christ. Dans le plan du salut, une élite consacrée joue un rôle actif dans la sanctification du monde. D'après 1 Co 15,20.23, le Christ ressuscite comme « prémices » afin que tous ceux qui dorment le suivent dans la gloire. Il est possible que Paul, en Col 1,15ss, s'inspire de Pr 8, 22 où la Sagesse divine est appelée « prémices » de l'œuvre ou de la puissance divine. Dans l'ordre de la création, comme dans celui de la rédemption, le Christ réalise les deux aspects contenus dans la notion de prémices : priorité et influence. L'image évolue en Rm 8,23 où les prémices de l'Esprit désignent l'anticipation et la garantie du salut final des chrétiens.

3. *La dîme*. — L'AT associe souvent aux prémices la dîme (hb. *ma'asér*, rac. « dix », ou, peut-être, à l'origine, « libation »). La plus ancienne législation ne mentionne pas cette coutume (Ex 20—23) pourtant en usage depuis longtemps (Am 4,4; cf Gn 28,22). La dîme semble d'abord se confondre avec les prémices (Dt 12,6.11.17; 14,22) ; d'autre part, dans certains textes tardifs (Ez 44,30; Nb 18,12...), l'aspect sacrificiel de l'offrande des prémices s'atténue : on tend à réduire les prémices à un impôt sacré au bénéfice du clergé (Ml 3, 10; cf Si 45,20; Ne 10,36...). Finalement, la dîme se distinguera nettement des prémices et consistera en une redevance d'un dixième sur les fruits de la terre et du troupeau.

II. Les premiers-nés

L'offrande des premiers-nés des animaux (*bekorîm*) et des hommes, c'est-à-dire « tout ce qui ouvre le sein », est une application particulière de la loi sur les prémices. Le code de l'alliance prescrit de « *donner » à Yahweh le premier-né de l'homme et celui du gros et du petit bétail (Ex 22,28s). Le code cultuel en assigne la raison : « Tout être sorti le premier du sein maternel me revient : tout mâle, tout premier-né de ton petit ou de ton gros bétail » (Ex 34,19). Mais, comme pour les prémices, un motif historique se superpose au principe fondamental de la souveraineté absolue de Dieu : le don s'adresse au Seigneur, libérateur de son peuple et il perpétue le souvenir de la nuit où Yahweh « fit périr tous les premiers-nés au pays d'Égypte : ceux des hommes et ceux du bétail » (Ex 13,15).

Si la loi vise à la fois les premiers-nés du troupeau et ceux de l'homme, elle se réalise diversement dans l'un et l'autre cas. On sacrifiait (Ex 13,15; cf Dt 15,20; Nb 18,17) ou on supprimait (Ex 13,13; 34,20; Lv 27,27) tout premier-né des animaux. Quant au premier enfant, l'homme le « donne », c'est-à-dire, selon l'exégèse de Ex 13, 2, le « consacre » au Seigneur. Comment ? On a pensé à la circoncision. La coutume barbare de l'immolation des enfants, attestée par les fouilles de Gézer et de Taannak, a conduit certains auteurs à admettre aussi l'existence de tels sacrifices en Israël. On les aurait considérés primitivement comme légitimes. Il est certain que, sous l'influence phénicienne, ces pratiques s'introduisirent dans le peuple (1 R 16,34) à une époque de syncrétisme religieux. Achaz « fit passer son fils par le feu » (2 R 16,3) ; Manassé l'imite (2 R 21,6) ; Mi 6,7 fait allusion à cet usage cruel. Mais le rituel israélite condamne expressément cette aberration (Dt 12,31; 18,10ss; Jr 7,31; 19,5; 32,35; Lv 18,21; 20,2ss). Certes, le Seigneur a droit aux prémices de la vie (Gn 22,2), mais il refuse le sacrifice des fils d'homme : les premiers-nés ne seront pas immolés mais rachetés. Le récit du sacrifice d'Isaac illustre la loi du rachat-substitution prescrite par Ex 13,13; 34,20. Plus tard, ce rachat sera assuré par les lévites qui tiendront la place des premiers-nés (Nb 3,11ss; 8,16). Le jour viendra où Jésus, prémices de l'humanité, s'offrira à

son Père par les mains de Marie (Lc 2,22ss) ; il donnera alors leur pleine valeur aux prescriptions de l'ancienne loi. *CH*

→ don AT 2 — espérance NT III — fruit II — nouveau I — pain II 2 — Pentecôte I 1 — repas II.

PREMIER → Adam — chercher III — Dieu AT I — nouveau II 2 — prémices — Résurrection NT I 4, II 0 — temps AT III 1 — tête.

PREMIER-NÉ → Jésus-Christ II 1 d — naissance (nouvelle) 1 — Pâque I 2 — prémices II — Résurrection NT I.

PRESBYTRE → ministère II — sacerdoce NT III 2.

PRÉSENCE DE DIEU

Le Dieu de la Bible n'est pas seulement le Très-Haut, il est le tout proche (Ps 119,151) ; il n'est pas un Être suprême que sa perfection isolerait du monde, mais pas davantage une réalité qui se confondrait avec le monde. Il est le Dieu Créateur présent à son œuvre (Sg 11,25; Rm 1,20), le Dieu Sauveur présent à son peuple (Ex 19,4ss), le Dieu Père présent à son Fils (Jn 8,29) et à tous ceux que vivifie l'Esprit de son Fils et qui l'aiment filialement (Rm 8,14.28). Il est présent à tous les temps, car il domine le *temps, lui qui est le Premier et le Dernier (Is 44,6; 48,12; Ap 1,8.17; 22,13). La présence de Dieu, pour être réelle, n'est cependant pas matérielle ; si elle se manifeste par des signes sensibles, elle demeure celle d'un être spirituel dont l'amour enveloppe sa créature (Sg 11,24; Ps 139) et la vivifie (Ac 17, 25-28), dont l'amour veut se communiquer à l'homme et faire de lui un témoin lumineux de sa présence (Jn 17,21).

AT

Dieu qui a créé l'homme veut lui être présent ; si, par le péché, l'homme fuit cette présence, l'appel divin continue à le poursuivre à travers l'histoire : « Adam, où es-tu ? » (Gn 3,8s).

I. La promesse de la présence de Dieu

Dieu se manifeste d'abord à des privilégiés qu'il assure de sa présence : aux Pères avec qui il fait alliance (Gn 17,7; 26,24; 28,15) et à Moïse qui a mission de libérer son peuple (Ex 3,12). A ce peuple, il révèle son *Nom et le sens de ce Nom ; il lui garantit ainsi que le Dieu de ses Pères sera avec lui, comme il a été avec eux ; *Dieu en effet se nomme *Yahweh et se définit ainsi : « Je suis ce que je suis », c'est-à-dire je suis l'éternel, immuable et fidèle ; ou encore : « Je suis celui qui est », qui est là, toujours et partout, marchant avec son peuple (3,13ss; 33,16). La promesse de cette présence toute-*puissante, faite lors de l'Alliance (34,9s), est renouvelée aux envoyés par qui Dieu conduit son peuple : Josué et les Juges (Jos 1,5; Jg 6,16; 1 S 3,19), les rois et les prophètes (2 S 7,9; 2 R 18,7; Jr 1,8.19). Significatif également est le nom de l'enfant dont Isaïe annonce la naissance et dont dépend le salut du peuple : Emmanuel, c'est-à-dire « Dieu avec nous » (Is 7,14; cf Ps 46,8).

Même lorsque Dieu doit châtier son peuple par l'exil, il ne l'abandonne pas ; de ce peuple qui reste son serviteur et son témoin (Is 41,8ss; 43, 10ss), il demeure le *pasteur (Ez 34,15s.31; Is 40, 10s), le *roi (Is 52,7), l'*époux et le *rédempteur (Is 54,5s; 60,16) ; il annonce donc qu'il va le sauver gratuitement par fidélité à ses *promesses (Is 52,3.6), que sa *gloire va rentrer dans la ville sainte dont le nom sera désormais « Yahweh est là » (Ez 48,35), et qu'ainsi il manifestera sa présence à toutes les *nations (Is 45,14s) et les rassemblera à Jérusalem dans sa lumière (Is 60) ; enfin au dernier Jour, il sera présent comme *juge et roi universel (Ml 3,1; Za 14,5.9).

II. Les signes de la présence de Dieu

Dieu se manifeste par des *signes divers. La théophanie du Sinaï suscite la *crainte sacrée par l'*orage, le tonnerre, le feu et le vent (Ex 20, 18ss) qu'on retrouve dans d'autres interventions divines (Ps 29; 18,8-16; Is 66,15; Ac 2,1ss; 2 P 3,10; Ap 11,19). Mais Dieu apparaît aussi dans un tout autre climat, celui de la paix de l'Éden où souffle une brise légère (Gn 3,8), lorsqu'il converse avec ses amis, Abraham (Gn 18,23-33), Moïse (Ex 33,11) et Élie (1 R 19,11ss).

Si lumineux que soient d'ailleurs les signes de la présence divine (Ps 104,2), Dieu s'enveloppe de *mystère ; c'est dans une colonne de *nuée et de *feu qu'il guide son peuple au désert (Ex 13, 21) et qu'il *demeure au milieu de lui, remplissant de sa *gloire la Tente où est l'arche d'alliance (Ex 40,34) et plus tard le Saint des Saints (1 R 8,10ss).

III. Les conditions de la présence de Dieu

Pour avoir accès à cette mystérieuse et sainte présence, il faut en apprendre de Dieu les conditions.

1. *La recherche de Dieu.* — L'homme doit répondre aux signes que Dieu lui fait ; c'est pour cela qu'il lui rend un *culte en des lieux auxquels s'attache le souvenir d'une manifestation divine, tels Bersabée ou Béthel (Gn 26,23ss; 28,16-19). Mais Dieu n'est lié à aucun lieu, à aucune demeure matérielle. Sa présence, dont l'*arche d'alliance est le signe, accompagne le peuple qu'elle guide à travers le désert et dont elle veut faire sa *demeure vivante et sainte (Ex 19,5; 2 S 7,5s.11-16). C'est avec la descendance de David, dans sa *maison, que Dieu veut habiter. Et s'il accepte qu'un *temple lui soit bâti par Salomon, c'est en affirmant que ce temple est impuissant à le contenir (1 R 8,27; cf Is 66,1) ; on le trouvera là, dans la mesure où on y invoquera son *Nom en *vérité (1 R 8,29s.41ss; Ps 145,18), c'est-à-dire où on y cherchera sa présence par un culte véritable, celui d'un cœur fidèle.

C'est pour obtenir un tel culte, en éliminant celui des hauts lieux et sa corruption, que la réforme deutéronomique prescrivit de monter trois fois l'an en *pèlerinage à Jérusalem et de ne plus sacrifier ailleurs (Dt 12,5; 16,16). Cela ne signifie pas qu'il suffit de monter au Temple pour trouver le Seigneur ; il faut encore que le culte qu'on y célèbre exprime le respect dû au Dieu qui nous voit et la *fidélité due au Dieu qui nous parle (Ps 15; 24). Sinon, on est loin de lui par le cœur (Jr 12,2), et Dieu abandonne le temple dont il annonce la destruction, parce que les hommes en ont fait une caverne de voleurs (Jr 7,1-15; Ez 10—11).

Dieu est proche au contraire de ceux qui marchent avec lui comme les Patriarches (Gn 5,22; 6,9; 48,15) et se tiennent devant lui comme Élie (1 R 17,1), qui vivent avec confiance sous son regard (Ps 16,8; 23,4; 119,168) et l'invoquent dans leurs angoisses (Ps 34,18ss), qui *cherchent le bien (Am 5,4.14) d'un cœur humble et contrit, (Is 57,15) et secourent les malheureux (Is 58,9) : tels sont les fidèles qui vivront à jamais, incorruptibles, auprès de Dieu (Sg 3,9; 6,19).

2. *Le don de Dieu.* — Or une telle fidélité est-elle au pouvoir de l'homme ? En présence du Dieu *saint, l'homme prend conscience de son *péché (Is 6,1-5), d'une corruption que Dieu seul peut guérir (Jr 17,1.14). Que Dieu vienne changer le *cœur de l'homme, qu'il mette en lui sa *loi et son *Esprit (Jr 31,33; Ez 36,26ss) ! Les prophètes annoncent cette rénovation, fruit d'une *alliance nouvelle qui fera du *peuple sanctifié l'habitation de Dieu (Ez 37,26ss). Les sages, eux aussi, annoncent que Dieu va envoyer aux hommes sa Sagesse et son Esprit-Saint, afin qu'ils connaissent sa volonté et deviennent ses amis en recevant en eux cette Sagesse dont la joie est d'habiter parmi eux (Pr 8,31; Sg 9,17ss; 7,27s).

NT

I. Le don de la présence en Jésus

Par sa venue en la Vierge Marie, l'Esprit-Saint accomplit le *don promis à Israël : le Seigneur est avec elle et Dieu est avec nous (Lc 1,28.35; Mt 1,21ss). En effet Jésus, le fils de David, est aussi le Seigneur (Mt 22,43s p), le Fils du Dieu vivant (Mt 16,16) dont la présence est révélée aux petits (Mt 11,25ss) ; il est le Verbe de Dieu, venu dans la chair habiter parmi nous (Jn 1,14) et rendre présente la *gloire de son Père, dont son *corps est le vrai temple (Jn 2,21). Comme son Père, qui est toujours avec lui, il se nomme « Je suis » (Jn 8,28s; 16,32) et donne son accomplissement à la promesse de présence impliquée par ce *nom ; en lui, en effet, est la *plénitude de la divinité (Col 2,9). Lorsqu'il a achevé sa mission, il assure ses disciples que, malgré ses *adieux, il demeure avec eux (Mt 28,20; cf Lc 22,30; 23,42s).

II. Le mystère de la présence dans l'Esprit

Si Jésus ressuscité apparaît à ses disciples, ce n'est pas pour leur rendre cette présence corporelle dont il est bon qu'ils soient privés désormais (Jn 16,7), mais c'est pour les inviter à le chercher par la foi là où il vit. Il vit avec son Père (20,17) ; il est aussi présent dans tous les malheureux en qui il veut être servi (Mt 25,40) ; il est en ceux qui portent sa parole et en qui il veut être écouté (Lc 10,16) ; il est au milieu de ceux qui s'unissent pour prier en son nom (Mt 18,20).

Mais le Christ n'est pas seulement parmi les croyants, il est en eux, comme il l'a révélé à Paul en même temps qu'il lui révélait sa gloire : « Je

suis Jésus que tu persécutes » (Ac 9,5) ; il vit en effet en ceux qui l'ont reçu par la foi (Ga 2,20; Ep 3,17) et qu'il *nourrit de son corps (1 Co 10, 16s). Son Esprit les habite, les anime (Rm 8,9. 14) et fait d'eux le *temple de Dieu (1 Co 3,16s; 6,19; Ep 2,21s) et les membres du Christ (1 Co 12,12s.27).

Par ce même Esprit, Jésus vit en ceux qui mangent sa *chair et boivent son *sang (Jn 6, 56s.63) ; il est en eux, comme son Père est en lui (Jn 14,19s). Cette *communion suppose que Jésus est retourné au Père et a envoyé son Esprit (Jn 16,28; 14,16ss) ; voilà pourquoi il est meilleur qu'il soit absent corporellement (Jn 16,7) ; cette absence est la condition d'une présence intérieure réalisée par le don de l'*Esprit. Grâce à ce don, les disciples ont en eux l'amour qui unit le Père et le Fils (Jn 17,26) : c'est pourquoi Dieu demeure en eux (1 Jn 4,12).

III. La plénitude de la présence dans la gloire du Père

Cette présence du Seigneur que Paul souhaite à tous (2 Th 3,16; 2 Co 13,11) ne sera parfaite qu'après la délivrance de nos corps mortels (2 Co 5,8). Alors, ressuscités par l'Esprit qui est en nous (Rm 8,11), nous verrons Dieu qui sera tout en tous (1 Co 13,12; 15,28). Alors, à la place que Jésus nous a préparée près de lui, nous verrons sa gloire (Jn 14,2s; 17,24), lumière de la Jérusalem nouvelle, demeure de Dieu avec les hommes (Ap 21,2s.22s). Alors sera parfaite la présence en nous du Père et du Fils par le don de l'Esprit (1 Jn 1,3; 3,24).

Telle est la présence que le Seigneur offre à tout croyant. « Je me tiens à la porte et je frappe » (Ap 3,20). Ce n'est pas une présence accessible à la *chair (Mt 16,17), ni réservée à un peuple (Col 3,11), ni liée à un lieu (Jn 4,21) ; c'est le don de l'Esprit (Rm 5,5; Jn 6,63), offert à tous dans le corps du Christ où il est en *plénitude (Col 2, 9), et intérieur au croyant qui entre en cette plénitude (Ep 3,17ss). Le Seigneur fait ce don à qui lui répond, avec l'Épouse et par l'Esprit : « Viens ! » (Ap 22,17). *MFL*

→ adieux NT 1 — adoration O — apparitions du Christ 4 c. 7 — arche d'Alliance — autel — ciel III, V 1 — culte AT I ; NT III 2 — demeurer II — Dieu AT III 1 ; NT II 2 — espérance AT III — Esprit de Dieu — face 3.4 — feu AT I — gloire III 2 — Jour du Seigneur NT O, III 2 — lampe 1 — lumière & ténèbres AT I 2, II 2 — manne 1 — nom AT 2.4 — nuée — ombre II 2.3 — orage 2 — Paraclet 1 — Temple — visite — voir — Yahweh 2.

PRÊT → veiller.

PRÊTRE → Aaron — élection AT I 3 c — enseigner AT I 2 — Loi *B* III 1 — Melchisédech 2.3 — Messie AT II 2 — ministère II 4 — onction III 3 — sacerdoce.

PREUVE → épreuve/tentation — signe — témoignage.

PRIÈRE

I. La prière dans l'histoire d'Israël

La constante la plus stable des prières de l'AT est sans doute leur relation directe aux événements : on prie à partir de ce qui est arrivé, de ce qui arrive et pour qu'il arrive quelque chose, pour que le salut de Dieu soit donné à la terre. Le contenu de la prière d'Israël la situe donc dans l'histoire. De son côté, l'histoire sainte est marquée par la prière : il est frappant de constater combien de grands moments de cette histoire sont ponctués par la prière des médiateurs et du peuple entier, qui s'appuient sur la connaissance du *dessein de Dieu pour obtenir son intervention dans l'heure présente. On en donnera seulement quelques exemples, en attendant que la prière du Christ et celle de l'Église viennent les confirmer.

1. *Moïse*. — C'est lui qui domine toutes les figures d'orants de l'AT. Sa prière, type de la prière d'intercession, annonce celle de Jésus. C'est en considération de lui que Dieu sauve le peuple (Ex 33,17), dont Moïse est bien distingué (32,10; 33,16). Cette prière est dramatique (32,32) ; ses arguments suivent le schéma de toute supplication : — appel à l'amour de Dieu : « Cette nation est ton peuple » (33,13; cf. 32,11; Nb 11,12), — appel à sa justice et fidélité : qu'on te reconnaisse, rappelle-toi tes actions passées, — considération de la gloire de Dieu : que diront les autres si tu nous abandonnes ? (Ex 32,11-14). De la prière aussi, une prière plus contemplative et qui le transforme pour le bien d'autrui (34,29-35), jaillit l'œuvre de *Moïse législateur. Le cycle de Moïse garde enfin le souvenir et le type d'une perversion de la prière : « tenter Dieu. » La prière y suit la pente de la convoitise à l'opposé de l'appel de la *grâce vers le dessein divin : à l'épisode de

Meriba et à celui des cailles, on met Dieu à l'*épreuve (Ex 16,7; Ps 78; 106,32). Cela revient à lui dire qu'on croira, s'il fait notre volonté (cf Jdt 8,11-17). C'est l'anti-prière.

2. *Rois et prophètes.* — L'annonce messianique du prophète Nathan suscite chez David une prière dont l'essentiel est : « Agis comme tu l'as dit » (2 S 7,25; cf 1 R 8,26). De même, Salomon inaugurant le *Temple inclut toutes les générations à venir dans sa prière (Office de la Dédicace : 1 R 8,10-61) ; un élément de contrition y prédomine (1 R 8,47), qu'on retrouvera après la destruction du Temple (Ba 2,1—3,8; Ne 9). D'autres prières royales nous ont été conservées (2 R 19,15-19; 2 Ch 14,10; 20,6-12; 33,12.18). La prière pour le peuple entrait sans doute dans les fonctions officielles du roi.

C'est le pouvoir d'intercéder (Gn 18,22-32) qui vaut à *Abraham d'être appelé prophète (20,7) ; les *prophètes furent des hommes de prière (Élie : 1 R 18,36s; cf Jc 5,17s) et, comme Samuel (cf Jr 15,1), Amos (Am 7,1-6), mais surtout Jérémie, des intercesseurs. En ce dernier, la tradition verra « celui qui prie beaucoup pour le peuple » (2 M 15,14). La fonction d'intercesseur suppose une conscience claire à la fois de la distinction et de la relation qui s'établissent entre l'individu et la communauté. C'est cette conscience (cf aussi Jr 45,1-5) qui fait la richesse de la prière de Jérémie, parallèle en plusieurs points à celle de Moïse, mais plus abondamment illustrée. Tantôt il est celui qui demande le salut du peuple (10,23; 14,7ss.19-22; 37,3...) dont il fait siennes les douleurs (4,19; 8,18-23; 14,17s) ; tantôt il se plaint de lui (15,10; 12,1-5) et même crie *vengeance (15,15; 17,18; 18,19-23) ; tantôt il s'épanche sur son propre sort (20,7-18...). Nombreux sont les rapports de forme et de fond entre ces prières et le recueil des psaumes.

Esdras et Néhémie prient aussi à la fois pour eux-mêmes et pour les autres (Esd 9,6-15; Ne 1,4-11). De même, plus tard, les Maccabées ne se battent pas sans prier (1 M 5,33; 11,71; 2 M 8,29; 15,20-28). L'importance de la prière personnelle formulée ne fait que croître dans les livres postexiliens qui apportent ainsi un précieux témoignage (Jon 2,3-10; Tb 3,11-16; Jdt 9,2-14; Est 4,17). Ces prières ont été écrites pour être lues dans un récit, après quoi on peut, et l'Église y invite, les faire siennes. Mais le but de ceux qui firent des psaumes une collection était qu'il fût prié : aucune prière d'Israël n'est comparable au psautier à cause de son caractère universel.

II. Les psaumes, prière de l'assemblée

Merveilles de Yahweh (Ps 104...), commandements (Ps 15; 81...), prophétisme (Ps 50...), sagesse (Ps 37...), toute la Bible aboutit aux psaumes comme par capillarité et y devient prière. C'est le sentiment de l'unité de la prière du peuple élu qui a présidé à son élaboration, comme à son adoption par l'Église. En nous donnant le psautier, Dieu nous met dans la bouche les mots qu'il veut entendre, nous indique les dimensions de la prière.

1. *Prière communautaire et personnelle.* — C'est souvent la nation qui exulte, se souvient ou se lamente : « Rappelle-toi », « Jusqu'à quand ? » (Ps 44; 74; 77) ; ou encore la communauté des pieux (Ps 42,5; les cantiques des montées...). Le temple, présent ou lointain, milieu de résonance de la prière de l'assemblée (Ps 5,8; 28,2;4 8,10...), y est souvent évoqué. On se réclame des justes (Ps 119,63) ; ils servent d'argument : qu'ils ne perdent pas la foi en nous voyant tomber (Ps 69,7) ; on les mettra au courant quand on aura été exaucé (Ps 22,23 = He 2,12).

Malgré le retour fréquent des mêmes expressions, le psautier n'est pas simple formulaire ou cérémonial. L'accent spontané y indique l'origine dans une expérience personnelle. Outre les prières proprement individuelles, c'est surtout la place faite au roi qui illustre l'importance égale donnée à l'individu et à la communauté : le *roi est à un titre éminent une personne unique, et en même temps le groupe trouve en lui son symbole vivant. Le rattachement traditionnel du recueil à David, qui fut le premier psalmiste, indique son lien à la prière médiatrice de Jésus, fils de David.

2. *Prière de l'épreuve.* — La prière des psaumes part de l'existence dans ses diverses situations. On y sent peu le parfum de la solitude (Ps 55,7; 11,1) ; on y entend beaucoup la place publique et la guerre (Ps 55; 59; 22,13s.17), ce qui fait un texte plus chaotique et bruyant que certains ne l'attendraient d'un livre de prières. Si on appelle Dieu avec ces cris, ces rugissements (Ps 69,4; 6,7; 22,2; 102,6), c'est que tout est en jeu, qu'on a besoin de lui avec tout soi-même, âme et corps (Ps 63,2). Le corps, avec ses épreuves et ses joies, tient dans cette prière la place qu'il a dans la vie (Ps 22; 38...). Le psalmiste cherche tous les *biens : le *tôv* (Ps 4) et ne les attend que de Dieu.

Du fait qu'il ne renonce ni à vivre avec Dieu ni à faire route ici-bas, il se prépare au creuset de l'*épreuve. Hors de cette perspective — l'expérience de la conduite de Dieu dans les voies de l'homme qui marche —, on ne peut pas comprendre sa prière. Les cris de supplication partent des moments où l'attente de la *foi est mise à l'épreuve : le *dessein de Dieu sur l'individu ou le peuple est-il ou non en échec ? Autour du suppliant, on ignore la prière (Ps 53,5) ; on le harcèle : « Où est ton Dieu ? » (Ps 42,4), et il s'interroge lui-même (Ps 42—43; 73) : sa certitude n'est pas de celles auxquelles la vie ne saurait jamais rien enlever ni apporter. Cela éclaire les passages où l'innocence se proclame elle-même non par pure complaisance, mais en face du danger et parce que l'*ennemi, toujours présent, la nie (Ps 7, 4ss; 26).

3. *Prière assurée.* — Le leitmotiv de la prière des psaumes est *baṭaḥ* : se fier (Ps 25,2; 55,24...). Cette *confiance en Dieu et en sa *providence, qui passe du rire aux larmes et inversement (Ps 23,4; 116,10; 119,143), s'équilibre entre la supplication et l'*action de grâces. On remercie même avant d'avoir obtenu (Ps 22,25ss; 140,14; cf Jn 11,41). Les psaumes contenant la seule *louange sont une partie importante du recueil. Les trois jeunes gens louant — ensemble — dans la fournaise constituent pour le psautier une image générique.

4. *Prière à la recherche du vrai bien.* — En attendant de Dieu le bien, quel qu'il soit, l'homme est appelé à se dépasser par la découverte que c'est *Dieu lui-même qui se donne avec ce bien. On déclare la *joie de vivre sous le regard de Dieu, d'être avec lui, d'habiter sa *maison (Ps 16; 23; 25,14; 65,5; 91; 119,33ss). Quant à l'espoir que Dieu fasse accéder l'homme à sa propre *vie, on ne peut affirmer que la prière des psaumes s'en soit nourrie, mais ce *don gratuit est pressenti (Ps 73,24ss; 16). Celui qui est modelé par la prière des psaumes est préparé à le recevoir, et il trouvera en eux de quoi exprimer cette expérience.

5. *Le psautier, prière de Jésus.* — Car la révélation du Christ autorisera une transposition et un enrichissement des espoirs du psalmiste ; elle n'en supprimera pas la racine dans notre condition humaine. En outre, l'application des psaumes pourra se faire au Christ avant toute transposition : les psaumes seront sa prière (cf Mt 26,30) ; il sera formé par eux, comme tout son entourage. Une *piété désireuse d' « apprendre le Christ » (Ep 4,20) pourrait-elle négliger ce document de base ?

III. La prière comme Jésus l'enseigne

Par l'incarnation, le Fils de Dieu est situé au milieu de la requête incessante des hommes. Il la nourrit d'espérance en y répondant ; en même temps, il loue, encourage ou éduque la *foi (Lc 7,9; Mt 9,22.29; 15,28). Situé sur ce fond vécu, c'est d'abord sur la manière de prier que s'étend son enseignement, avec plus d'abondance que sur la nécessité de la prière : « Quand vous priez, dites... » (Lc 11,2).

1. *Les Synoptiques.* — Le Pater est le centre de cet enseignement (Lc 11,2ss; Mt 6,9-13). De l'invocation de Dieu comme *Père, qui prolonge en la dépassant l'intimité des psaumes (Ps 27,10; 103,13; cf Is 63,16; 64,7), découle toute l'attitude de l'orant. Cette invocation est un acte de foi et déjà un don de soi-même qui met dans le circuit de la charité. De là vient que, en plein dans l'axe de la prière biblique, il fait passer avant tout la préoccupation du *dessein de Dieu : de son *nom, de son *royaume (cf Mt 9,38), de l'actualisation de sa *volonté. Mais il demande aussi ce *pain (qu'il offre dans l'Eucharistie), puis le *pardon, après s'être *réconcilié avec les fils du même Père, enfin la grâce de ne pas être emporté par les *épreuves du temps qui vient.

Les autres prescriptions encadrent ou complètent le Notre Père, nomment souvent le Père. L'impression dominante est que la certitude d'être exaucé est source et condition de la prière (Mt 18,19; 21,22; Lc 8,50). Marc l'exprime de la manière la plus directe : « S'il n'hésite pas dans son cœur, mais croit que ce qu'il dit va arriver, cela lui sera accordé » (Mc 11,23; cf 9,23 et surtout Jc 1,5-8). Or, si l'on est sûr, c'est qu'on prie le Père (Lc 11,13; Mt 7,11). L'intériorité se fonde sur la présence du Père qui voit dans le secret (Mt 6,6; cf 6,4.18). Ne pas entasser et rabâcher les paroles (Mt 6,7) comme si Dieu était loin de nous, à la manière du Baal moqué par Élie (1 R 18,26ss), alors qu'il est notre Père. Pardonner (Mc 11,25 p; Mt 6,14). Prier en union fraternelle (Mt 18,19). Se rappeler ses fautes dans une prière contrite (Lc 18,9-14).

Il faut prier sans cesse (Lc 18,1; cf 11,5-8) : notre persévérance doit être éprouvée, la vigilance du cœur exprimée. La nécessité absolue de

la prière est enseignée dans le contexte des derniers temps (Lc 18,1-7), rendus proches par la Passion ; sans cela on serait submergé par « tout ce qui doit arriver » (Lc 21,36; cf 22,39-46) ; de même le Pater s'achève en implorant Dieu contre la *tentation insoutenable des derniers temps.

2. *Jean* présente sous un jour très unifié la pédagogie de la prière, passage de la requête à la vraie prière, et du *désir des dons de Dieu à celui du don qui apporte Dieu lui-même, comme nous le lisions déjà dans les psaumes. Ainsi la Samaritaine est conduite de ses désirs propres jusqu'à celui du *don de Dieu (Jn 4,10), la foule à « la *nourriture qui demeure en vie éternelle » (Jn 6,27). C'est pourquoi la foi n'est pas seulement condition de la prière, mais son effet : le désir est à la fois exaucé et purifié (Jn 4,50.53; 11,25ss.45).

IV. La prière de Jésus

1. *Sa prière et sa mission.* — Rien dans l'Évangile ne révèle mieux la nécessité absolue de la prière que la place qu'elle tient dans la vie de Jésus. Il prie souvent sur la montagne (Mt 14,23), seul (*ib.*), à l'écart (Lc 9,18), même quand « tout le monde [le] cherche » (Mc 1,37). On aurait tort de réduire cette prière au seul désir de l'intimité silencieuse avec le Père : elle concerne la *mission de Jésus, ou l'*éducation des disciples, lesquelles sont mentionnées dans quatre notations de la prière propres à Luc : au baptême (3,21), avant le choix des Douze (6,12), lors de la Transfiguration (9,29), avant l'enseignement du Pater (11,1). Sa prière est le secret qui attire ses plus proches et où il les fait de plus en plus entrer (9,18). Elle les concerne : il a prié pour la foi des siens. Le lien entre sa prière et sa mission est apparent dans les quarante jours qui l'inaugurent au désert, car ils font revivre en le dépassant l'exemple de Moïse. Cette prière est une épreuve pour l'orant : Jésus triomphera mieux que Moïse du projet satanique de tenter Dieu (Mt 4,7 = Dt 6,16 : Massa) et dès avant sa Passion nous montre de quels obstacles devra triompher notre propre prière.

2. *Sa prière et sa passion.* — L'épreuve décisive est celle de la fin, quand Jésus prie et veut faire prier avec lui ses disciples au mont des Oliviers. Ce moment contient toute la prière chrétienne ; filiale : « Abba » ; assurée : « Tout t'est possible » ; épreuve d'obéissance où le tentateur est repoussé : « Pas ce que je veux, mais ce que tu veux » (Mc 14,36). Elle tâtonne aussi, comme les nôtres, quant à son véritable objet.

3. *Sa prière et sa résurrection.* — Elle est exaucée, enfin, au-delà de l'attente. Le réconfort de l'ange (Lc 22,43) est la réponse immédiate que fait le Père pour le moment présent, mais l'épître aux Hébreux nous montre d'une manière radicale et hardie que c'est la Résurrection qui exauça cette prière si vraiment humaine du Christ « aux jours de sa chair, ayant présenté avec une violente clameur et des larmes, des implorations et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et ayant été exaucé en raison de sa *piété » (He 5,7). La résurrection de Jésus, moment central du salut de l'humanité, est la réponse à cette prière de l'Homme-Dieu qui reprend toutes les demandes humaines de l'histoire du salut (Ps 2,8 : « Demande-moi »).

4. *Le soir de la Cène.* — Ici Jésus, ayant dit d'abord, entre autres choses, comment prier, prie lui-même ensuite. Son enseignement reprend celui des Synoptiques quant à la certitude d'être exaucé (*parrêsia* dans 1 Jn 3,21; 5,14), mais la condition « en mon nom » ouvre de nouvelles perspectives. Il s'agit de passer de la requête plus ou moins instinctive à la prière vraie. Le « jusqu'ici vous n'avez rien demandé en mon nom » (Jn 16,24) peut donc s'appliquer à beaucoup de baptisés. Prier « dans le nom » du Christ suppose plus qu'une formule, de même que faire une démarche au *nom d'un autre suppose un lien réel avec cet autre. Prier ainsi ne signifie point demander uniquement les choses du ciel, mais vouloir ce que veut Jésus ; or son vouloir, c'est sa *mission : que son *unité avec le Père devienne le fondement de l'unité des appelés. « Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi » (Jn 17,22s). Être en son nom et vouloir ce qu'il veut, c'est aussi marcher dans ses commandements, dont le premier impose cette charité qu'on demande. Donc la charité est tout dans la prière : sa condition et son terme. Le Père donne tout à cause de cette unité. Ainsi l'affirmation constante des Synoptiques, que toute prière est exaucée, est ici confirmée pour des cœurs rénovés : « sans dire de *parabole » (Jn 16,29). C'est là une situation nouvelle, mais qui accomplit la promesse du *jour de Yahweh où « tous ceux qui invoqueront le nom de Yahweh seront sauvés » (Jl 3,5 = Rm 10,13) ; la prière de la Cène promulgue l'ère attendue où les bienfaits du ciel correspondront aux

désirs de la terre (Os 2,23-25; Is 30,19-23; Za 8, 12-15; Am 9,13). Telle est la prière de Jésus, qui transcende la nôtre ; il dit rarement « Je prie », généralement « Je demande », et une fois « Je veux » (à la fin : Jn 17,24). Cette prière exprime son intercession (éternelle selon He 7,25) et révèle le contenu intérieur tant de la Passion que du repas eucharistique. Car l'*Eucharistie est le gage de la *présence totale de Dieu dans son don et la possibilité de l'échange parfait.

V. La prière de l'Église

1. *La communauté.* — La vie de l'Église fait ses débuts dans le cadre de la prière d'Israël. L'évangile de Luc s'achève au Temple où les Apôtres étaient « continuellement... à louer Dieu » (Lc 24,53; Ac 5,12). Pierre prie à la sixième heure (Ac 10,9) ; Pierre et Jean vont à la prière de la neuvième heure (3,1; cf Ps 55,18 : indice d'un rythme liturgique). On lève les mains vers le ciel (1 Tim 2,8; cf 1 R 8,22; Is 1,15), debout et parfois à *genoux (Ac 9,40; cf 1 R 8,54). On chante des psaumes (Ep 5,19; Col 3,16). « Tous, d'un même cœur, étaient assidus à la prière » (Ac 1,14). Cette prière communautaire qui prépare la Pentecôte prépare après elle tous les grands moments de la vie ecclésiale à travers les Actes : le remplacement de Judas (1,24-26), l'institution des Sept (6,6) qui doit justement faciliter la prière des Douze (6,4). On prie pour la libération de Pierre (4,24-30), pour les baptisés de Philippe en Samarie (8,15). Nous voyons prier Pierre (9,40; 10,9) et Paul (9,11; 13,3; 14,23; 20,36; 21,5...). L'Apocalypse nous apporte des échos de la prière hymnique de l'Assemblée (Ap 5,6-14...).

2. *Saint Paul*

a) Lutte. — Paul accompagne les mots qui désignent la prière de la mention « sans cesse », « en tout temps » (Rm 1,10; Ep 6,18; 2 Th 1,3. 11; 2,13; Phm 4; Col 1,9) ou « nuit et jour » (1 Th 3,10; 1 Tm 5,5). Il conçoit la prière comme une lutte : « Luttez avec moi dans les prières que vous adressez à Dieu pour moi » (Rm 15,30; Col 4,12), lutte qui se confond avec celle du ministère (Col 2,1). Pour « voir le visage » des Thessaloniciens, il prie « plus que beaucoup » (1 Th 3,10), le même superlatif intraduisible qu'il emploie pour définir la manière dont Dieu nous exauce (Ep 3,20). « Par trois fois, j'ai supplié le Seigneur », dit-il (2 Co 12,8), pour que l'écharde fichée en la chair s'éloignât.

b) Prière apostolique. — L'exemple qui vient d'être cité est unique ; car dans sa prière, indissolublement liée au dessein divin qui s'accomplit dans sa mission, toutes les demandes explicitées concernent le Règne de Dieu à promouvoir. Cela comporte des désirs concrets : la quête pour Jérusalem (Rm 15,30s) à faire agréer, la fin d'une tribulation (2 Co 1,11), sa liberté (Phm 22) ; pour cela et d'autres choses (Ph 1,19; 1 Th 5,25), il demande les prières des autres comme il signale aux Colossiens (4,12) qu'Épaphras lutte pour eux dans la prière. La prière apparaît nettement chez lui comme trait d'union à l'intérieur du *Corps du Christ en construction (voir aussi 1 Jn 5,16).

c) Action de grâces. — On note constamment chez lui le balancement traditionnel entre supplication et *louange : « des prières et des supplications, avec des actions de grâces » (Ph 4,6; cf 1 Th 5,17s; 1 Tm 2,1). Lui-même commence ses épîtres (sauf Ga et 2 Co, pour des raisons précises) en rendant grâces pour les progrès des destinataires et en relatant ses prières pour que Dieu complète ses grâces (Ph 1,9). Il semble que l'*action de grâces attire à soi toutes les autres composantes de la prière : après ce que nous avons reçu une fois pour toutes en Jésus-Christ, on ne peut plus prier sans partir de ce don, et l'on demande pour pouvoir remercier (2 Co 9,11-15).

d) Prière dans l'Esprit du Fils. — Paul apporte une lumière précise sur le rôle de l'*Esprit dans la prière qui nous unit à la Sainte Trinité. Ainsi que nous le faisons encore tous dans les moments de prière liturgique, il adresse ses prières, par le Christ, au Père. Il est rare qu'il s'adresse au « Seigneur », c'est-à-dire à Jésus (2 Co 12,8; cf Ep 5, 19, mais Col 3,16, parallèle, parle de « Dieu » au lieu du Seigneur). Or ce qui nous fait prier par le Christ (= en son nom), c'est précisément l'Esprit d'adoption (Rm 8,15). Par lui, comme Jésus, nous disons « *Père » et ceci sous la forme familière « Abba », terme que les Juifs réservaient à leurs pères terrestres et n'auraient pas employé pour le Père du ciel. Cette faveur ne peut venir que d'en haut ; « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père » (Ga 4,6; cf Mc 14,36).

Ainsi le besoin qu'éprouve l'humanité de justifier sa prière dans une initiative divine est-il réellement satisfait. Bien plus profondément qu'une attitude filiale, c'est un être de *fils qui est au cœur de notre prière. Aussi, à travers nos tâtonnements (Rm 8,26), l'Esprit qui prie en nous donne à notre prière l'assurance (He 4,14ss; Jc 4,3ss) d'atteindre les profondeurs d'où Dieu nous

appelle, qui sont celles de la charité. Nous savons comment appeler ce don, qui est origine et terme de la prière ; c'est l'Esprit d'amour déjà reçu (Rm 5,5) et pourtant demandé (Lc 11,13). En lui nous demandons un *monde nouveau ; là on est sûr d'être exaucé. Hors de là, on prie « comme les païens ». En lui toute prière est le contraire d'une fuite ; c'est un appel vers la rencontre du ciel et de la terre : « L'Esprit et l'Épouse disent : Viens... Oui, viens, Seigneur Jésus ! » (Ap 22, 17.20). *PBp*

→ action de grâces — adoration — amen 0.1 — bénédiction I, III 5 — chercher I, II — communion AT 4 — confiance 2 — culte — désir III, IV — écouter 2 — Élie NT 3 — épreuve/tentation NT III 1 — eucharistie I 1 — expiation 2 — genou 2 — gloire V — jeûne 0.1 — louange — Messie AT I 2 — pardon I — pauvres AT III — pèlerinage — Providence 1 — sacerdoce AT III 2 — salut AT II — Temple AT I 1 ; NT I 1, III 2 — veiller II, III.

PRIMAUTÉ → autorité — Pierre (saint) 2 — roi — tête.

PRISON → captivité.

PRIVATION → jeûne — pauvres NT III 1 — vin I 2.

PRIX → courir 2 — justice *A* I AT 3 ; *B* II AT — Rédemption NT 1 — rétribution.

PROCÈS

Si le procès tient une grande place dans la Bible, et si Dieu y figure souvent, sous les rôles divers de l'accusé, du juge, du plaignant ou de l'avocat, ce n'est pas qu'Israël ait été notablement plus porté qu'un autre peuple à la chicane et à la procédure, c'est que le Dieu de la Bible veut la *justice et la raison. En créant l'*homme à son *image, il attend de lui une reconnaissance dans l'*action de grâces, une adhésion dans la liberté, une *communion dans la vérité. Même après qu'elle a péché, Dieu ne désespère pas du cœur de sa créature et de son intelligence ; avant d'être réduit à la rejeter, il s'épuisera d'abord à la poursuivre ; s'il doit la condamner, ce ne sera pas sans l'avoir entendue, mais après l'avoir convaincue qu'elle est dans son tort et qu'il est dans son *droit ; s'il triomphe, ce sera par la seule puissance de la *vérité. Le procès suppose un désaccord, un litige entre les parties, il suppose aussi un minimum d'accord, sur quelques principes de base ; tant qu'il se poursuit et que la sentence n'est pas encore rendue, l'espoir demeure d'une *réconciliation ; même le verdict une fois prononcé, la lumière des débats antérieurs persiste et, réduisant « toute bouche au silence » (Rm 3,19), fait éclater la *justice de Dieu.

Charte et relation de l'*Alliance, l'AT est tout entier occupé par le débat qui se poursuit entre Dieu et son peuple. La venue de Jésus-Christ clôt le débat par une initiative inouïe de Dieu : confondant le péché, il offre aux pécheurs de se *justifier en adhérant simplement à son Fils par la *foi. Cette péripétie ouvre une phase nouvelle : désormais, c'est autour du procès de Jésus et selon le rôle qu'il y prend, que se joue le procès de l'homme devant Dieu.

I. Dieu et son peuple en procès dans l'AT

1. *Le pécheur en procès avec Dieu.* — Entrer en procès avec Dieu, le soupçonner de *mensonge et de méchanceté, c'est la *tentation fondamentale, celle que le serpent insinue au cœur d'Ève : « Pas du tout ! Vous ne mourrez pas ! » Dieu se joue de vous (Gn 3,3ss) ; — c'est la première réaction d'Adam pécheur : « La femme que tu as mise auprès de moi... », tout le mal vient de toi (3,12) ; — c'est le *péché permanent d'Israël au désert, oubliant que son Dieu l'a sauvé d'Égypte, et mettant en doute sa puissance et sa fidélité. L'épisode de Meriba, au sortir de la mer Rouge (Ex 17,7 : le nom propre évoque la racine *rîb*, celle du procès) annonce toutes les défaillances de la « génération pervertie » (Dt 32,20) et tous les procès intentés à Yahweh par son peuple (Jr 2,29). Toujours il s'agit de la *foi : refuser de croire, c'est se donner des raisons contre Dieu, c'est le mettre en question, c'est le tenter.

2. *Dieu en procès avec son peuple.* — Dieu ne peut souffrir cette mise en question, insulte à son amour. A son tour, il « entre en procès » avec Israël (Os 4,1; 12,3; Is 3,13; Mi 6,2; Jr 2,9). Le procès suppose, selon la tradition prophétique, l'*Alliance et les signes qu'elle offre à la foi : Dieu entre en procès avec ses *élus. Toutefois, à mesure que l'Alliance se révèle être au centre de l'univers, le procès s'élargit pour devenir « le procès des *nations » (Jr 25,31), puis celui de tous les faux dieux (Is 41,21-24; 43,8-13; 44,6ss).

Le procès est une explication publique, dans

le cadre le plus grandiose et le plus vaste possible, « les montagnes, les collines, les fondements de la terre » (Mi 6,1s; cf Ps 50,4) ; le monde entier est appelé à témoigner, Qédar et les îles de Kittim (Jr 2,10), comme le premier passant venu de Jérusalem ou de Juda (Is 5,3).

Dieu s'y présente, accompagné de ses *témoins (Is 43,10; 44,8), en accusateur (Ps 50,7.21; Os 4, 1-5), mais aussi en victime à bout de ressources, ayant épuisé tous les autres moyens (Mi 6,3s; Jr 2,9...; Is 43,22-25). Il invite Israël à produire ses arguments (Is 1,18; 43,26; Mi 6,3) et n'obtient que des dénégations mensongères (Jr 2,35). Nul ne peut lui répondre, « nul vivant ne peut se justifier » devant lui (Ps 143,2). Il ne lui reste qu'à prononcer la sentence, elle ne devrait être qu'une condamnation (Os 2,4; 4,1s; Jr 2,9.29), qui fasse apparaître que lui seul peut parler et qu'il a pour lui tout le droit (Is 41,24; 43,12s; 44,7; Ps 50, 7.21; 51,6). Pourtant, au cœur même de la condamnation, pointe encore un recours, l'annonce d'un renversement radical : « Venez, et discutons : quand vos péchés seraient comme l'écarlate, comme neige ils blanchiront » (Is 1,18; cf Os 2, 16-25).

3. *Job en procès avec Dieu.* — Il faut avouer que, si mettre Dieu en accusation est le *péché capital, c'est néanmoins une tentation fréquente et qui peut être, sinon justifiée, du moins fatale, en face des voies déconcertantes de Dieu. La *souffrance, le mal du monde ne mettent-ils pas Dieu en cause ? Job est le cas exemplaire de la *tentation poussée au paroxysme, et tout le poème paraît n'être qu'un procès intenté à Dieu. Puisque c'est de Dieu lui-même que vient tout le mal dont Job souffre (Jb 6,4; 10,2; 16,12; 19,21), n'est-ce pas à Dieu de se justifier ? Job n'ignore pas qu'il est chimérique de s'imaginer avoir raison contre Dieu (9,1-13) ; mais s'il pouvait « plaider sa cause » (9,14), « justifier sa conduite devant lui » (13,1s), paraître seulement devant lui, il sait que sa cause triompherait (23,3-7) et que son « Défenseur... serait pour lui » (19,25ss). C'est tout le langage du procès, mais en réalité Job s'arrête à l'instant précis où sa plainte deviendrait un procès, où sa question deviendrait accusation. Il ne peut comprendre Dieu, il ne cède pas à la tentation de l'accuser ; il maintient que Dieu est de son côté et il demeure son *serviteur.

Il est normal que l'homme pose à Dieu ces questions redoutables (cf Jr 12,1), et Job n'a pas péché en les soulevant ; il faut pourtant qu'il apprenne à les laisser tomber. Dieu lui-même intervient, l'homme comprend son aveuglement (38,1s) et retire toutes ses questions (42,6) ; sans avoir besoin de formuler de sentence, il suffit que Dieu soit là pour que tout s'explique.

II. En Jésus-Christ, Dieu conclut le procès

Le procès soulevé par le péché de l'homme et poursuivi par la *justice de Dieu trouve en *Jésus-Christ son point final. La solution divine est une merveille d'audace, mais elle respecte rigoureusement les exigences de la raison et du droit, sans lesquelles le procès n'aurait pas eu de sens. Le *péché y est condamné sans recours et sans compromission ; sous toutes ses formes et sous tous les régimes, celui du paganisme et celui du judaïsme, il apparaît, en face du Christ, comme le mal suprême, la méconnaissance radicale de Dieu et la corruption irrémédiable de l'homme (Rm 1, 18—3,20). La *sainteté manifestée par l'Évangile de Jésus-Christ met à nu le *mensonge caché dans tous les cœurs (3,4), réduit toute bouche au *silence (3,19) et fait éclater le triomphe du Dieu véridique (3,4).

Or ce triomphe est en même temps le *salut de l'homme. Perdant son procès, le pécheur qui accepte sa défaite et renonce à défendre sa propre *justice (Ph 3,9) pour croire au pardon, à la *grâce et à la *justice de Dieu en Jésus-Christ, obtient du coup sa *justification (Rm 3,21-26), son prix et sa valeur devant Dieu. Croire en Jésus-Christ et en la puissance rédemptrice de sa *mort, c'est en effet du même coup désavouer son propre péché, responsable de cette mort, et se reconnaître l'objet de l'incompréhensible *amour d'un Dieu capable de livrer son Fils unique pour des ennemis (Rm 5,6-10; 8,32) ; c'est renoncer à la défensive et à l'accusation de Dieu pour s'abandonner à l'amour et à l'*action de grâces. Le procès s'achève par une *réconciliation intégrale.

III. Le procès de Jésus

Cette réconciliation ne s'opère que dans la *foi, et l'objet de cette foi est le Christ en sa *mort et en sa *résurrection. Pour surmonter le mouvement spontané qui nous dresse en accusateurs de Dieu, il faut reconnaître en Jésus le Fils bien-aimé livré par son Père. Mais la réaction du pécheur est de refuser la générosité de Dieu, de rejeter celui qu'il envoie, de voir des *blasphèmes dans les

signes qu'il fournit de sa mission. Le procès engagé par Caïphe et poursuivi devant tous les tribunaux de *Jérusalem est le type achevé du procès intenté par l'homme à Dieu depuis le premier péché. Ne pouvant se confier à Dieu, il retourne contre lui tous les témoignages qu'il reçoit de son amour.

1. *Les récits évangéliques* de la Passion mettent tous au centre de ce procès la question décisive : Jésus est-il le Christ, l'envoyé de Dieu chargé du salut du monde (Mt 26,63 p; 27,11 p; Jn 19,7) ? Ils font tous ressortir, en Jésus, la certitude de tenir à Dieu par un lien qu'aucune force, ni celle des hommes ni celle de la mort, n'est capable de rompre ; — et chez ses adversaires la présence d'un refus conscient de la *vérité, dans les faux témoignages du procès juif (Mt 26,59), dans la lâcheté de Pilate (27,18.24), dans la vanité d'Hérode (Lc 23,8-11), dans la préférence donnée à Barabbas (Lc 23,25), mais aussi l'excuse (Lc 23, 34; Ac 3,24) d'une situation où, délibérément, Dieu livre son Fils et l'abandonne (Ac 2,23; Mt 27,46) à la puissance du péché (Lc 22,53; Jn 14, 30s; 2 Co 5,21).

2. *L'évangile de Jean* marque plus nettement encore le caractère exemplaire du procès de Jésus. Celui-ci se déroule tout le long de la vie publique : dès le premier miracle à Jérusalem, « les Juifs cherchent querelle à Jésus » (Jn 5,16) et déjà prévoient sa mort (5,18; cf Mc 3,6) ; toutes les discussions qui se poursuivent entre « les *Juifs » et lui sont comme l'instruction d'un procès, où Jésus apporte ses témoignages, celui de Jean (5, 33), ses signes propres et ses œuvres, tous constituant finalement l'unique *témoignage dont il veuille relever, celui de Dieu (5,31-37; 8,13-18). De ce procès l'enjeu est exactement celui des Synoptiques, la personnalité messianique et divine de Jésus, sa qualité de *Fils de Dieu (5,18; 8, 25ss; 10,22-38; 19,7).

3. *La révision du procès de Jésus* est le premier geste public de l'Église, et elle reste sa mission permanente. En ressuscitant Jésus, Dieu a solennellement démontré la justice de sa cause et confondu ses adversaires, il a fait « Seigneur et Christ » (Ac 2,36) celui qu'ils avaient condamné à mort. Toutefois, en faisant de cette résurrection, au lieu d'une démonstration de force, un appel à la *foi et à la conversion, Dieu montre que sa victoire est celle de son pardon. Cette double annonce, du triomphe de Dieu sur les pécheurs et du salut qu'apporte ce triomphe aux pécheurs, est le thème essentiel de la prédication de l'Église naissante (Ac 2,36.38; 3,13.19; 4,10.12; 5,30s; 10,39s.43). Il coïncide exactement avec la théologie explicite de Paul aux Romains.

Tel est le *témoignage que le chrétien apporte au *monde. Comme les Apôtres à Jérusalem, sa mission est de démontrer au monde l'injustice du procès qu'il ne cesse de poursuivre contre Dieu et le Christ. Il est normal que le chrétien soit traduit devant les tribunaux, accusé et livré par ses proches (Mc 13,9-13 p) ; il est fatal que le monde *haïsse et *persécute les disciples du Christ (Jn 15,18ss) et que toute leur existence se trouve exposée à son regard impitoyable (1 Co 4, 9) ; il faut qu'ils soient « toujours prêts devant qui que ce soit à défendre (leur) *espérance » (1 P 3,15). Mais ce procès n'est pas le leur, c'est celui du Christ qui se poursuit et pour lequel ils ont à témoigner. Aussi leur témoignage n'est-il pas le leur, mais celui de l'*Esprit-Saint (Mc 13,11) ; comme un avocat infaillible, le *Paraclet, par leur bouche et par leur vie « confondra le monde » en faisant éclater aux yeux des croyants l'injustice de sa cause, et la justice de Jésus-Christ (Jn 16,8-11). *JG*

→ colère *B* AT II 2 — jugement — justification — mensonge I 1 — Paraclet 3 — persécution — témoignage.

PROCHAIN

AT

Le mot « prochain » qui rend assez exactement le terme grec *plèsion* correspond imparfaitement au mot hébreu *rêa'* qui lui est sous-jacent. Il ne doit pas être confondu avec le mot « frère », bien qu'il lui corresponde souvent. Étymologiquement, il exprime l'idée de s'associer avec quelqu'un, d'entrer dans sa compagnie. A l'inverse du *frère, auquel on est lié par relation naturelle, le prochain n'appartient pas à la maison paternelle ; si mon frère est un autre moi-même, mon prochain est un autre que moi, un autre qui pour moi peut demeurer « autrui », mais qui peut aussi devenir un frère. Un lien peut ainsi se créer entre deux êtres, soit de façon passagère (Lv 19,13.16.18), soit de façon durable et personnelle, en vertu de l'amitié (Dt 13,7) ou de l'amour (Jr 3,1.20; Ct 1,9.15) ou de la camaraderie (Jb 30,29).

Dans les anciens codes, il n'était pas question

de « frère » mais d' « autrui » (vg Ex 20,16s) : malgré cette ouverture virtuelle sur l'universalisme, l'horizon de la Loi ne dépassa guère le peuple d'Israël. Ensuite, avec leur conscience plus vive de l'*élection, le Deutéronome et la Loi de sainteté confondent « autrui » et « frère » (Lv 19, 16ss), visant par là les seuls Israélites (17,3). Ce n'est pas un rétrécissement de l'amour du « prochain » en amour des seuls « frères » ; au contraire, ces textes veulent étendre le commandement de l'*amour en assimilant à l'Israélite l'*étranger résidant (17,8.10.13; 19,34).

Après l'exil, une double tendance se fait jour. D'un côté, le cercle des « proches » se rétrécit : le devoir d'aimer vise seulement l'Israélite ou le prosélyte circoncis. Mais, d'un autre côté, quand les Septante rendent l'hébreu *réa'* par le grec *plèsion*, ils détachent « autrui » de « frère ». Le prochain qu'il faut aimer, c'est autrui, qu'il soit ou non un frère. Dès que deux hommes se rencontrent, ils sont l'un pour l'autre le « prochain », indépendamment de leurs relations de parenté ou de ce qu'ils pensent l'un de l'autre.

NT

Quand le scribe demandait à Jésus : « Qui est mon prochain ? » (Lc 10,29), il est probable qu'il assimilait encore ce prochain à son « frère », membre du peuple d'Israël. Jésus va définitivement transformer la notion de prochain.

Tout d'abord, il consacre le commandement de l'amour : « Tu aimeras le prochain comme toi-même. » Non seulement il concentre en lui les autres commandements, mais il le relie indissolublement au commandement de l'amour de Dieu (Mt 22,34-40 p). A la suite de Jésus, Paul déclare solennellement que ce commandement « accomplit toute la Loi » (Ga 5,14), qu'il est la « somme » des autres (Rm 13,8ss), et Jacques le qualifie de « loi royale » (Jc 2,8).

Ensuite, Jésus universalise ce commandement : on doit aimer ses adversaires, non pas seulement ses amis (Mt 5,43-48) ; cela suppose qu'on a renversé dans son cœur toute barrière, si bien que l'amour peut atteindre l'*ennemi lui-même.

Enfin, dans la parabole du bon Samaritain, Jésus en vient aux applications pratiques (Lc 10,29-37). Ce n'est pas à moi de décider qui est mon prochain. L'homme en difficulté, fût-il mon ennemi, m'invite à devenir son prochain. L'amour universel garde ainsi un caractère concret : il se manifestera vis-à-vis de tout homme que Dieu met sur mon chemin. *XLD*

→ ami — amour II — aumône NT 3 a — frère — hospitalité — miséricorde — vengeance 2 a.

PROCLAMER → dessein de Dieu NT II — enseigner NT II — Évangile III 1 — prêcher I 2.

PRODIGE → magie — miracle — œuvres AT I — signe.

PROFANE → saint O.

PROFESSION DE FOI → confession O ; AT 1 ; NT 1 — foi.

PROGRÈS → chemin — courir 2 — croissance — édifier — éducation — perfection NT 5 — temps AT III 1.

PROMESSES

I. Les promesses et la foi

Promettre est l'un des mots clés du langage de l'amour. Promettre, c'est à la fois annoncer et garantir un don, engager une parole, se proclamer sûr de l'avenir et sûr de soi, et c'est en même temps susciter chez son partenaire l'adhésion du cœur et la générosité de la *foi. A sa façon de promettre, à la certitude qu'il possède de ne jamais décevoir, Dieu révèle sa grandeur unique : « Dieu n'est pas homme pour qu'il mente, ni fils d'Adam pour qu'il se rétracte » (Nb 23,19). Promettre, pour lui, c'est déjà donner, mais c'est d'abord donner la foi capable d'attendre que vienne le *don ; et c'est, par cette *grâce, rendre celui qui reçoit capable de l'*action de grâces (cf Rm 4, 20), apte à reconnaître dans le don le cœur du donateur.

En Israël, les promesses sont les clés d'une histoire du salut, laquelle est l'accomplissement des prophéties et des *serments de Dieu (Gn 22,16-18; Ps 110,4; Lc 1,73). Ces serments rendent irrévocables les dons de Dieu (Rm 11,29; He 6,13ss). Les infidélités d'Israël entraîneront parfois des restrictions à ces promesses, mais celles-ci seront maintenues grâce à un *Reste, à un « *Fils de l'Homme » (Dn 7,13ss).

Le judaïsme soulignera d'une part la confiance aux promesses, et d'autre part leur caractère de récompense : il faut, par l'obéissance aux commandements (4 Esd 7,1.19ss), mériter l'héritage promis. Au contraire, le christianisme verra en elles la pure initiative de Dieu, le don promis à tous ceux qui y croient. Mais, à la même époque,

la communauté de Qumrân veut restreindre à ses membres observants le privilège des promesses.

C'est pourquoi saint Paul, soucieux de montrer que la vie chrétienne est fondée sur la foi, trouve dans la promesse adressée à Abraham et accomplie en Jésus-Christ (Ga 3,16-29) la substance des Écritures et du *dessein de Dieu. C'est pourquoi l'épître aux Hébreux, voulant faire apparaître dans l'AT une histoire de la foi, y fait du même coup apparaître une histoire des promesses (He 11,9.13.17.33.39). C'est pourquoi, avant même les réflexions de Paul, le discours de saint Pierre à la Pentecôte, encore très archaïque de ton, caractérise avec une perspicacité infaillible le don de l'Esprit et l'apparition de l'Église comme la « promesse » (Ac 2,39) et l'accomplissement des prophéties (2,16). Pour un Juif, les *Écritures sont d'abord la *Loi, la *volonté de Dieu à observer coûte que coûte ; pour les chrétiens, elles deviennent avant tout le livre des promesses ; les Israélites furent les dépositaires des promesses (cf Rm 9, 4), les chrétiens en sont les héritiers (Ga 3,29).

Le langage du NT traduit cette découverte : alors que l'hébreu n'a pas de mot particulier pour désigner la notion de promesse, et l'exprime à travers une constellation de mots, *parole, *serment, *bénédiction, *héritage, *terre promise, ou dans des formules, « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », « la race d'Abraham », le NT au contraire connaît un mot propre pour la promesse, gr. *epangelia*, qui souligne la valeur de cette « parole donnée » : c'est une « déclaration ». Le mot est d'ailleurs apparenté à celui d'*évangile, *euangelion*, la « Bonne Nouvelle ».

II. Israël, peuple des promesses

L'intuition chrétienne si fortement mise en lumière par l'épître aux Galates dégage une structure essentielle de l'AT : l'existence d'Israël a pour fondement unique et indestructible la promesse de Dieu.

1. *Les promesses aux patriarches*. — Les différentes traditions combinées dans la Genèse coïncident pour en faire le livre des promesses. *Abraham est celui qui reçoit les promesses (Gn 12,1.7; 13, 15ss; 15; 17; Ps 105,8s). Celles-ci comportent toujours un héritier et un héritage, une descendance nombreuse et glorieuse, une *terre plantureuse (cf Gn 15,4-7; 17,16; 26,24; 28,13ss; 35,12). Toujours aussi elles se rattachent à la destinée de l'humanité entière. La tradition yahviste fait de la bénédiction, promise à Abraham (Gn 12,2), la réplique divine à l'entreprise impie de Babel qui rêvait d'élever jusqu'aux cieux le nom de l'humanité (11,4) ; mais elle en fait aussi une réparation de la *malédiction apportée à la terre par le *péché de l'homme (3,17; 4,11), et la première *figure concrète de l'espérance victorieuse entrouverte par Dieu après le premier péché (3,15). De plus, cette promesse vise « toutes les familles de la terre » (12,3). La tradition « sacerdotale » rattache explicitement la *bénédiction d'Abraham à la bénédiction primitive de la *création (1,22.28; 17,6.20). Certes, la *circoncision semble limiter la portée des promesses ; en réalité Israël peut par ce rite s'agréger n'importe quelle race (34) : ainsi s'accomplit la promesse reçue par Abraham d'être « le *père d'une multitude de peuples » (Gn 17, 5; Si 44,19-22). La bénédiction des familles de Sem et d'Abraham, en préparant « un royaume de prêtres et une nation sainte » (Ex 19,6), concrétisera le privilège de la promesse, à savoir d'être « un peuple de Dieu ».

2. *Les promesses et la Loi*. — Les promesses adressées aux patriarches, manifestations de l'initiative et de la *grâce de Dieu, comportent déjà des exigences ; elles s'adressent à la *foi, c'est-à-dire qu'elles suscitent une existence nouvelle, fondée sur la *parole de Dieu : le départ d'Abraham (Gn 12,1), sa marche en présence de Dieu (17,1), son *obéissance (22,1s). La *Loi étend cette exigence à toute l'existence du peuple. La Loi est la charte de l'*Alliance (Ex 19,5; 24,8; Jos 24, 25s), c'est-à-dire le moyen pour Israël d'entrer dans une existence *nouvelle et *sainte, de vivre en *peuple de Dieu, de s'abandonner à sa conduite. La Loi suppose une promesse antérieure et en précise les conditions. Les promesses offertes à l'obéissance ne sont pas la sanction de la *justice d'Israël ; elles expriment la générosité d'un Dieu toujours disposé à combler les siens, mais impitoyable au péché et incapable de se donner à qui ne lui donne pas sa foi.

3. *Les promesses à David*. — Pour que l'existence entière d'Israël repose sur la foi, il faut que toutes ses institutions ne trouvent de solidité qu'en la *Parole de Dieu. L'institution monarchique, fondement normal de la communauté nationale et expression de son vouloir-vivre, a en Israël un aspect paradoxal. Elle est à la fois simplement tolérée par Dieu, presque à contre-cœur, parce qu'elle risque gravement de porter atteinte à la

confiance exclusive que Yahweh revendique de son peuple (1 S 8,7ss), et promue à une grandeur et à un avenir supra-terrestres (2 S 7). Un garçon « pris au pâturage » connaîtra « un nom égal aux plus grands » (2 S 7,9) ; il sera le fondateur d'une dynastie royale (7,11s), le privilégié de Yahweh qui le comblera de biens (Ps 89,21-30) ; sa descendance, assise « à la droite de Dieu » (Ps 110,1), héritera des nations (Ps 2,8). Aux heures du pire abaissement et jusqu'aux jours du Christ, ces promesses nourriront encore la foi d'Israël (Is 11, 1; Jr 23,5; Za 6,12; Lc 1,32.69).

Les promesses furent longtemps terrestres : un fils, une terre, un roi, une abondante prospérité. Cependant, déjà le Deutéronome leur prête un caractère de bonheur rassasiant. Avec les prophètes elles se spiritualisent et s'intériorisent : l'essentiel devient une *alliance nouvelle : « Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur » (Jr 31,33). Cette alliance comporte, avec la connaissance intérieure, le *pardon de Dieu, un *cœur nouveau (Ez 36,26s; Ps 51,12). C'est précisément lorsque Jérusalem a perdu tout rôle politique que les prophètes lui adressent les plus merveilleuses promesses, que les psalmistes chantent « Yahweh est ma part » (Ps 16,5; 73, 26) et promettent l'*héritage de Dieu et les béatitudes aux *pauvres, que les sages annoncent aux justes « une espérance pleine d'immortalité » (Sg 3,1-5), tandis que les martyrs attendent la *résurrection (Dn 12,2s; 2 M 7).

4. *Les promesses messianiques.* — Les promesses aux patriarches et à David, assurant la perpétuité glorieuse de leur race, culminent dans l'attente de « Celui qui doit venir » (Is 26,20; Ha 2, 3s LXX). Les prophètes ont formulé, à côté de leurs menaces de châtiments, les promesses de l'espérance messianique. Isaïe voit en l'Emmanuel, né d'une vierge, un signe de bénédiction pour le peuple (Is 7,14) ; il chante les prérogatives futures de cet enfant issu de la lignée de David, « Prince de la paix » (9,5s), « Roi juste » (11,11) ; selon Mt 2,6, Michée nomme le lieu où doit naître « Celui qui doit régner sur Israël » et dont les « origines remontent... aux jours antiques » (Mi 5,1-5) ; Jérémie promet un « Germe juste » (Jr 23,5s; 33,15s; cf Is 4,2; Za 3,8s; 6,12) qui sera la gloire d'Israël et le restaurateur du peuple; Ézéchiel annonce le Pasteur qui viendra paître ses brebis, tel un nouveau David (Ez 34,23s; cf 37, 24s) ; Zacharie voit le joyeux cortège du Roi Messie entrant à Jérusalem en humble équipage, porteur de paix (Za 9,9s).

5. *Les promesses nouvelles.* — A l'heure où Israël n'existe plus, ayant perdu son *roi, sa capitale, son *temple, son honneur, Dieu réveille sa foi, par des promesses *nouvelles. Il ose s'appuyer sur « les choses anciennes » prédites à Israël — les menaces de destruction qui se sont vérifiées avec une exactitude terrifiante (Is 48,3ss; 43,18) — pour lui promettre « des choses nouvelles, secrètes et inconnues » (48,6; 42,9; 43,19), des merveilles inimaginables. De ces merveilles, la synthèse la plus expressive est la *Jérusalem nouvelle, « maison de prière pour tous les peuples » (Is 56,7), *mère d'une race innombrable (54,3; 60,4), joie et fierté de Dieu (60,15).

6. *Les promesses de la Sagesse.* — A quel point les promesses de Dieu fondent toute l'existence d'Israël, c'est ce que prouve la place qu'elles tiennent dans les écrits de *sagesse. Il est vrai que toute sagesse contient une promesse, puisqu'elle commence par recueillir et classer les expériences, pour discerner les fruits qu'on peut en attendre. L'originalité de la sagesse d'Israël est de substituer à cette attente, fondée sur les calculs de l'expérience, une *espérance venue d'ailleurs, de la fidélité à l'esprit authentique du yahvisme, « à l'alliance du Dieu Très-Haut et à la Loi de Moïse » (Si 24,23). La sagesse d'Israël lui vient d'en haut (Pr 8,22-31; Si 24,2ss; Sg 9,4.10), c'est pourquoi la *béatitude qu'elle promet (Pr 8, 32-36) dépasse les espoirs humains (Sg 7,8-11) pour viser « la faveur de Yahweh » (Pr 8,35), « l'amitié de Dieu » (Sg 7,14). Le Ps 119, écho de ces promesses dans un cœur juste, atteste qu'elles ont entretenu la foi en Israël, la certitude que Dieu suffit.

III. Les promesses de Jésus-Christ

1. *Les Synoptiques.* — Jésus, le Messie promis et en qui « toutes les promesses de Dieu ont leur oui » (2 Co 1,20), se présente d'abord, lui, l'objet de la promesse, comme porteur de nouvelles promesses. Il ouvre sa prédication par l'annonce du *Royaume (Mt 4,23) que, dans les *Béatitudes, il promet aux pauvres et aux persécutés (Mt 5,3.10; Lc 6,20.23) ; il s'adjoint des disciples en leur promettant une miraculeuse pêche d'hommes (Mt 4,19), le pouvoir sur les douze tribus d'Israël (19,28). A *Pierre, il promet de fonder sur lui son *Église et lui garantit la victoire sur l'enfer (16,16ss). A quiconque le suit, il promet le centuple et la vie éternelle (19,29) ; à qui prend son parti, il

promet son appui devant Dieu (10,32). Il reprend à son compte toutes les promesses de l'AT, promesses d'un *peuple et d'une *terre, d'un royaume, de la béatitude : elles dépendent de sa mission et de sa personne. Elles ne sont pas encore *accomplies, tant que son *heure n'est pas venue, et l'on ne peut suivre Jésus que dans la foi ; mais croire en lui, c'est toucher à leur accomplissement, c'est déjà avoir trouvé (Jn 1,41.45).

2. *L'évangile de Jean* met justement en lumière à quel point, par sa personne et par ses gestes, Jésus est déjà dans le monde la présence vivante des promesses. Il est tout ce qu'attend l'homme, tout ce que Dieu a promis à son peuple, la *vérité, la *vie, le *pain, l'*eau vive, la *lumière, la *résurrection, la *gloire de Dieu ; mais il est tout cela dans la *chair et ne peut se donner que dans la *foi. Il est plus qu'une promesse, il est déjà un don, mais « donné » à la foi, « pour que tout homme qui croit en lui... ait la vie éternelle » (Jn 3,16).

3. *La promesse de l'Esprit.* — « La promesse du Père » (Lc 24,49; Ac 1,4) est l'Esprit ; « remplissant l'univers et tenant unies toutes choses » (Sg 1,7), il contient aussi toutes les promesses (Ga 3,14). Aussi, pour qu'il soit donné, Jésus doit-il achever son œuvre sur la terre (Jn 17,4), aimer les siens jusqu'à la fin (13,1), donner son corps et son sang (Lc 22,19s). Alors lui sont ouverts tous les trésors de Dieu et il peut tout promettre : on peut « en son nom tout... demander à Dieu », on est sûr de le recevoir (14,13s). Ce « tout », c'est « l'Esprit de Vérité, que le monde ne peut recevoir » (14,17) parce qu'il ne peut pas croire, et qui est la richesse vivante du Père et du Fils (16,15). Quand « tout est achevé », Jésus expire et « remet son *esprit » (19,30), il a tenu toutes ses promesses. Il peut promettre aux siens d'être avec eux « jusqu'à la fin du monde », du moment qu'il leur donne « le Père, le Fils et le Saint-Esprit » (Mt 28,19s).

IV. Les chrétiens, héritiers des promesses

Possédant l'Esprit, les chrétiens sont en possession de toutes les promesses (Ac 2,38s) et, du moment que « les païens aussi ont reçu le don du Saint-Esprit » (10,45), c'est que, jadis « étrangers aux alliances de la promesse » (Ep 2,12), ils sont devenus dans le Christ « participants de la promesse » (Ep 3,6). Du moment que la promesse a toujours été adressée à la foi (Rm 4,13), elle est « assurée à toute la descendance qui se réclame... de la foi d'Abraham, notre père à tous » (4,16), circoncis et incirconcis (4,9).

« Comblés de toutes les *richesses », « ne manquant d'aucun don de la grâce » (1 Co 1,5.7), les chrétiens n'ont plus rien à désirer, puisque l'Esprit est en eux une possession permanente et vivante, une *onction et un *sceau. Pourtant il n'est encore que « les arrhes de notre héritage » (Ep 1,14; cf 2 Co 1,22; 5,5), « les *prémices... de notre rédemption » (Rm 8,23), et sa prière en nous demeure « un gémissement » et « une *espérance » (8,23s). Les chrétiens sont encore les pèlerins d'une « *patrie meilleure » (He 11,16) et y tendent, à l'exemple d'Abraham, « par la foi et la persévérance » (6,12.15). Jusqu'au dernier jour, la promesse est le moyen pour l'amour de Dieu de s'offrir à la foi. *MLR & JG*

→ Abraham — accomplir — Alliance AT I 1 ; NT II 1 — amen — bénédiction III — dessein de Dieu AT I — don AT 1 — espérance — fidélité — foi NT III 1 — héritage — justification II 1 — lait 2 — Parole de Dieu AT II 1 c — Reste — Révélation AT II 1 c — roi AT II — serment — terre AT II — vérité AT 1.

PROPHÈTE

AT

I. Diversité et unité du prophétisme d'Israël

Partout, dans l'ancien Orient, il existe des hommes qui, exerçant *magie ou divination (cf Nb 22,5s; Dn 2,2; 4,3s), sont jugés aptes à recevoir de la divinité un message. On les sollicite parfois, avant une entreprise. Il arrivera aux prophètes d'Israël de remplir des fonctions analogues (1 R 22,1-29) ; mais c'est la considération du prophétisme comme durée qui permet le mieux de saisir son caractère unique.

1. *Origines.* — Où commence le prophétisme biblique ? Le titre de prophète est donné à Abraham, mais c'est par un transfert tardif (Gn 20,7). Quant à Moïse, authentique envoyé divin (Ex 3—4), il est une source par rapport à la prophétie (Ex 7,1; Nb 11,17-25), donc plus qu'un prophète (Nb 12,6-8). Le Deutéronome est le seul livre de la Loi qui lui donne ce nom (Dt 18,15) ; mais non pas comme à un prophète parmi les

autres : personne après lui ne l'a égalé (Dt 34,10). A la fin de l'époque des Juges, surgissent des bandes de « fils de prophètes » (1 S 10,5s) dont l'extérieur agité (1 S 19,20-24) se ressent de l'ambiance cananéenne. Avec eux le mot *nabî* (« appelé » ?) entre dans l'usage. Mais à côté de lui subsistent les anciens titres : « voyant » (1 S 9,9) ou « visionnaire » (Am 7,12), « homme de Dieu » (1 S 9,7s), titre principal d'Élie et surtout d'Élisée (2 R 4,9). Le titre de *nabî* n'est d'ailleurs pas réservé aux prophètes authentiques de Yahweh : à côté d'eux il y a des nabis de Baal (1 R 18,22) ; il y a aussi des hommes qui font du prophétisme un métier, mais parlent sans que Dieu les inspire (1 R 22,5s...). L'étude du vocabulaire montre donc que le prophétisme a des aspects très variés ; mais il manifestera son unité en se développant.

2. *Continuité.* — Il a existé une véritable tradition prophétique qui se perpétua grâce aux *disciples des prophètes. L'Esprit, comme dans le cas de Moïse (Nb 11,17), se communique : ainsi d'Élie à Élisée (2 R 2). Isaïe mentionne ses disciples (Is 8,16) et Jérémie est accompagné de Baruch. Le Serviteur de Yahweh, dont la figure, plus encore que celle de Moïse, dépasse le prophétisme, assume les traits d'un prophète-disciple enseignant (Is 50,4s; 42,2ss). Dans ce cadre d'une *tradition vivante, l'*écriture joue naturellement un rôle (Is 8,16; Jr 36,4), qui croît avec le temps : ce ne sont plus ses paroles seules que Yahweh met dans la bouche d'Ézéchiel, mais un *livre. A partir de l'exil surtout, la conscience d'une tradition prophétique s'impose rétrospectivement à Israël (Jr 7,25; cf 25,4; 29,19; 35,15; 44,4). Le Livre de la Consolation (d'école isaïenne), s'appuie sur cette tradition quand il rappelle les prédictions anciennes de Yahweh (Is 45,21; 48,5). Mais la tradition prophétique a une source d'unité qui est d'un autre ordre que ces relations mesurables : les prophètes, depuis l'origine, sont tous animés par le même *Esprit de Dieu (même si, plusieurs ne nomment pas l'Esprit comme origine de la prophétie; cf cependant 1 S 10,6; Mi 3,8 (hb.) ; Os 9,7; Jl 3,1s; Ez 11,5). Quelles que soient leurs dépendances mutuelles, c'est de Dieu qu'ils tiennent la *Parole. Le *charisme prophétique est un charisme de *révélation (Am 3,7; Jr 23,18; 2 R 6,12), qui fait connaître à l'homme ce qu'il ne pourrait découvrir par ses seules forces. Son objet est à la fois multiple et unique : c'est le *dessein de salut, qui s'accomplira et s'unifiera en Jésus-Christ (cf He 1,1s).

3. *Le prophète dans la communauté.* — Constituant une tradition, le prophétisme a aussi une place précise dans la communauté d'Israël : il en est une partie intégrante, mais ne l'absorbe pas ; on voit le prophète jouer un rôle, avec le prêtre, dans le sacre du *roi (1 R 1). Roi, prêtre, prophète sont pendant longtemps comme les trois pôles de la société d'Israël, assez divers pour être parfois antagonistes, mais normalement nécessaires les uns aux autres. Tant qu'il existe un État, on y trouve des prophètes pour éclairer les rois : Nathan, Gad, Élisée, Isaïe surtout, et par moments Jérémie. Il leur revient de dire si l'action entreprise est celle que Dieu veut, si telle politique s'insère exactement dans l'histoire du salut. Néanmoins, le prophétisme au sens fort du terme n'est pas une institution comme la royauté et le *sacerdoce : Israël peut se donner un Roi (Dt 17,14s) mais non un prophète ; celui-ci est un pur don de Dieu, objet de promesse (Dt 18,14-19) mais librement accordé. On le sent bien dans la période où le prophétisme s'interrompt (1 M 9,27; cf Ps 74,9) : Israël vit alors dans l'attente du Prophète promis (1 M 4,46; 14,41). On comprend, dans ces circonstances, l'accueil enthousiaste fait par les Juifs à la prédication de *Jean-Baptiste (Mt 3,1-12).

II. Destinée personnelle du prophète

1. *Vocation.* — Une place revient au prophète dans la communauté, mais c'est la *vocation qui le constitue. On le voit à l'évidence dans l'appel de *Moïse, Samuel, Amos, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, sans oublier le *Serviteur de Yahweh. Les confidences lyriques de Jérémie tournent autour du même thème. Dieu a l'entière initiative ; il domine la personne du prophète : « Le Seigneur Yahweh parle, qui ne prophétiserait ? » (Am 3,8; cf 7,14s). Jérémie, consacré dès le sein de sa mère (1,5; cf Is 49,1), parle de séduction (20,7ss). Ézéchiel sent la main de Dieu peser fortement sur lui (Ez 3,14). L'appel éveille chez Jérémie la conscience de la faiblesse (Jr 1,6) ; chez Isaïe, celle du péché (Is 6,5). Il conduit toujours à une *mission, dont l'instrument est la bouche du prophète qui dira la Parole de Dieu (Jr 1,9; 15,19; Is 6,6s; cf Ez 3,1ss).

2. *Le message du prophète et sa vie.* — Des annonces gestuelles (plus de trente) précèdent ou accompagnent les exposés oraux (Jr 28,10; 51,63...; Ez 3,24—5,4; Za 11,15...). C'est que la Parole révélée ne se réduit pas à des mots ; elle est vie, elle

s'accompagne d'une participation symbolique (non magique) au geste de Yahweh qui accomplit ce qu'il dit. Certains de ces actes symboliques ont des effets immédiats : achat d'un champ (Jr 32), maladies et angoisses (Ez 3,25s; 4,4-8; 12,18). Surtout, il est remarquable que, pour les plus grands, la vie conjugale et familiale fasse corps avec la révélation. C'est le cas pour le mariage d'Osée (1—3). Isaïe ne fait que mentionner la « prophétesse » (Is 8,3), mais lui et ses enfants sont des *signes pour le peuple (8,18). Au moment de l'exil, les signes deviennent négatifs : célibat de Jérémie (Jr 16,1-9), veuvage d'Ézéchiel (Ez 24,15-27). Autant de symboles non imaginés mais vécus, et par là reliés à la vérité. Le message ne peut être extérieur à son porteur : ce n'est pas un concept sur lequel celui-ci aurait prise ; c'est la manifestation en lui du Dieu vivant (Élie), du Dieu saint (Isaïe).

3. *Épreuves.* — Ceux qui parlent en leur propre nom (Jr 14,14s; 23,16), sans avoir été envoyés (cf 27,15), suivant leur propre esprit (Ez 13,3), sont des faux prophètes. Les vrais prophètes ont conscience qu'un Autre les fait parler, si bien qu'il leur arrive de devoir se corriger lorsqu'ils ont parlé de leur propre fonds (2 S 7). La présence de cet Autre (Jr 20,7ss), le poids de la mission reçue (Jr 4,19), causent souvent une lutte intérieure. La sérénité d'Isaïe en laisse paraître peu de chose : « J'attends Yahweh qui cache sa face » (Is 8,17)... Mais Moïse (Nb 11,11-15) et Élie (1 R 19,4) connaissent la crise de dépression. Jérémie surtout se plaint amèrement, et il semble un instant se détourner de sa vocation (Jr 15,18s; 20,14-18). Ézéchiel est « rempli d'amertume et de fureur », « hébété » (Ez 3,14s). Le Serviteur de Yahweh traverse une phase d'apparente stérilité et d'inquiétude (Is 49,4). Enfin, Dieu ne laisse guère les prophètes espérer le succès de leur mission (Is 6,9s; Jr 1,19; 7,27; Ez 3,6s). Celle d'Isaïe n'aboutira qu'à endurcir le peuple (Is 6,9s = Mt 13,14s; cf Jn 15,22). Ézéchiel devra parler, « qu'on l'écoute ou non » (Ez 2,5.7; 3,11.27) ; ainsi les hommes « sauront que je suis Yahweh » (Ez 36, 38 ; etc.) ; mais cette reconnaissance du Seigneur n'interviendra qu'après coup. La parole prophétique transcende de toute manière ses résultats immédiats, car son efficacité est d'ordre eschatologique : c'est nous finalement qu'elle concerne (1 P 1,10ss).

4. *Mort.* — On a exterminé les prophètes sous Achab (1 R 18,4.13; 19,10.14), probablement sous Manassé (2 R 21,16), certainement sous Joiaqim (Jr 26,20-23). Jérémie ne voit rien d'exceptionnel dans ces massacres (Jr 2,30) ; au temps de Néhémie, leur mention est devenue un lieu commun (Ne 9,26) et Jésus pourra dire : « Jérusalem, qui tues les prophètes » (Mt 23,37)... L'idée que la *mort des prophètes est le couronnement de toutes leurs prophéties en acte se fait jour lentement à travers cette expérience. La mission du Serviteur de Yahweh, aboutissement de leur lignée, commence dans la discrétion (Is 42,2), et elle se parfait dans le *silence de l'*agneau qu'on abat (Is 53,7). Or cette fin est un sommet entrevu : depuis Moïse, les prophètes intercédaient pour le peuple (Is 37,4; Jr 7,17; 10,23s; Ez 22,30) ; le Serviteur, en intercédant pour les pécheurs, les sauvera par sa mort (Is 53,5.11s).

III. Le prophète en face des valeurs admises

La rencontre dramatique entre le prophète et le peuple se fait d'abord sur le terrain des conditions de l'*alliance ancienne : la Loi, les institutions, le culte.

1. *La Loi.* — Prophétisme et *Loi n'expriment pas deux options, deux courants divergents : il s'agit de fonctions distinctes, de secteurs nullement étanches à l'intérieur d'une totalité. La Loi déclare ce qui doit être pour tout temps et tout homme. Le prophète dénonce pour commencer les fautes qui surgissent contre la Loi. Ce qui le distingue ici des représentants de la Loi c'est qu'il n'attend pas d'être saisi d'un cas pour se prononcer, et qu'il le fait sans référence à un pouvoir tenu de la société ni à un savoir appris d'autrui. De par ce que Dieu lui révèle pour le moment présent, il relie la Loi à l'existence ; il met des noms, il dit au pécheur, comme Nathan à David : « Tu es cet homme » (2 S 12,7), il prend sur le fait (1 R 21,20), souvent par surprise (1 R 20, 38-43). Osée (4,2) et Jérémie (7,9) font allusion au décalogue ; Ézéchiel (18,5-18), aux lois et coutumes. Le non-versement du salaire (Jr 22,13; cf Ml 3,5), la fraude (Am 8,5; Os 12,8; Mi 6,10s), la vénalité des juges (Mi 3,11; Is 1,23; 5,23), le refus d'affranchir les esclaves au temps voulu (Jr 34,8-22), l'inhumanité des prêteurs (Am 2,8) et de ceux qui « écrasent le visage des pauvres » (Is 3,15; cf Am 2,6-8; 4,1; 8,4ss) : autant de fautes contre la Loi, contre l'Alliance ! Mais l'essence de la Loi que les prophètes rappellent ne se ramène

pas au texte écrit ; en tout cas l'écrit ne peut opérer ce qu'opère le prophète chez ses auditeurs. Par son *charisme, il atteint dans chaque homme ce point secret où est choisie ou repoussée la lumière. Or, dans la situation de fait où surgit la parole prophétique, le *droit n'est pas seulement refusé, mais tordu (Mi 3,9s; Jr 8,8; Ha 1,4), changé en amertume (Am 5,7; 6,12) ; le bien est appelé mal, et inversement (Is 5,20; 32,5) ; tel est le *mensonge condamné inlassablement par Jérémie (Jr 6,6...). Les *pasteurs troublent l'eau des brebis (Ez 34,18s), les faibles sont égarés (Is 3, 12-15; 9,15; Am 2,7). Le peuple, lui-même coupable, ne mérite aucun ménagement (Os 4,9; Jr 6,28; Is 9,16) ; mais les prophètes vitupèrent plus violemment les prêtres et tous les *responsables (Is 3,2; Jr 5,4s) qui détiennent les normes (Os 5, 1; Is 10,1) et les faussent. Contre une telle situation, la Loi est sans armes. Dans la perversion des *signes, le seul recours est le discernement entre deux esprits, celui du mal et celui de Dieu : c'est la situation où l'on voit s'affronter prophète contre prophète (Jr 28).

2. *Les traditions.* — Le péché n'est pas seul en cause ; la société a mué. Les prophètes ont conscience de la nouveauté de l'état des mœurs, que ce soit dans les vêtements (Is 3,16-23), la musique (Am 6,5) ou les rapports sociaux. Les échanges de tous ordres ayant augmenté, Israël connaît la situation que Samuel avait fait prévoir (1 S 8, 10-18) : le rapport de maître à esclave a été, depuis le séjour en Égypte, transféré à l'intérieur du peuple. Malgré certaines positions antimonarchiques (Os 13,11), les prophètes ne cherchent pas le retour à un état antérieur. Ce n'est pas leur rôle. Ils s'opposent même au peuple, fixé comme à son bien propre à une image heureuse du passé dont il estime assurée la reconduction indéfinie. C'est l'euphorie de ceux qui disent : « Yahweh n'est-il pas au milieu de nous ? » (Mi 3,11), qui appellent Yahweh « l'ami de leur jeunesse » (Jr 3,4; Os 8,2), qui pensent obtenir à peu de frais que « Yahweh recommence pour eux tous ses prodiges » (Jr 21,2), de ceux pour qui rien ne se passe : « Demain sera comme aujourd'hui » (Is 56,12; cf 47,7)... Ceux-là se retrouvent eux-mêmes dans la prédication tranquillisante des faux prophètes (Jr 23,17) et refusent qu'on leur ouvre les yeux sur le présent comme il est. Mais les prophètes de Dieu sont à l'opposé d'un reniement du passé : Élie retourne à l'Horeb ; Osée (11,1-5) et Jérémie (2,2s) sont épris des souvenirs du *désert, le deutéro-Isaïe (Is 43,16-21) de ceux de l'*Exode. Ce passé-là, ils ne le confondent pas avec ses survivances mortes. Il leur sert à remettre dans son axe vrai la religion du peuple.

3. *Le culte.* — Les prophètes ont des paroles radicales contre les *sacrifices (Jr 7,21s; Is 1,11ss; Am 5,21-25), l'*Arche (Jr 3,16) et le *Temple (Jr 7,4; 26,1-15) — ce temple où Isaïe a reçu sa vocation (Is 6) et où Jérémie prêche (Jr 7), comme Amos prêchait au sanctuaire de Béthel (Am 7,13). Ces paroles visent l'actualité : elles condamnent tels sacrifices qui sont en fait sacrilèges ; elles s'appliqueraient tout autant, dans des conditions analogues, aux actes du culte chrétien. Elles rappellent aussi la valeur relative de ces signes qui n'ont pas toujours été et ne seront pas toujours tels qu'ils sont (Am 5,25; Jr 7,22), qui ne sont capables par eux-mêmes ni de purifier ni de sauver (cf He 10,1). Ces sacrifices n'ont de sens que par rapport au sacrifice unique du Christ ; c'est à la révélation de ce sens dernier que la critique des prophètes livre passage. D'ailleurs, à partir de l'exil, organisation du *culte et prophétisme se rencontrent chez Ézéchiel (Ez 40—48; cf Is 58, 13), Malachie, Aggée. Le culte juif de basse époque est un culte purifié, et cela est dû pour une large part à l'action des prophètes, qui n'ont jamais imaginé une religion sans culte, pas plus qu'une société sans loi.

IV. Le prophète et l'économie nouvelle

Les prophètes rattachent le *Dieu vivant à sa créature dans la singularité du moment présent. Mais pour cette raison même, leur message est tourné vers l'avenir. Ils le voient qui approche avec son double visage, de *châtiment et de *salut.

1. *Le châtiment.* — Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, au-delà de la multiplicité des transgressions, voient la continuité du *péché national (Mi 7,2; Jr 5,1), donnée historique et radicale (Is 48,8; Ez 20; Is 64,5). Il est gravé (Jr 17,1), adhérent comme la rouille ou la couleur de la peau (Jr 13,23; Ez 24,6). Prophètes, ils expriment cette situation en termes de moments historiques. Ils disent que le péché, aujourd'hui, a atteint son comble ; Dieu le leur a fait voir, comme il le fit voir à Abraham pour Sodome (cf Am 4,11; Is 1,10...). Aussi, à côté d'exhortations, leur message comporte-t-il l'énoncé d'une sentence, avec ou sans date, mais jamais indéterminé :

Israël a rompu l'Alliance (Is 24,5; Jr 11,10); aux prophètes de le lui signifier avec ses conséquences. Le peuple attend le *Jour de Yahweh comme un triomphe; ils annoncent qu'il vient sous la forme contraire (Am 5,18ss). La *vigne décevante sera détruite par le vigneron (Is 5,1-7).

2. *Le salut.* — Pourtant, les prophètes, dès le temps d'Amos, savent que Dieu ne peut seulement châtier. Puis, Jérémie vient « pour arracher et renverser, pour exterminer et démolir, pour bâtir et planter » (Jr 1,10). Israël a rompu l'Alliance, mais tout n'est pas dit avec cela : Dieu qui est l'auteur de cette *alliance, a-t-il l'intention de la rompre ? Aucun sage ne pourrait répondre à cette question, car dans le passé, Israël a spéculé sur la *fidélité de Dieu afin de lui être infidèle et s'est ainsi enfermé dans le péché. Mais quand le sage se tait (Am 5,13), le prophète parle. Il est seul à pouvoir dire qu'après le *châtiment, Dieu triomphera en pardonnant, sans y être tenu (Ez 16,61), pour sa seule *gloire (Is 48,11). Cette perspective se comprend mieux quand la doctrine de l'Alliance est développée à partir d'Osée sous la figure du mariage, comme la réponse prophétique aux apories de l'alliance : le mariage reste un contrat, mais il n'a de sens que par l'*amour ; or l'amour rend impossible le calcul, et concevable le *pardon.

3. *Les hérauts de la nouvelle alliance.* — L'*exil et la *dispersion qui s'ensuit, ont accompli la sentence. Si la Loi a fait faire à Israël l'expérience de son impuissance (cf Rm 7), c'est parce que les prophètes lui ont ouvert les yeux. Alors vint l'heure de la *miséricorde. Dès le temps de l'exil, les prophètes le disent quand ils font des promesses d'avenir. Ce qu'ils promettent, ce n'est plus la restauration (Jr 31,32) d'institutions désormais caduques; il y aura une alliance nouvelle. Jérémie l'annonce (Jr 31,31-34) ; c'est repris par Ézéchiel (Ez 36,16-38) et par le deutéro-Isaïe (Is 55,3; 54,1-10). Dans cette perspective nouvelle, la Loi n'est pas supprimée, mais elle change de place : de condition de la promesse, elle devient un objet de la *promesse (Jr 31,33; 32,39s; Ez 36,27). C'est là une grande nouveauté ; mais les prophètes en apportent beaucoup d'autres, sur tous les points de la révélation biblique : l'expérience prophétique les saisit tous pour les renouveler tous. Par leur genre de vie comme par leur doctrine, les prophètes sont les chefs de file de ceux que Pascal a appelés les « chrétiens de la Loi ancienne ».

4. *L'aujourd'hui définitif.* — Ce remaniement des conceptions du salut est inséparable des circonstances de l'exil et du retour, car le prophète voit d'un seul regard les vérités éternelles et les faits où elles se manifestent. Les unes comme les autres lui sont révélées par la grâce de son charisme, mais parmi les connaissances que l'homme ne peut atteindre de lui-même, celle de l'avenir est un cas particulier et privilégié. Sa prédiction prend des formes diverses. Elle concerne parfois des faits proches, dont la portée est moindre, mais la réalisation plus frappante (Am 7,17; Jr 28,15s; 44,29s; 1 S 10,1s; cf Lc 22,10ss). De telles prédictions, une fois réalisées, sont des signes en vue de l'avenir lointain, le seul qui soit décisif. Cet avenir-là, cette fin de l'histoire, est l'objet essentiel que vise la prophétie. La façon dont on l'évoque par avance s'enracine toujours dans l'histoire de l'Israël charnel, mais elle en fait ressortir la portée définitive et universelle. Si les voyants décrivent le salut à l'échelle des événements qu'ils vivent, cela tient à la limitation de leur expérience, mais aussi au fait que l'avenir est à l'œuvre dans le présent ; les prophètes relient le présent à l'avenir parce que celui-ci sera l'*aujourd'hui* par excellence ; l'emploi de l'hyperbole montre bien que la réalité dépassera tous les objectifs historiques visés dans l'immédiat. Plus que nous faire admirer un vêtement littéraire, ce langage veut se mettre à la hauteur d'un Événement absolu. C'est lui que l'apocalyptique, cette *révélation par excellence, plus détachée des options politiques que l'ancienne prophétie, visera directement dans ses architectures de temps, ses *nombres, ses représentations figurées (cf Dn). Par-delà l'histoire présente, elle laissera pressentir l'Événement absolu, centre et fin de l'histoire.

NT

I. L'accomplissement des prophéties

Le Nouveau Testament a conscience d'*accomplir les promesses de l'Ancien. Entre l'un et l'autre, le Livre d'Isaïe qui est déjà une somme de la prophétie, et surtout les Chants du Serviteur, semblent être un chaînon privilégié, annonçant avec l'accomplissement son mode. Aussi les évangiles lui empruntent-ils les textes qui décrivent le mauvais accueil fait au salut réalisé (Is 6,9 est cité par Mt 13,14s; Jn 12,39s et Ac 28,26s; Is 53,1 par Rm 10,16 et Jn 12,38; Is 65,2 par Rm 10,21).

En effet, si le NT souligne volontiers les traits particuliers de la vie de Jésus qui accomplissent

les Écritures, cela ne doit pas faire oublier la conformité globale de « tous les prophètes » (Ac 3,18-24; Lc 24,27) avec l'essentiel des mystères : la Passion et la Résurrection. La première est mentionnée seule plusieurs fois comme objet des prophéties (Mt 26,54-56; Ac 3,18; 13,27) ; plus souvent, les deux le sont ensemble. La leçon d'exégèse d'Emmaüs, qui fut mise en application dans la rédaction des évangiles, réunit les expressions dont l'emploi parsème les autres livres quand il s'agit d'annoncer le mystère du Christ : « les prophètes », « Moïse et tous les prophètes », « toutes les Écritures », « la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes » (Lc 24,25.27.44; comparer Ac 2,30; 26,22; 28,23; Rm 1,2; 1 P 1,11; 2 P 3,2...). C'est tout l'Ancien Testament qui devient une prophétie du Nouveau, une « écriture prophétique » (2 P 1,19s).

II. La prophétie dans l'économie nouvelle

1. *Autour de Jésus.* — Jésus apparaît pour ainsi dire au milieu d'un réseau de prophétisme, représenté par Zacharie (Lc 1,67), Siméon (Lc 2,25ss), la prophétesse Anne (Lc 2,36) et par-dessus tout, *Jean-Baptiste. Il fallait la présence de Jean, pour faire sentir la différence entre le prophétisme et son objet, le Christ. Tout le monde regarde Jean comme un prophète. Effectivement, comme les prophètes de jadis, il traduit la Loi en termes d'existence vécue (Mt 14,4; Lc 3,11-14). Il annonce l'imminence de la *colère et du salut (Mt 3,2.8). Surtout, il discerne prophétiquement Celui qui est ici sans qu'on le connaisse, et le désigne (Jn 1,26.31). Par lui, ce sont tous les prophètes qui rendent témoignage à Jésus : « Tous les prophètes, ainsi que la Loi, ont prophétisé jusqu'à Jean » (Mt 11,13; Lc 16,16).

2. *Jésus.* — Bien que le comportement de *Jésus-Christ soit clairement distinct de celui du Baptiste (Mt 9,14), on y reconnaît beaucoup de traits prophétiques ; il révèle le contenu des « signes des temps » (Mt 16,2s) et annonce leur fin (Mt 24—25). Son attitude en face des valeurs reçues reprend la critique des prophètes : sévérité pour ceux qui ont la clé mais ne laissent pas entrer (Lc 11,52) ; *colère contre l'*hypocrisie religieuse (Mt 15,7; cf Is 29,13) ; mise en question de la qualité de fils d'*Abraham dont les Juifs se vantent (Jn 8,39; cf 9,28) ; clarification d'un héritage spirituel mêlé, où les grandes lignes sont devenues difficiles à discerner ; purification du Temple (Mc 11,15ss p; cf Is 56,7; Jr 7,11) et annonce d'un *culte parfait après la destruction du sanctuaire matériel (Jn 2,16; cf Za 14,21). Enfin, trait qui le rattache particulièrement aux prophètes de jadis, il voit son message refusé (Mt 13,13ss p), rejeté par cette Jérusalem qui a tué les prophètes (Mt 23,37s p; cf 1 Th 2,15). A mesure que ce terme approche, il l'annonce et en explique le sens, étant lui-même son propre prophète, montrant par là qu'il reste maître de sa destinée, qu'il l'accepte pour accomplir le dessein du Père, formulé dans les Écritures.

En présence de telles attitudes, qu'accompagnent des *signes miraculeux, on comprend que la foule donne spontanément à Jésus le titre de prophète (Mt 16,14; Lc 7,16; Jn 4,19; 9,17), qui dans certains cas désigne le Prophète par excellence annoncé dans les Écritures (Jn 1,21; 6,14; 7,40). Jésus ne reprend lui-même ce titre qu'incidemment (Mt 13,57 p) et il tiendra peu de place dans la pensée de l'Église naissante (Ac 3,22; cf Lc 24,19). C'est que la personnalité de Jésus déborde de toutes façons la tradition prophétique : il est le *Messie, le *Serviteur de Dieu, le *Fils de l'Homme. L'autorité qu'il tient de son Père est aussi toute sienne : c'est celle du *Fils, ce qui le place au-dessus de toute la lignée des prophètes (He 1,1ss). Il reçoit ses paroles, mais il est, dira enfin Jean, la *Parole de Dieu faite chair (Jn 1,14). Quel prophète en effet se serait jamais présenté lui-même comme source de *vérité et de *vie ? Les prophètes disaient : « Oracle de Yahweh ! ». Jésus dit : « En vérité, en vérité, je vous le dis... ». Sa mission et sa personne ne sont donc plus du même ordre.

3. *L'Église.* — « Les prophéties disparaîtront un jour », explique Paul (1 Co 13,8). Mais ce sera à la fin des *temps. La venue du Christ ici-bas, bien loin d'éliminer le charisme de prophétie, en a provoqué au contraire l'extension qui avait été prédite. « Puisse tout le peuple être prophète ! », souhaitait Moïse (Nb 11,29). Et Joël voyait ce souhait se réaliser « aux derniers temps » (Jl 3,1-4). Au jour de la *Pentecôte, Pierre déclare cette prophétie accomplie : l'*Esprit de Jésus s'est répandu sur toute chair ; vision et prophétie sont des choses communes dans le nouveau peuple de Dieu. Le *charisme des prophéties est effectivement fréquent dans l'Église apostolique (cf Ac 11,27s; 13,1; 21,10s). Dans les Églises qu'il a fondées, Paul veut qu'il ne soit pas déprécié (1 Th 5,20). Il le place bien au-dessus du don des *langues (1 Co 14,1-5) ; mais il tient néanmoins

à ce qu'on l'exerce dans l'ordre et pour le bien de la communauté (14,29-32).

Le prophète du NT, pas plus que celui de l'AT, n'a pour seule fonction de prédire l'avenir : il « édifie, exhorte, console » (14,3), fonctions qui touchent de près à la *prédication. L'auteur prophétique de l'Apocalypse commence par dévoiler aux sept églises ce qu'elles sont (Ap 2—3), tout comme faisaient les anciens prophètes. Soumis lui-même au contrôle des autres prophètes (1 Co 14,32) et aux ordres de l'autorité (14,37), le prophète ne saurait prétendre ramener à soi la communauté (cf 12,4-11) ni gouverner l'Église. Jusqu'au bout, le prophétisme authentique restera reconnaissable, grâce aux règles du discernement des esprits. Dès l'AT, le Deutéronome ne voyait-il pas dans la doctrine des prophètes le signe authentique de leur mission divine (Dt 13,2-6) ? Ainsi en est-il encore. Car le prophétisme ne s'éteindra pas avec l'âge apostolique. Il serait difficile de comprendre la mission de beaucoup de saints de l'Église sans référence au charisme prophétique, lequel reste soumis aux règles édictées par saint Paul. *PBp*

→ accomplir AT 2 ; NT 1 — amour I AT 2 — bénédiction III 4 — charismes — courir — écriture II — élection AT I 3 c — Élie — enseigner AT I 3 — Esprit de Dieu AT II, IV — exhorter — exil II 1 — foi AT II, III — Jean-Baptiste — Jésus-Christ II 1 c — livre II — magie 2 b — malédiction III 2 — médiateur I 1 — mensonge II 3 a — Messie AT II 1 ; NT II 2 — miracle I 2 a — mission AT I 1 — Moïse — onction III 4 — Parole de Dieu — péché III — pénitence/conversion AT II ; NT I — persécution I 1.2 — prière I 2 — Révélation AT I 2 — sacerdoce AT III 2 — Serviteur de Dieu I — signe AT II 3.4-5 ; NT II 3.4 — songes AT — témoignage AT II 2, III — vêtement I 2.

PROPITIATOIRE → arche d'Alliance — expiation 2 — sang NT 2 — Temple AT I 1.

PROPRIÉTÉ → héritage AT I 1.3 — richesse — terre AT I 1, II 2 ; NT II 3.

PROSÉLYTE → baptême I 2 — dispersion 1 — étranger I — fécondité II 3 — mission AT II 2 — nations AT IV 2 ; NT.

PROSTITUTION → adultère 1 — Babel/Babylone 6 — Époux/épouse — mariage AT II 3 — sexualité II, III.

PROTÉGER → bras & main — montagne — ombre II — Providence — salut.

PROVIDENCE

Le visage de *Dieu dans la Bible est celui d'un *père qui veille sur ses créatures et pourvoit à leurs besoins : « A tous, tu donnes la *nourriture en son temps » (Ps 145,15s; 104,27s), aux *animaux comme aux *hommes (Ps 36,7; 147,9). C'est cet aspect qu'évoque le mot de providence, mot qui n'a pas de correspondant en hébreu et dont l'équivalent grec *pronoïa* n'est employé que deux fois pour désigner la providence divine (Sg 14, 3; 17,2). La sollicitude vigilante du Créateur est cependant affirmée dans la Bible (Jb 10,12) ; c'est surtout dans l'histoire qu'elle se manifeste, mais ce n'est pas à la manière d'un destin qui acculerait l'homme au fatalisme, ni d'un *magicien qui assurerait le croyant contre les accidents, ni même d'un père sans exigence ; si la Providence établit l'homme dans *l'espérance, elle exige de lui qu'il soit son collaborateur.

1. *La Providence fonde la *confiance assurée.* — Le *dessein de Dieu, dessein d'amour (Ps 103, 8ss), se réalisera infailliblement (Ps 33,11) ; l'homme doit donc vivre dans la *confiance. Dieu veille sur l'ordre du monde (Gn 8,22) ; il assure la *fécondité de la terre (Ac 14,17) en donnant soleil et pluie à tous, bons et méchants (Mt 5,45) ; il dispose tout afin que tous le *cherchent (Ac 17,24-28).

a) Si Dieu veille sur les patriarches (Gn 20,6s; 28,15), c'est surtout dans l'histoire de Joseph qu'est soulignée son action mystérieuse et souveraine, faisant servir même le mal à son dessein de salut. « Ce n'est pas vous, dit Joseph à ses frères, qui m'avez envoyé ici, c'est Dieu ; ... le mal que vous aviez dessein de me faire, le dessein de Dieu l'a tourné en bien afin de ... sauver la vie à un peuple nombreux » (Gn 45,8; 50,20). Le peuple élu peut donc affronter le *désert ; Dieu l'y nourrira chaque jour « selon ses besoins » (Ex 16,15-18).

Les prophètes proclament cette maîtrise de Dieu qui sait éternellement tout ce qui arrivera (Is 44,7) et de qui dépend bonheur ou malheur (Am 3,6; Is 45,7), qui dispose de tout et donne le pouvoir à qui il veut (Jr 27,5s). Selon les sages aussi, l'homme propose et Dieu dispose (Pr 16,1. 33; 19,21; 20,24) ; *bien et mal, *vie et *mort, *pauvreté et *richesse, tout vient du Seigneur

(Si 11,14) qui gouverne le monde et dont tout exécute les ordres (Si 10,4; 39,31).

Cette conviction inspire la *prière : Dieu, qui domine sa création et la rend féconde (Ps 65,7-14), garde son *peuple en tout et toujours (Ps 121) ; sans lui, vains sont l'effort et la vigilance des hommes (Ps 126,1) ; grâce à lui, bon *pasteur, ses brebis, au cœur des ténèbres, marchent vers le bonheur avec assurance (Ps 23). En résumé, « compte sur le Seigneur, et lui agira » (Ps 37,5).

b) Jésus renouvelle cet enseignement en révélant aux hommes comment Dieu est leur Père ; ils doivent le prier simplement : « Notre Père, donne-nous aujourd'hui notre *pain quotidien » (Mt 6,11) et qu'ils ne s'inquiètent pas du lendemain, ni ne craignent pour leur vie ; car « leur Père sait » tout ce dont ils ont besoin et tout ce qui leur arrive (Mt 6,25-34; 10,28-31; Lc 6,34; 12,22-32; 21,18). Cela suffit à établir le croyant dans l'espérance inébranlable ; car, comme le dit l'apôtre Paul, « Dieu fera coopérer toutes choses à son bien » et rien ne pourra le séparer de *l'amour que Dieu lui témoigne en *Jésus-Christ (Rm 8, 28.31-39), même les pires épreuves. Bien au contraire, c'est grâce à celles-ci qu'il pourra révéler à ses frères le vrai visage de la providence de son Père.

2. *La Providence exige la fidélité constante.* — Dieu, en effet, n'invite pas l'homme à la passivité, ni à une démission de sa liberté ; il veut au contraire l'*éduquer. Par les épreuves, il le met en demeure de collaborer avec lui par ses libres initiatives, tandis que, par ses promesses, il suscite sa confiance et le libère ainsi des peurs qui pourraient le paralyser devant les risques d'une telle collaboration. S'il pourvoit aux besoins de ceux qu'il appelle à être ses enfants, c'est pour qu'ils puissent être fidèles à leur vocation de témoins de sonamour.

a) Déjà, dans l'AT, les amis de Dieu comprennent qu'ils doivent répondre par une *fidélité parfaite à celui qui, après les avoir choisis, les entoure de sa protection. Abraham, certain que « Dieu pourvoira » (Gn 22,8.13s), n'hésite pas à sacrifier son fils pour obéir au Seigneur. Joseph qui ne veut pas pécher contre Dieu n'hésite pas à encourir la colère de la femme de son maître (Gn 39,9s).

Mais le peuple d'Israël, dès ses origines, se montre infidèle, précisément parce qu'il ne fait pas pleine confiance au Dieu qui l'a libéré et qui le nourrit dans le désert ; au lieu d'attendre chaque jour de lui sa nourriture, il veut, malgré l'ordre divin, se constituer des réserves (Ex 16,20).

C'est pour rappeler à Israël les exigences de sa vocation que le Livre de Judith est écrit ; Judith refuse de mettre la providence à l'épreuve (Jdt 8,12-16), mais elle n'hésite pas à se faire son instrument, tout en ayant soin de rester fidèle à toutes les exigences de la Loi (9,9; 12,2; 13,18s). A un tel exemple, fait écho la maxime du sage psalmiste : « Compte sur le Seigneur, et agis bien » (Ps 37,3).

b) Jésus, s'il révèle aux hommes de quel amour infini la providence est l'expression, leur enseigne aussi, tant par son exemple que par sa parole, comment y répondre. Cette réponse consiste à rechercher avant tout le règne de cet amour, à refuser de se soumettre à un autre maître (Mt 6, 33.24). Elle consiste à demander au Père que sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel. Elle consiste à attendre par surcroît le pain quotidien et tout ce dont un enfant de Dieu a besoin pour accomplir la volonté de son Père (Mt 6,10s).

Il a besoin, avant tout, de fidélité dans les épreuves ; la providence ne les a pas épargnées à Jésus qui a connu l'abandon de son Père (Mt 27, 46) et qui, obéissant jusqu'à la mort, a affirmé sa confiance filiale par sa dernière parole sur la croix : « Père, en tes mains, je remets mon esprit » (Lc 23,46).

Par cette fidélité confiante, le bon Pasteur a traversé la mort et nous a donné la seule lumière qui nous permette de traverser la nuit où nous plongent parfois le mal et le malheur. En imitant le Christ, son disciple suivra les voies mystérieuses de la providence et aura la joie d'être le témoin et le collaborateur fidèle de l'amour en qui il se confie. *MFL*

→ confiance — dessein de Dieu — Dieu — nourriture — pères & Père III 3, IV, VI — prédestiner 3 — prière — puissance II 1.2 — sagesse AT III 3 — soucis 2 — visite.

PRUDENCE → sagesse — simple 2 — vertus & vices 1.

PSAUMES → action de grâces AT 3 — bénédiction III 5 — David 3 — louange — prière II.

PUISSANCE

Dans toutes les religions, la puissance est un attribut essentiel de la divinité. La foi chrétienne formule ainsi le premier article de la révélation biblique : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant,

créateur du ciel et de la terre. » Cette formule indique trois aspects de la toute-puissance du vrai Dieu : elle est universelle, car Dieu a tout créé (Gn 1,1; Jn 1,3) ; aimante, car Dieu est le Père qui est aux cieux (Mt 6,9) ; mystérieuse, car seule la foi peut la discerner dans ses manifestations parfois déconcertantes et s'ouvrir à son action salvatrice (1 Co 1,18; 2 Co 12,9s). Elle se déploie dans l'histoire du salut.

I. La puissance de Yahweh, Dieu d'Israël

1. Dieu manifeste sa toute-puissance par ses interventions ici-bas. Dans les récits concernant la vie des patriarches, cette puissance s'exerce en souveraine : à Dieu, rien n'est impossible (Gn 18,14) ; partout il peut protéger ses élus et réaliser en leur faveur ce qu'il veut (Gn 12,2s; 28,13ss). Avec ce Dieu tout-puissant, Jacob doit lutter ; au terme de la lutte, Dieu le bénit et lui donne le nom d'*Israël (Gn 32,27-30), ce *nom que portera le peuple élu comme un souhait : « Que Dieu se montre fort ! » La force d'Israël réside en effet dans l'invocation et dans le secours du Dieu qui l'a choisi (Ps 20,2.8ss; 44,5-9; 105,3s; 124,8), qui est « le Puissant de Jacob » (Gn 49,24; Is 1,24; 49,26; 60, 16; Ps 132,2). Ce Dieu, par sa main forte (Ex 3, 19) et son *bras étendu (Dt 4,34), *libère son peuple dans la geste de l'*Exode ; par cette délivrance sans précédent, *Yahweh, Dieu d'Israël, se révèle comme seul Tout-Puissant au ciel et sur la terre (Dt 4,32-39).

Chef des armées d'Israël (Ex 12,41), Yahweh est un guerrier qui donne à son peuple la *victoire ; tel est peut-être le sens premier de son nom Sabaoth (Ps 24,8ss; Ex 15,2ss; 1 S 17,45; 2 S 5, 10; Am 5,14s) ; au moyen de l'*arche, le Tout-Puissant assure son peuple de sa présence (2 S 6,2; Ps 132,8).

2. Parfois Yahweh intervient en rendant fort son peuple (Dt 8,17s) et ses chefs : juges comme Gédéon (Jg 6,12ss), rois comme David (2 S 7,9; 22,30ss; 1 S 2,10). Les Maccabées compteront sur cette force qui vient de Dieu et qui rend invincible (1 M 3,18s; 2 M 8,18). D'autres fois, Dieu, à la prière de son peuple, intervient de telle sorte que le peuple n'a rien à faire (2 R 19,35; 2 Ch 20,15ss.24). Les deux formes d'intervention sont réunies lors de la bataille de Gabaon, sous Josué (Jos 10,8-11).

De toute façon, c'est Yahweh qui est la *force du peuple ; les Psaumes le chantent dans leurs louanges (Ps 144,1s; 28,7s; 46,2; 68,34ss) ou dans leurs appels au secours (Ps 29,11). Israël ne peut manquer d'être sauvé, puisque cette force est celle du Dieu qui aime Israël (Ps 59,17s; 86,15ss) et qui « fait tout ce qu'il veut » (Ps 115,3; Is 46,10).

II. La puissance du Créateur et de l'homme, son image

1. Si le Dieu d'Israël est tout-puissant au ciel et sur la terre, c'est qu'il les a faits (Gn 2,4) ; rien ne lui est donc impossible (Jr 32,17) et il dispose à son gré de son *œuvre (Jr 27,5), *créée par sa parole et son souffle (Ps 33,6.9; Gn 1). Il donne à l'univers sa stabilité (Ps 119,90) et domine les forces qui pourraient en troubler l'ordre, telle la *mer en furie (Ps 65,8; 89,10s) ; mais s'il a établi cet ordre (Jb 28,25s; Pr 8,27ss; Si 43), il le modifie à son gré : il fait danser ou fondre les *montagnes (Ps 114,4; 144,5), il change le *désert en source et met la mer à sec (Ps 107,33ss; Is 50,2). Son regard fait tout trembler (Si 16,18s).

2. La puissance de Dieu est donc manifestée par sa création (Ps 19,2; 104; Sg 13,4; Rm 1,20); et elle agit en faveur de ceux qui ont en elle une *foi parfaite. Ainsi Abraham croit que celui qui appelle le néant à l'existence peut ressusciter les morts (Rm 4,16-21; He 11,19) ; aussi Dieu lui donne d'être le père de la multitude sans nombre des croyants (Gn 22,16ss). C'est aussi le cas de Judith par la main de qui le Tout-Puissant se révèle maître du ciel et de la terre (Jdt 9,12ss; 16,1-17), parce qu'elle a donné à Israël l'exemple d'une confiance et d'une soumission sans condition (8,11-27; 13,19).

Comment ne pas se confier en celui dont la parole peut tout (Est 4,17; Sg 18,15), qui incline à son gré les cœurs (Pr 21,1) et à la main de qui nul ne peut échapper (Tb 13,2; Sg 11,17; 16,15) ? Cette puissance est infiniment sage dans son œuvre de création et de gouvernement du monde (Sg 7,21.25; 8,1) ; mais de cette *sagesse infinie et du tonnerre de sa puissance, la création ne fait entendre qu'un faible écho (Jb 26,7-14) ; écho suffisant cependant pour que, même dans l'épreuve la plus lourde, le juste ne se scandalise pas, mais s'en remette au Tout-Puissant dans l'adoration silencieuse (Job 38,1—42,6).

3. L'homme qui a foi en Dieu devient le collaborateur du Tout-Puissant dont il n'est pas seule-

ment la créature, mais aussi l'*image (Gn 1,26ss). Il le montre en particulier par la domination qu'il exerce sur la terre et les animaux (Si 17,2ss). Loin de *craindre les puissances de la nature, il doit les maîtriser ; ce qu'il peut faire, s'il demeure soumis à son Créateur par une humilité confiante. Or, en prétendant à l'indépendance, Adam a commis le péché fondamental et méconnu le mystère de la toute-puissance aimante de Dieu (Gn 2, 17; 3,5; Rm 1,20s) ; par voie de conséquence, il a perdu son propre pouvoir sur le monde (Gn 3, 17s).

III. Les puissances mauvaises qui asservissent l'homme

Le début de la Genèse met en lumière les effets de la volonté de puissance qui dresse l'homme contre Dieu. Caïn use de sa force pour tuer son frère, et Lamech se venge sans mesure (Gn 4,8. 23s) ; la *violence emplit la terre (6,11). Le péché collectif de *Babel est de même nature que le péché d'Adam ; les hommes veulent atteindre le ciel par leur propre puissance. Dieu, non sans ironie, exprime leur prétention : « Rien ne leur sera impossible » (11,4ss). Cette prétention conduit l'homme à un double asservissement. Les puissants asservissent les faibles ; et ils s'asservissent eux-mêmes à des puissances mauvaises, aux démons.

1. L'oppression de l'homme par l'homme apparaît en effet dès que les puissants oublient que leur pouvoir vient de Dieu (Rm 13,1; 1 P 2,13; Jn 19, 11) et qu'ils doivent respecter en tout homme l'image du Tout-Puissant (Gn 9,6). Le Pharaon qui ne reconnaît pas Yahweh prétend maintenir son peuple en esclavage et lui imposer des normes de travail de plus en plus dures (Ex 5,2.6-18). Les tyrans qui prétendent trôner au ciel et égaler Dieu prétendent aussi subjuguer les nations (Is 14,12ss). Les *orgueilleux abusent de leur puissance en exerçant des violences que les prophètes dénoncent aussi bien en Israël que chez les païens (Am 1,3—2,7). Le fait que Yahweh se serve des *nations païennes pour châtier son peuple n'excuse pas leur injuste violence (Is 47, 6) ; plus coupables encore sont ceux qui ont le pouvoir en Israël et qui en abusent pour pressurer les pauvres gens auxquels ils refusent de rendre justice (Is 3,14s; 10,1s; Mi 3,9ss; Ps 58, 2s). Que les puissants se souviennent de celui qui les « jugera puissamment ». Il est le Maître de tous et veut qu'ils aiment la *justice (Sg 1,1; 6, 3-8).

2. D'ailleurs ceux qui méconnaissent le Tout-Puissant qui les a créés honorent des dieux qu'ils se fabriquent et qui ne peuvent être qu'impuissants ; prophètes et sages se moquent à l'envi des *idoles et de leur impuissance (Is 44,17ss; Jr 10, 3ss; Ps 115,4-7; Dn 14,3-27; Sg 13,10-19). En honorant les *astres et les diverses créatures dont ils se font des images, ou par des pratiques de *magie et de sorcellerie, les païens cherchent à se concilier les forces naturelles qu'ils divinisent, et ils méconnaissent le Maître qui en est l'auteur (Sg 13,1-8). Or, derrière ces faux dieux des nations, se cachent des puissances *démoniaques (Ps 106, 36s; Dt 32,17; 1 Co 8,4; 10,19). Le diable, après avoir poussé l'homme à pécher (Gn 3,5; Sg 2,24), cherche à se faire adorer, sous des masques divers, en séduisant les hommes au moyen de la puissance que Dieu lui laisse pour un temps (2 Th 2, 9; Ap 12,2-8; cf Mt 4,8s). Sa puissance agit en ceux qui résistent à Dieu (Ep 2,2) ; c'est une puissance de *mort, et c'est par la crainte de la mort qu'il asservit les hommes (He 2,14s).

Face aux faux dieux, le nom de Yahweh Sabaoth prend un sens nouveau ; le vrai *Dieu est le Dieu des armées, c'est-à-dire de toutes les puissances de l'univers, armées des astres (Is 40,26; Ps 147,4) et armées des *anges (Ps 103,20s; 148,2; Lc 2,13s). Il va intervenir pour libérer les hommes.

IV. La puissance du Sauveur et de son Serviteur

1. Comment le Tout-Puissant met fin à l'*esclavage social des faibles et à la servitude spirituelle des pécheurs, c'est ce que révèle déjà l'Exode, *libération qui est le type de toutes les autres, et dont la Pâque garde à jamais le souvenir en Israël (Ex 13,3). La résistance du Pharaon oppresseur est l'occasion pour Yahweh de mieux montrer sa puissance à toute la terre par de nouveaux prodiges (Ex 9,14s). Quant à l'instrument de ces prodiges et de la libération d'Israël, c'est un homme conscient de sa faiblesse, le plus *humble des hommes, *Moïse (Ex 4,10-13; Nb 12,3), dont Dieu fait un prophète sans égal (Dt 34,10ss).

Libéré, le peuple résiste, lui aussi, à son libérateur ; Dieu *châtie ceux qui n'ont pas cru en sa puissance malgré tant de prodiges ; ils mourront dans le désert après y avoir séjourné quarante ans (Nb 14,22s). Mais Dieu, à la prière de

Moïse, ne détruit pas ce peuple rebelle de peur que les païens doutent de sa puissance (Nb 14, 16), ou du moins du salut qu'elle apporte (Ex 32, 12) ; aussi la déploie-t-il en *pardonnant (Nb 14, 17ss).

2. Les voies de Dieu demeurent les mêmes au long de l'histoire ; pour accomplir son dessein, il suscite les puissants de ce monde. Quand il veut châtier son peuple par l'exil, Nabuchodonosor est son serviteur (Jr 25,9) ; et quand l'épreuve est finie, Cyrus reçoit de lui son pouvoir universel pour ordonner le retour à Sion (Is 44,28—45,4; 2 Ch 36,22s) ; ce nouvel *exode est l'œuvre du Tout-Puissant qui donne des forces neuves à ceux qui espèrent en lui (Is 40,10s.29ss).

Par son *Esprit, force divine que les prophètes opposent à la faiblesse de l'homme qui est « *chair » (Is 31,3; Za 4,6), ou par sa *Parole toujours efficace (Is 55,11), Dieu rend forts les humbles instruments qu'il a choisis. *David, le berger, rempli de l'Esprit par l'onction royale (1 S 16,13), délivre Israël de tous ses ennemis (2 S 7,8-11) ; de sa race naîtra le *Messie dont le nom sera « Dieu fort », sur qui reposera l'Esprit de Dieu (Is 9,5s; 11,1s) et qui aura Dieu pour père (2 S 7,14; Ps 89,27ss). Jérémie, bien qu'inapte à parler, proclame avec une force invincible les paroles que « la main de Dieu » met en sa bouche (Jr 1,6-10.18s). Le peuple d'Israël lui-même, dont l'exil semble avoir fait périr l'espérance, sera *ressuscité par l'Esprit de Dieu (Ez 37,11-14). En sauvant ce peuple que les nations méprisaient et qui était l'esclave des tyrans, peuple qui est son serviteur et dont il est la force (Is 49,3-7), Yahweh se révèle, en face des *idoles impuissantes à sauver, le Sauveur unique et tout-puissant que toutes les nations doivent adorer (Is 45,14s.20-24).

3. C'est du péché que Dieu veut sauver toutes les nations ; ce dessein de salut, le bras de Yahweh l'accomplit par un mystérieux *Serviteur : il meurt accablé de souffrance et de mépris (Is 53), mais de sa mort la puissance divine fait sortir la vie des multitudes justifiées ; elle est une puissance de résurrection. Comme la *mort est la suite du péché, Dieu délivrera de la mort ceux qu'il délivre du péché. Le juste ressuscitera pour une vie éternelle ; tel est l'enseignement des sages à une heure où les justes doivent mourir pour leur foi (Dn 12,2s) ; l'espérance d'être ressuscités par la puissance de leur Créateur rend forts les persécutés (2 M 7,9.14.23). Au temps fixé prendra fin le pouvoir des oppresseurs ; alors le peuple des saints partagera la domination éternelle qui sera donnée au *Fils d'Homme venant sur les nuées (Dn 7,12ss.18.27).

4. Au terme de l'ancienne Alliance, un sage méditant sur l'histoire du salut trace ainsi le portrait du Tout-Puissant qui la dirige : il aime tout ce qu'il a créé (Sg 11,24ss) ; juste et plein de miséricorde, il laisse place au repentir et le suscite (11,23; 12,2.10-18) ; il protège les justes et leur donnera la vie éternelle, car ils sont dans sa main et il est leur Père (2,16ss; 3,1; 5,15s; cf Mt 22, 29-32). Toutefois il les laisse mourir aux yeux des insensés, et met ainsi leur espérance à l'épreuve, afin que leur couronne soit la récompense de leur holocauste (Sg 3,2-9).

V. La puissance de l'Esprit en ceux qui croient au Christ

1. C'est en effet un holocauste qui va sceller la nouvelle Alliance, celui de Jésus en qui le Tout-Puissant se révèle pleinement et par qui il achève son œuvre. *Jésus-Christ est la Parole toute-puissante qui devient chair dans le sein d'une humble Vierge (Lc 1,27.48s; Jn 1,14; He 1,2s) ; cette venue est l'œuvre de l'Esprit-Saint, force du Très-Haut à qui rien n'est impossible (Lc 1,35ss; Mt 1,20). Fils de l'Homme, Jésus est *oint d'Esprit et de puissance (Ac 10,38). L'Esprit repose sur lui et lui est donné sans mesure (Lc 3,22 p; Jn 1,32ss; 3,34s; cf Is 11,2; 42,1; 61,1). Jésus manifeste sa puissance par des *miracles qui l'accréditent (Ac 2,22) et qui prouvent non seulement que Dieu est avec lui (Jn 3,2; 9,33) et qu'il est l'envoyé du Père (5,36), mais encore qu'il est « Dieu avec nous » (Mt 1,23).

2. Or loin d'exercer sa puissance pour sa propre *gloire, selon les vues d'un messianisme temporel (Mt 4,3-7; Jn 8,50), Jésus ne cherche que la gloire de son Père et l'accomplissement de sa volonté (Jn 5,30; 17,4). Cette *humilité est la source de ses pouvoirs. La création lui est soumise (Mt 8, 27 p; 14,19ss p) ; il guérit les malades et ressuscite les morts (Mt 4,23s p; 9,25 p) ; il remet les péchés (Mt 9,6ss p) et, par l'Esprit de Dieu, il chasse les démons (Mt 12,28 p). Il affirme son pouvoir de donner et de reprendre sa vie (Jn 10,18), c'est-à-dire de se sacrifier librement sur la croix et de ressusciter. Enfin il annonce sa venue au dernier jour pour exercer son pouvoir de Juge souverain

(Mc 13,26 p; Jn 5,21-29). « Vous verrez le Fils de l'Homme siéger à la droite de la Puissance et venir sur les nuées du ciel » (Mt 26,64 p). Cette affirmation est faite devant le sanhédrin à l'heure où la puissance des ténèbres semble triompher (Lc 22,53).

Mais, ainsi qu'il l'avait dit, « une fois élevé » Jésus manifeste qui il est (Jn 8,28) et quelle est sa puissance : il détrône les puissances (Col 2, 15) en même temps que le prince de ce *monde, et il attire tout à lui (Jn 12,31s). Il envoie pour cela ses *disciples attester qu'il a tout pouvoir au ciel et sur la terre et soumettre toutes les nations, par la foi et l'obéissance, à son Règne spirituel (Mt 28,18ss). Pour qu'ils accomplissent cette *mission, non seulement il confirmera leur *prédication par des miracles (Mc 16,20), mais il sera « toujours avec eux jusqu'à la fin des temps ». Il sera avec eux par son Esprit, force d'en haut dont il leur promet l'envoi (Lc 24,49; Ac 1,8).

3. L'Esprit qui remplit les *Apôtres lors de la Pentecôte (Ac 2,4) est un don que leur fait le Christ ressuscité et qui manifeste sa puissance de Sauveur (Ac 2,32-36; 4,7-12). Quand leur parole puissante a converti les cœurs (Ac 2,37.43; 4,4. 33), les Apôtres exercent leur pouvoir de remettre les péchés (Jn 20,21ss) et de donner l'Esprit (Ac 8,17). L'expansion de l'Église confirme la promesse de Jésus à ses disciples : ils font des *œuvres plus grandes que lui et ils obtiennent du Père tout ce qu'ils lui demandent au *nom de son Fils (Jn 14,12ss; 16,23s). La foi rend en effet la *prière toute puissante (Mc 9,23; 10,27; 11,22ss).

Paul fait écho à Jésus en enseignant que, par la *foi, l'homme s'ouvre à la puissance de salut qu'est l'*Évangile (Rm 1,16). La foi donne de « *connaître le Christ et la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances » (Ph 3,9s). Jésus crucifié sauve les croyants ; pour eux, il est puissance de Dieu (1 Co 1,18.23s) ; car la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes, et sa puissance se déploie dans la faiblesse de ses témoins (1 Co 1,25; 2 Co 12,9) ; quand ceux-ci sont livrés à la mort à cause de Jésus, la vie de Jésus est manifestée en eux (2 Co 4,10ss) qui ont cru en la puissance de Dieu qui a ressuscité le Christ (Col 2,12; 2 Co 13,4) ; ils sont puissamment fortifiés par son Esprit (Ep 3,16) qui donne à leur parole d'être la Parole de Dieu et d'en avoir la puissance (1 Th 1,5; 2,13) ; en eux agit l'incommensurable grandeur de la puissance divine qui dépasse toute demande et toute pensée (2 Co 4,7; Ep 1, 19ss; 3,20).

4. Cette même puissance les garde pour le salut qui se révélera aux derniers temps (1 P 1,5). Dieu rend inébranlable ceux qui s'humilient sous sa main toute-puissante et qui, par la foi, résistent au diable (1 P 5,5-10). Les incrédules, au contraire, seront séduits par ceux dont la puissance vient du diable (2 Th 2,9-12; Ap 13,2-7) et que le Seigneur détruira du souffle de sa bouche au *Jour de son avènement (2 Th 2,8). En ce jour sera détruite la *Mort ,ainsi que toute puissance ennemie (1 Co 15,24ss) ; Dieu ressuscitera par sa puissance les *corps de ceux en qui habite son Esprit (1 Co 6,14; Rm 8,11) ; il sera tout en tous (1 Co 15,28). Dans l'Apocalypse, on entend les élus chanter le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant (gr. *Pantocratôr*), dont l'*Agneau partage le trône et qui va faire un univers nouveau « où il n'y aura plus de *mer », c'est-à-dire de puissance de désordre (Ap 21,1.5) : « Alleluia ! Il a établi son *Règne, le Seigneur notre Dieu, le Tout-Puissant ! » (Ap 19, 6). Règne d'*amour, car ce Tout-Puissant est le Père de « celui qui nous aime et qui nous a délivrés de nos péchés par son sang. A lui, gloire et puissance dans les siècles des siècles. Amen » (Ap 1,5s). *MFL*

→ autorité — bras & main — création AT III ; NT I, II — Dieu AT III 5 ; NT II 2 — droite 1 — Esprit de Dieu — force — gloire — imposition des mains O ; NT 2 — Jésus (nom de) IV — magie 1 — mer — miracle — montagne I 2 — nom AT 1 ; NT 1 — ombre II — orgueil — Parole de Dieu AT II 2 ; NT I 1, II 1 — porte AT I — Résurrection NT II — rocher — sceau — victoire — vie IV 1 — violence — volonté de Dieu AT I 2 a.

PUISSANCES CÉLESTES → anges — astres — Ascension II 2 — ciel — puissance III 2 — réconciliation II 1.

PUNITION → châtiments — éducation.

PUR

La pureté, conception commune aux religions anciennes, est la disposition requise pour s'approcher des choses sacrées ; bien qu'elle puisse impliquer accessoirement la vertu morale opposée à la luxure, elle est procurée non par des actes moraux, mais par des rites ; elle est perdue par des contacts matériels, indépendamment de toute responsabilité morale. Ordinairement cette conception primitive tend à s'approfondir, mais elle le

fait différemment selon les divers milieux de pensée. Selon la foi biblique, qui croit bonne la création tout entière, la notion de pureté tend à devenir intérieure et morale, jusqu'à ce que le Christ en montre la source unique dans sa Parole et son sacrifice.

AT

I. La pureté cultuelle

1. *Dans la vie de la communauté sainte.* — Sans rapport direct avec la moralité, la pureté assure l'aptitude légale à participer au *culte ou à la vie ordinaire elle-même de la communauté sainte. Cette notion complexe, développée notamment en Lv 11—16, apparaît à travers tout l'AT.

Elle inclut la *propreté physique* : éloignement de ce qui est malpropre (immondices : Dt 23,13ss), malade (*lèpre : Lv 13—14; 2 R 7,3) ou corrompu (cadavres : Nb 19,11-14; 2 R 23,13s). Cependant la discrimination des *animaux purs et impurs (Lv 11), souvent empruntée à des tabous primitifs, ne peut pas s'expliquer par le seul motif de l'hygiène.

Elle constitue une *protection contre le paganisme* : Canaan étant souillé par la présence des païens, les butins de guerre sont voués à l'*anathème (Jos 6,24ss), et les fruits mêmes de cette terre sont interdits pendant les trois premières années de la récolte (Lv 19,23ss). Certains animaux, comme le porc, sont impurs (Lv 11,7), sans doute parce que les païens les associaient à leur culte (cf Is 66,3).

Elle réglemente l'*usage de tout ce qui est *saint*. Tout ce qui touche au culte doit être éminemment pur et ne peut pas être approché indûment (Lv 21; 22; 1 S 21,5). D'ailleurs, sacré et impur sont également intouchables comme s'ils étaient chargés d'une force redoutable et contagieuse (Ex 29,37; Nb 19). Les forces vitales, source de bénédiction, étant considérées comme sacrées, des souillures *sexuelles sont contractées, même par leur usage moralement bon (Lv 12 et 15).

2. *Rites de purification.* — La plupart des impuretés, quand elles ne disparaissent pas par elles-mêmes (Lv 11,24s), sont effacées par le lavage du corps ou des vêtements (Ex 19,10; Lv 17,15s), par des sacrifices expiatoires (Lv 12,6s) et, le jour des *Expiations, fête de la purification par excellence, par l'envoi au désert d'un bouc symboliquement chargé des impuretés et même des péchés du peuple tout entier (Lv 16).

3. *Respect de la communauté sainte.* — A la base de cette notion encore fort matérielle de la pureté apparaît l'idée que l'*homme est d'une unité telle que l'on ne peut dissocier le *corps et l'*âme, et que ses actes religieux, si spirituels qu'ils soient, demeurent incarnés. Dans une communauté consacrée à Dieu et désireuse de dépasser l'état naturel de son existence, on ne mange pas n'importe quoi, on ne touche pas à tout, on n'use pas n'importe comment des puissances génératrices de la vie. Ces multiples restrictions, peut-être arbitraires à l'origine, ont eu un double effet. Elles préservaient la foi monothéiste contre toute contamination par le milieu païen environnant ; en outre, assumées par obéissance envers Dieu, elles constituaient une véritable discipline morale. Ainsi devaient se révéler progressivement les exigences de Dieu, spirituelles.

II. Vers la notion de pureté morale

1. *Les prophètes* proclament constamment que ni les ablutions ni les *sacrifices n'ont de valeur en soi, s'ils ne comportent une purification intérieure (Is 1,15ss; 29,13; cf Os 6,6; Am 4,1-5; Jr 7,21ss). L'aspect cultuel ne disparaît pas pour autant (Is 52,11), mais l'impureté véritable qui souille l'homme est révélée à sa source même, dans le *péché ; les souillures légales n'en sont qu'une image extérieure (Ez 36,17s). Il y a une souillure essentielle à l'homme dont Dieu seul peut le purifier (Is 6,5ss). La purification radicale des *lèvres, du *cœur, de l'être entier, fait partie des promesses messianiques : « Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés de toutes vos souillures » (Ez 36,25s; cf So 3,9; Is 35,8; 52,2).

2. *Chez les sages*, la condition requise pour plaire à Dieu est caractérisée par la pureté des mains, du cœur, du front, de la prière (Jb 11,4.14s; 16,17; 22,30), donc par une conduite morale irréprochable. Les sages ont cependant conscience d'une impureté radicale de l'homme devant Dieu (Pr 20,9; Jb 9,30s) ; c'est présomption que de se croire pur (Jb 4,17). Pourtant le sage s'efforce d'approfondir moralement la pureté, dont l'aspect sexuel commence d'être accentué ; Sara s'est gardée pure (Tb 3,14), tandis que les païens sont livrés à une impureté dégradante (Sg 14,24).

3. *Chez les psalmistes*, on voit, dans un cadre cultuel, s'affirmer de plus en plus le souci de pureté

morale. L'amour de Dieu se tourne vers les cœurs purs (Ps 73,1). L'accès au sanctuaire est réservé à l'homme aux mains innocentes, au cœur pur (Ps 24,4), et Dieu rétribue les mains pures de celui qui pratique la *justice (Ps 18,21.25). Mais puisque lui seul peut donner cette pureté, on le supplie de purifier les cœurs. Le *Miserere* manifeste l'effet moral de la purification qu'il attend de Dieu seul. « Lave-moi de toute malice..., purifie-moi avec l'hysope ! Je serai pur. » Davantage, recueillant l'héritage d'Ézéchiel (36,25s) et couronnant la tradition de l'AT, il s'écrie : « O Dieu crée en moi un cœur pur » (Ps 51,12), prière déjà si spirituelle que le croyant du NT peut la reprendre telle quelle.

NT

I. La pureté selon les évangiles

1. Les pratiques de pureté persistent dans le judaïsme du temps de Jésus, et le formalisme légal renchérit sur la Loi en accentuant les conditions matérielles de la pureté : ablutions répétées (Mc 7,3s), lavages minutieux (Mt 23,25), fuite des pécheurs qui propagent l'impureté (Mc 2,15ss), signalement des tombeaux afin d'éviter les souillures par inadvertance (Mt 23,27).

2. Jésus fait observer certaines règles de pureté légale (Mc 1,43s) et il semble condamner d'abord seulement les excès des observances surajoutées à la Loi (Mc 7,6-13). Il en arrive cependant à proclamer que *l'unique pureté est intérieure* (Mc 7, 14-23 p) : « Rien de ce qui pénètre du dehors dans l'homme ne peut le rendre impur... car c'est du dedans, du cœur des hommes que sortent les desseins pervers. » C'est dans ce sens que les *démons, eux aussi, peuvent être appelés « esprits impurs » (Mc 1,23; Lc 9,42). Cet enseignement libérateur de Jésus était si nouveau que les disciples se montrent fort lents à le saisir.

3. Jésus accorde son intimité à ceux qui se donnent à lui dans la *simplicité de la foi et de l'amour, aux « *cœurs purs* » (Mt 5,8). Pour *voir Dieu, pour se présenter à lui, non plus dans son temple de Jérusalem, mais dans son *Royaume, la pureté morale elle-même ne suffit plus. Il y faut la présence active du Seigneur dans l'existence ; alors seulement l'homme est radicalement pur. Jésus dit ainsi à ses Apôtres : « Déjà vous êtes purifiés grâce à la parole que je vous ai annoncée » (Jn 15,3). Et, plus clairement encore : « Celui qui a pris un bain n'a pas besoin de se laver, car il est entièrement pur ; vous aussi, vous êtes purs » (Jn 13,10).

II. La doctrine apostolique

1. *Au-delà de la division entre pur et impur.* — Les communautés judéo-chrétiennes continuent à observer les pratiques de pureté. Il faut une intervention surnaturelle pour que, de la parole du Christ, Pierre tire cette triple conclusion : il n'y a plus de *nourriture impure (Ac 10,15; 11,9) ; les incirconcis eux-mêmes ne sont plus souillés (Ac 10, 28) ; c'est par la *foi que Dieu purifie désormais le cœur des païens (Ac 15,9). De son côté, Paul, fort de l'enseignement de Jésus (cf Mc 7), déclare hardiment que pour le chrétien, « rien n'est impur en soi » (Rm 14,14). Le régime de l'ancienne Loi étant révolu, les observances de pureté deviennent « des éléments sans force » dont le Christ nous a libérés (Ga 4,3.9; Col 2,16-23). « La réalité est dans le corps du Christ » (Col 2,17), car son corps ressuscité est le germe d'un nouvel univers.

2. Aux rites incapables de purifier l'être intérieur, *le Christ a substitué son *sacrifice* pleinement efficace (He 9; 10) ; le sang de Jésus nous ayant purifiés du péché (1 Jn 1,7.9), nous espérons prendre place parmi ceux qui « ont blanchi leur robe dans le sang de l'Agneau » (Ap 7,14). Cette purification radicale s'actualise par le rite du *baptême qui tire de la *croix son efficacité : « Le Christ s'est livré pour l'Église afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau » (Ep 5,26). Alors que les anciennes observances n'obtenaient qu'une purification tout extérieure, les *eaux du *baptême nous libèrent de toute souillure en nous associant à Jésus-Christ ressuscité (1 P 3,21s). Nous sommes bien purifiés par l'espérance en Dieu qui, par le Christ, a fait de nous ses enfants (1 Jn 3,3).

3. *La transposition du plan rituel au plan du salut spirituel* s'exprime notamment dans la 1re aux Corinthiens où Paul invite les chrétiens à expulser de leur vie le « vieux levain » et à le remplacer par « les azymes de pureté et de vérité » (1 Co 5,8 ; cf Jc 4,8). Le chrétien doit donc se purifier de toute souillure de corps et d'esprit pour achever ainsi l'œuvre de sa sanctification (2 Co 7,1). L'aspect moral de cette pureté est davantage développé dans les épîtres pastorales. « Tout est pur pour les purs » (Tt 1,15), car rien ne compte désormais devant Dieu que la disposition profonde

des cœurs régénérés (cf 1 Tm 4,4). La charité chrétienne jaillit d'un cœur pur, d'une bonne *conscience et d'une foi sans détour (1 Tm 1,5; cf 5, 22). Paul lui-même rend grâces au Seigneur de le servir avec une conscience pure (2 Tm 1,3), comme il demande aussi à ses disciples un cœur pur d'où jaillissent la justice, la foi, la charité, la paix (2 Tm 2,22; cf 1 Tm 3,9).

Enfin ce qui permet au chrétien de mener une conduite morale irréprochable, c'est qu'il est consacré au culte nouveau dans l'Esprit : l'opposé de l'impureté, c'est la *sainteté (1 Th 4,7s; Rm 6, 19). La pureté morale que déjà préconisait l'AT demeure toujours requise (Ph 4,8), mais sa valeur vient seulement de ce qu'elle conduit à la rencontre du Christ, au Jour dernier de son retour (Ph 1,10).

LS

→ animaux II 2 — baptême — blanc 2 — cœur II — colombe 1 — conscience 2 b. 3 — eau — épreuve/tentation AT I 2 — expiation 1 — feu — lèpre — libération/liberté II 3 — Marie II 2 — nourriture I, III — pardon — péché III 3 — perfection AT 2 — Reste — sacerdoce AT III 2 — sacrifice AT II 2 ; NT II 2 — saint — sel 2 — sexualité II — simple 2 — virginité AT 1.

Q

QUARANTE → Ascension II 3 — nombres I 1.

QUÊTE → aumône NT 3 b — Église IV 3, V 1.

RABBI → enseigner NT I 1 — Jésus (nom de) III — Jésus-Christ II 1 a.

RACE → fécondité — génération — nations — pères & Père I, II — peuple.

RACHAT → esclave — libération/liberté II, III — Rédemption.

RAHAB → bêtes & Bête 1.2.

RANÇON → libération/liberté II 1 — Rédemption.

RASSASIER → Abraham I 3 — fruit — joie — moisson I — repas — richesse I 3.4.

RASSEMBLER → communion AT 5 ; NT — Corps du Christ III — dispersion — Église I, II 1 — Pentecôte II 1 c — repas — unité.

RÉCOLTE → aumône AT 2 — fruit — moisson — semer — vendange.

RÉCOMPENSE → justice *A* I AT 3 ; *B* II AT — rétribution.

RÉCONCILIATION

Dès l'AT, Dieu a préludé à la réconciliation des hommes avec lui, en ne cessant pas de leur offrir son *pardon. Il s'est révélé lui-même comme le « Dieu de tendresse et de pitié » (Ex 34,6), qui revient volontiers de « l'ardeur de sa *colère » (Ps 85,4; cf 103,8-12) et parle de *paix à son peuple (cf Ps 85,9). Les péchés d'Israël sont une rupture de l'*alliance du Sinaï ; mais Dieu, loin de s'y résigner, prendra lui-même l'initiative d'une alliance nouvelle et éternelle (Jr 31,31ss; Ez 36, 24-30) ; c'est donc bien une réconciliation — même si le mot n'est pas utilisé — que Yahweh propose à son *épouse infidèle (Os 2,16-22), à ses enfants rebelles (Ez 18,31s). Et tous les rites d'*expiation du culte mosaïque, ordonnés à la purification des fautes les plus variées, visaient finalement la réconciliation de l'homme avec Dieu. Pourtant, le temps n'était pas encore venu de la complète rémission des péchés, et les fidèles du vrai Dieu restaient dans l'attente de quelque chose de meilleur (cf 2 M 1,5; 7,33; 8,29).

La réconciliation parfaite et définitive a été accomplie par le Christ Jésus, « le *médiateur entre Dieu et les hommes » (1 Tm 2,5), et elle n'est d'ailleurs qu'un aspect de son œuvre de *rédemption. Il reste pourtant légitime d'envisager le mystère du *salut, à ce point de vue spécial, à la lumière de quelques textes de Paul (Rm 5,10s; 2 Co 5, 18ss; Ep 2,16s; Col 1,20ss) : tel est l'objet propre de ces lignes.

I. Notre réconciliation avec Dieu par le Christ

1. *L'initiative de Dieu.* — Par lui-même, l'homme est incapable de se réconcilier avec le Créateur qu'il a offensé par son *péché. L'action de Dieu est ici première et décisive, « et le tout vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui par le Christ » (2 Co 5,18). Lui nous aimait déjà quand nous étions ses « ennemis » (Rm 5,10), et c'est alors que son Fils « est mort pour nous » (5,8). Le mystère de notre réconciliation rejoint celui de la *Croix (cf Ep 2,16) et du « grand amour » dont nous avons été aimés (cf Ep 2,4).

2. *Les effets de la réconciliation.* — Dieu ne tient plus compte désormais des fautes des hommes (cf 2 Co 5,19). Mais loin que ce soit là une simple fiction juridique, l'action de Dieu est plutôt, au dire de Paul, comme « une nouvelle *création » (2 Co 5,17). La réconciliation implique un renouvellement complet pour ceux qui en bénéficient, et coïncide avec la *justification (Rm 5,9s), la sanctification (Col 1,21s). Jusqu'ici *ennemis de

Dieu par notre conduite mauvaise (Rm 1,30; 8, 7), nous pouvons maintenant « nous glorifier en Dieu » (Rm 5,11), qui veut nous « faire paraître devant lui saints, sans tache et sans reproche » (Col 1,22) ; nous avons « tous, en un seul Esprit, accès auprès du Père » (Ep 2,18).

3. « *Le ministère de la réconciliation* ». — Toute l'œuvre du *salut est déjà accomplie de la part de Dieu, mais, à un autre point de vue, elle se poursuit actuellement jusqu'à la parousie, et Paul peut définir l'activité apostolique comme « le ministère de la réconciliation » (2 Co 5,18). « En ambassade pour le Christ », les Apôtres sont les messagers de « la parole de la réconciliation » (5,19s). Un ancien papyrus parle même ici de « l'Évangile de la réconciliation », et telle est bien la teneur du message apostolique (cf Ep 6,15 : « l'Évangile de la paix »). Dans leur ministère, les serviteurs de l'*Évangile s'appliqueront donc, à l'exemple de Paul, à être pour leur part les artisans de la paix qu'ils annoncent (2 Co 6,4-13).

4. *L'accueil du don de Dieu*. — Du fait que Dieu est l'auteur premier et principal de la réconciliation, il ne s'ensuit pas que l'homme ait ici une attitude purement passive : il doit accueillir le don de Dieu. L'action divine n'exerce son efficacité que pour ceux qui veulent bien y consentir par la *foi. De là le cri pressant de Paul : « Nous vous en supplions au nom du Christ, laissez-vous réconcilier avec Dieu » (2 Co 5,20).

II. La réconciliation universelle

1. *La création réconciliée*. — En parlant de la réconciliation du *monde (2 Co 5,19; Rm 11,15), Paul envisageait surtout jusqu'ici les hommes pécheurs, sans méconnaître d'ailleurs que le monde matériel lui-même est solidaire de l'homme et doit participer à sa *libération (cf Rm 8,19-22). Dans les lettres de Captivité, en Col et en Ep, l'horizon de l'Apôtre s'élargit pour embrasser tout l'univers, « sur la terre » et « dans les cieux » (Col 1, 20) : réconciliés avec Dieu par le sang de la croix, les hommes le sont aussi avec les esprits célestes ; c'en est fini de l'attitude hostile que pouvaient prendre à notre égard les puissances *angéliques sous le régime périmé de la *Loi (cf Col 2,15).

2. *La réconciliation des Juifs et des païens*. — Paul couronne son enseignement en Ep 2,11-22. L'action du Christ « notre paix » (2,14) y est mise en pleine lumière, et surtout les merveilleux bienfaits qu'il procure aux païens d'hier : ils sont maintenant intégrés au peuple élu au même titre que les Juifs, l'ère de la séparation et de la *haine est terminée, tous les hommes ne forment plus, dans le Christ, qu'un seul *Corps (2,16), un seul *Temple saint (2,21). Peu importent à l'Apôtre des nations les *souffrances glorieuses que lui attire l'annonce de ce *mystère (Ep 3,1-13).

Paul a été le théologien inspiré et le ministre infatigable de la réconciliation, mais c'est Jésus qui, par son *sacrifice, en a été l'artisan « dans son *corps de chair » (Col 1,22) ; et, le premier, il en a aussi souligné les exigences profondes : le pécheur réconcilié par Dieu ne peut lui rendre un *culte agréable s'il ne va d'abord se réconcilier lui-même avec son frère (Mt 5,23s). *LR*

→ ennemi III — frère AT 3; NT 1 — Juif I 2 — nations III 1 b — paix II 3 b, III 2 — pardon — péché I 2 — procès II — Rédemption — violence IV 3.

RECONNAISSANCE → action de grâces — eucharistie I 1.

RÉDEMPTION

La notion de « rédemption » (gr. *lytrosis* ou *apolytrosis*) en vertu de laquelle Dieu « libère » ou « rachète » (gr. *lytrousthai*) son peuple et celle, très voisine, d' « acquisition » (gr. *peripoiêsis*) en vertu de laquelle il l' « achète » (gr. *agorazein*), sont étroitement rattachées dans la Bible à l'idée de « *salut » : elles désignent le moyen privilégié choisi par Dieu pour sauver Israël en le libérant de la servitude égyptienne (Ex 12,27; 14,13; cf Is 63,9) et en le constituant son « peuple particulier » (Ex 19,5; Dt 26,18) ; dans le NT, un texte comme Tt 2,13s, visible reflet d'une catéchèse primitive, révèle clairement la source à laquelle se réfère l'auteur pour décrire l'œuvre du Christ : Jésus est « Sauveur » en tant qu'il nous « rachète de toute iniquité » et « purifie un peuple lui appartenant en propre ». Ainsi apparaît la continuité du dessein salvifique, sans que soit niée pour autant ce qu'offre de nouveau et d'imprévisible l'accomplissement de toute véritable prophétie.

AT

1. *Exode et Alliance*. — C'est à propos de l'*Exode que l'AT parle le plus souvent de « rédemption » :

l'expérience religieuse qu'Israël fit alors permet de saisir au mieux le contenu de cette notion. Car, dans la conscience juive, l'Exode ne peut se dissocier de l'*Alliance : Dieu n'arrache son peuple à l'*esclavage que pour se l'attacher : « Je suis Yahweh,... je vous affranchirai de la servitude... et je vous délivrerai (« rachèterai ») en frappant fort... Je vous adopterai pour mon peuple et je serai votre Dieu » (Ex 6,6s; cf 2 S 7,23s). En vertu de l'Alliance, Israël devient un peuple « saint », « consacré à Yahweh », le « peuple particulier » de Dieu (Ex 19,5s). « Peuple saint » et « rachetés de Yahweh » sont deux équivalents (Is 62,11s) et Jérémie peut dater l'Alliance du jour où « Dieu a pris son peuple par la main pour le faire sortir d'Égypte » (Jr 31,32).

Aussi la notion de rédemption est-elle essentiellement positive : l'union à Dieu n'y est pas moins affirmée que la *libération de l'esclavage du péché. Tel est d'ailleurs le sens étymologique du terme latin *redemptio* : il désigne d'abord un « achat » (*emere*) qui ne nous « délivre » (cf *red-*) que pour nous « acquérir » à Dieu ; et il n'en va pas autrement du terme anglais « atonement », qui le traduit habituellement et dont le sens originel est « réunion », « réconciliation » (« at-one-ment »).

2. *La rédemption messianique.* — Les prophètes reprennent intentionnellement les mêmes formules à propos de la libération de l'*exil, et le « Rédempteur » devient alors l'un des titres préférés de Yahweh, notamment dans le Second Isaïe. Nul ne s'étonnera que l'objet de la grande espérance messianique s'exprime encore en termes de « rédemption » : « Auprès de Yahweh est la grâce, près de lui l'abondance du 'rachat', c'est lui qui 'rachètera' Israël de toutes ses fautes » (Ps 130, 7s). Plus que tous, Ézéchiel souligne l'absolue gratuité d'une telle « rédemption » accordée à des pécheurs (Ez 16,60-63; 36,21ss) ; il précise en outre la nature de cette « nouvelle alliance », et, tandis qu'en Jr 31,33 Yahweh avait dit : « Je mettrai ma loi en leur intérieur », en Ez 36,27 il déclare : « Je mettrai mon *Esprit en votre intérieur ». La rédemption consistera dans la communication, en guise de loi, du propre Esprit de Yahweh (cf Jn 1,17.29.33; 7,37ss; Rm 8,2-4).

NT

1. *La continuité avec l'AT.* — La référence à ce contexte messianique est parfois explicite : Zacharie célèbre le Dieu qui « a racheté son peuple » et la prophétesse Anne parle de l'enfant à « tous ceux qui attendaient la rédemption de Jérusalem » (Lc 1,68; 2,38). Aussi, comme la plupart des notions messianiques dérivées de l'AT, qui peuvent s'appliquer soit au premier soit au second avènement du Christ, le terme de « rédemption » ne sert pas seulement à désigner l'œuvre opérée par le Christ sur le Calvaire (Rm 3,24; Col 1,14; Ep 1, 7), mais également celle qu'il accomplira à la fin des temps lors de la parousie et de la résurrection glorieuse des corps (Lc 21,28; Rm 8,23; Ep 1,14; 4,30; 1 Co 1,30 [?]) ; et, dans les deux cas, il s'agit d'une délivrance, d'une libération, mais plus encore peut-être d'une « acquisition », d'une « prise de possession par Dieu », initiale d'abord, puis définitive, quand l'homme, corps et âme, et l'univers avec lui, « entreront dans la plénitude de Dieu » (Ep 3,19) : alors Dieu sera « tout en tous » (1 Co 15,28), voire « tout en tout » (Ep 1,23).

C'est d'ailleurs pourquoi le NT a pu exprimer cette même notion à l'aide du verbe « acheter » (gr. *agorazein*, 1 Co 6,20; 7,23; cf Ga 3,13; 4,5). Non qu'il ait voulu assimiler la rédemption à une transaction commerciale réglée par la loi de l'équivalence ou de la compensation, où le geôlier n'accepte de livrer son prisonnier, et le vendeur sa marchandise, qu'à la condition de ne rien perdre ! Il entendait signifier sans doute que nous sommes devenus la propriété de Dieu en vertu d'un contrat dont toutes les conditions ont été remplies, notamment celle que l'on ne manquait point de signaler : la somme a été versée (1 Co 6,20; 7,23; cf 1 P 1,18). Mais il faut noter que là s'arrête la métaphore ; il n'est jamais question d'un personnage qui réclamerait ou recevrait le prix de l'achat. En effet, là encore le NT paraît se référer à la notion d'acquisition telle que la connaissait l'AT ; en tout cas, avec le même verbe « acheter », l'Apocalypse se réfère explicitement au pacte du Sinaï : dans le *sang de l'Agneau les hommes de toutes les nations sont devenus propriété particulière de Dieu, comme jadis Israël l'était devenu en vertu de l'Alliance scellée, elle aussi, dans le sang (Ap 5,9) ; par contre, Ac 20,28, pour évoquer la même réalité, conserve le terme propre à l'AT et parle de « l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son sang » (cf 1 P 2,9; Tt 2,14).

L'interprétation remonte d'ailleurs au Christ en personne : le cadre pascal choisi délibérément et le rappel explicite du sang de l'alliance, étaient suffisamment clairs pour que nul ne s'y trompât (Mt 26,28 p; 1 Co 11,25).

2. *La mort volontaire de *Jésus-Christ.* — Mais le NT ne souligne pas moins nettement la distance qui sépare *figure et *accomplissement. Comme l'ancienne, l'Alliance nouvelle est scellée dans le sang ; mais ce sang est celui du propre Fils de Dieu (1 P 1,18s; He 9,12; cf Ac 20,28; Rm 3,25).

Rédemption « coûteuse » : à l'immolation de victimes sans raison succède le *sacrifice personnel et volontaire du *Serviteur de Yahweh qui « a livré sa vie à la mort » (Is 53,12) et « bien servi la communauté » (53,11 LXX). Jésus « n'est pas venu pour être servi, mais pour *servir et donner sa vie en rançon » (Mt 20,28; Mc 10,45) : son sacrifice sera l'instrument de notre délivrance (*lytron*). C'est ce caractère volontaire de la mort du Christ que le récit johannique de la Passion entend relever (vg Jn 18,4-8), comme le fait plus clairement encore, s'il est possible, chez les Synoptiques, le récit de la Cène *eucharistique, où le Christ se voue littéralement par avance à la mort.

3. *La victoire du Christ sur la mort.* — Pour les disciples cette *mort avait été un *scandale, la preuve que Jésus n'était pas le « rédempteur » attendu (Lc 24,21). Éclairés par l'expérience de Pâques et celle de la Pentecôte, devenus les témoins de la *Résurrection (Ac 1,8; 2,31s; etc), ils comprennent que loin de faire échec au plan salvifique de Dieu, la Passion et la mort de leur maître l'accomplissaient « selon les Écritures » (1 Co 15,4) ; la *pierre rejetée par les bâtisseurs est devenue la pierre d'angle (Mt 21,42 p; Ac 4, 11 = Ps 118,22; 1 P 2,7), fondement du nouveau *Temple ; le *Serviteur a été vraiment « exalté » (Ac 2,33; 5,31) et « glorifié » (3,13), selon les deux termes empruntés à Is 52,13; bien plus, il l'a été « pour avoir livré son *âme à la mort » (Is 53,12; Ph 2,9). Défaite apparente, la mort du Christ était en réalité une *victoire sur la mort et sur *Satan, l'auteur de la mort (cf Jn 12,31s; He 2,14).

4. *Mort et résurrection.* — Dans la première prédication du mystère rédempteur, la *Résurrection joue un tel rôle qu'elle se trouve parfois seule mentionnée (vg 1 P 1,3) avec la Parousie (1 Th 1,10). Mais, guidés par l'Esprit-Saint, les Apôtres vont discerner de plus en plus nettement dans la Passion et la mort d'une part, la Résurrection et l'Ascension d'autre part, deux groupes d'événements non seulement ordonnés l'un à l'autre (vg Ph 2,9), mais qui se compénètrent mutuellement au point de constituer deux aspects indissociables d'un unique mystère de *salut.

Ainsi Luc a soin de placer sous le signe de l'*Ascension (Lc 9,51) tout le long récit de la montée de Jésus vers Jérusalem et, en revanche, quand il décrit la vie « glorieuse » du Christ, de rappeler avec une insistance voulue sa Passion et sa mort (24,7.26.39.46; cf 9,31). Pareillement Paul, là même où il ne mentionne que la mort, ne cesse de songer aussi à la résurrection : la vie à laquelle il fait si souvent allusion est toujours conçue comme une participation à celle du Ressuscité (vg Ga 2,20; 6,14s; Rm 6,4.11; 8,2.5). Enfin chez Jean l'unité du mystère est si profonde que les termes qui, dans la catéchèse primitive, désignaient la résurrection de Jésus ont pu être employés pour désigner tout à la fois la Passion et la glorification du Christ (Jn 12,23.32.34) ; de même, l'Agneau de l'Apocalypse apparaît au voyant de Patmos « debout », en signe de résurrection, et tout à la fois « comme égorgé », en signe d'immolation (Ap 5,6).

5. *Mystère d'amour*

a) Saint Jean. — Pour Jean en effet, le mystère rédempteur est essentiellement un mystère d'amour et par conséquent de vie divine, puisque « Dieu est amour » (1 Jn 4,8). Amour du Père, assurément, qui a « aimé le monde au point de lui donner son Fils unique » (Jn 3,16; 17,23; 1 Jn 4,9) ; mais également amour du Fils pour son Père (Jn 14,31) et pour les hommes (10,11; 1 Jn 3, 16; Ap 1,5) ; amour qu'il reçoit de son Père dont il dépend en tout, et, partant, amour « obéissant » (Jn 14,31) ; amour, enfin, tel qu'il n'en est pas de plus grand (15,13). Car si toute la vie du Christ fut « amour pour les siens », la Passion est le moment où il « les aima jusqu'à la fin », jusqu'à la « consommation » (gr. *telos*) de l'amour (13,1), ce qui signifie concrètement : jusqu'à accepter d'être trahi par l'un des Douze (18,2s), renié par leur chef (18,25ss), condamné comme blasphémateur au nom même de la Loi (19,7), et de mourir du supplice le plus infâmant, celui de la Croix, comme un scélérat dont le cadavre suspendu au gibet souillait la terre d'Israël (19,31). A ce moment précis il peut déclarer en toute vérité que « s'est consommé » (19,30 : gr. *tetelestai*) — a atteint son « actuation » suprême — l'amour du Père tel qu'il était révélé dans les Écritures et s'était incarné dans le cœur humain de Jésus. Et s'il meurt, par amour, c'est pour communiquer cet amour aux hommes, ses frères : du côté « transpercé » (19,37; Za 12,10), Jean voit jaillir « la source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem, pour le péché et l'impureté » (Za 13,1; Ez 47,1ss), prélude de l'effusion de cet

*Esprit (Jn 20,22) que Jean-Baptiste avait vu descendre au *Baptême et se reposer sur le Messie (1,32s).

b) Saint Paul. — Or cet aspect n'offre pas moins de relief chez Paul. Lui aussi discerne d'abord dans la mort du Christ un mystère d'amour : amour du Père (Rm 5,5-8; 8,39; Ep 1,3-6; 2,4; cf Col 1,13), « alors que nous étions encore des pécheurs » (Rm 5,8), ses « ennemis » (5,10) ; amour du Fils à la fois pour son Père, sous la forme d'*obéissance, réparant ainsi la désobéissance du premier Adam (5,19; Ph 2,6), et pour les hommes (Rm 5,7s; 8,34). A ce propos, non seulement Paul reprend la formule de la catéchèse primitive (cf Mc 10,45) inspirée vraisemblablement d'Is 53,10. 12, et déclare que « le Christ s'est livré pour nous » ou « pour nos péchés » (Ga 1,4; 1 Tm 2,6; Tt 2, 14), mais il tient à préciser qu'il l'a fait « parce qu'il m'a aimé » (Ga 2,20; Ep 5,2.25).

Comme Jean, il sait qu'il n'y a pas de plus grand amour que de mourir pour ceux que l'on aime (Jn 15,13) ; autrement dit, que tout amour humain est conditionné, « médiatisé » par les circonstances dans lesquelles il s'actue. A des circonstances exceptionnelles correspond nécessairement un amour exceptionnel ; plus précisément, recevant cet amour de son Père, le Christ l'a reçu à ce degré suprême en fonction des circonstances mêmes où son Père le plaça. Aussi Paul voit-il dans l'affirmation que « Dieu n'a pas épargné son Fils, mais l'a livré pour nous tous » (Rm 8,32), la preuve par excellence de la « charité du Christ » (8,35), mieux, de la « charité de Dieu dans le Christ notre Seigneur » (8,39).

Entre toutes ces circonstances, Paul, comme Jean, évoque notamment l'infamie du supplice de la *Croix, dont les premiers chrétiens semblent avoir ressenti particulièrement la honte (cf Ac 5,30; 10,39) : comme jadis le *Serviteur que « l'on prenait pour un frappé de Dieu » (Is 53,4), le « Juste » a accepté de passer aux yeux du monde pour un « *maudit », violateur de la Loi (Ga 3, 13). Pour le Christ, on ne pouvait concevoir humiliation plus profonde (Ph 2,8), mais aussi, par le fait même, acte d'obéissance et d'amour plus sublime, du moment qu'une telle mort était acceptée, voulue. C'est par là que le Christ « rachète » l'humanité, « l'acquiert à son Père ».

6. ***Victoire sur le péché dans la chair.*** — Comme, d'autre part, il s'agit de l'acte d'un membre de notre humanité, qui partage pleinement notre condition mortelle, tout en la transcendant par sa divinité, l'humanité se trouve « rachetée », « acquise à Dieu » par une transformation qui s'opère à l'intérieur d'elle-même. Selon Jean, à la Croix, « le Prince de ce monde a été condamné » (Jn 16,11), c'est-à-dire « jeté bas » (12,31; cf Ap 12, 9s), dépossédé de son empire. Son empire, c'étaient les hommes, êtres de chair, devenus proie du *Péché. Mais, dit Paul : « Dieu a condamné le Péché dans la chair » (Rm 8,3), c'est-à-dire : pour nous sauver Dieu a envoyé son propre Fils avec une chair en tout semblable à celle des hommes, et en lui et par lui s'est opérée la rédemption. Ainsi Dieu a triomphé du Péché là même où Satan croyait régner pour toujours : à savoir « dans la chair », dans la condition humaine terrestre devenue condition de péché. Le Christ Sauveur a assumé en effet pleinement notre condition charnelle. Certes la chair du Christ n'était pas comme la nôtre « instrument de péché » ; cependant elle fut comme la nôtre exposée aux conséquences du péché universel : la souffrance et la mort. Comment, en concret, Dieu a-t-il triomphé ? *Il a communiqué à la chair elle-même la vie de l'Esprit.* A la chair de Jésus d'abord : le Christ est devenu par sa mort et par sa résurrection « Esprit vivifiant » (1 Co 15,45) ; et à notre chair, car si nous sommes unis au Christ, nous ne sommes plus dans la chair (de péché), mais « dans l'Esprit » (Rm 8,9 ; cf. 8,2.4). Le « retour à Dieu » (la « rédemption ») s'est effectué, selon Paul, en ce que le Christ est passé de l'état « charnel » à l'état « spirituel » et nous en lui.

Cette vision d'un triomphe de Dieu sur les puissances du Mal existait dans l'Ancien Testament : Ez 38-39 prédit une sorte de « combat eschatologique », prélude à la venue des temps messianiques et cela en liaison avec le don de l'Esprit.

Afin que dans le Christ nous fussions soumis aux effets bénéfiques de la « justice de Dieu », le Père a voulu que son Fils, par solidarité avec les hommes pécheurs, fût soumis aux effets maléfiques de cette puissance de mort qu'est le *Péché ; ces effets constitueraient donc la *conditio optima* du plus grand acte d'amour et d'obéissance qui se puisse concevoir.

Ainsi l'œuvre néfaste du péché est-elle réparée, l'humanité restaurée, « rachetée », réunie à Dieu, de nouveau en possession de la vie divine. Selon le vieil oracle (Ez 36-27), à la chair a été communiqué l'Esprit même de Yahweh. Mais la prophétie s'est accomplie, avec une plénitude insoupçonnée, par la médiation de l'acte suprême d'amour du propre Fils de Dieu fait homme. *SL*

→ Adam I 2 b — Agneau de Dieu 2 — animaux II — captivité II — corps II 2 — Corps du Christ I 2, III

3 — création NT II 1 — Croix — dessein de Dieu — esclave II — Exode AT 2 ; NT 0 — expiation — libération/liberté II 1, III 1 — maladie/ guérison NT II 2 — Pâque — péché III 3, IV 3 e — prêcher II 3 — prémices II — réconciliation — rétribution II 3 d — sacrifice NT I — salut — sang NT — souffrance AT III.

REFUGE → cité AT 2.3 — confiance — Égypte 1 — montagne — ombre II — rocher — salut.

REFUS → endurcissement — incrédulité — visite NT 1 — volonté de Dieu AT II.

RÉGÉNÉRATION → baptême IV — naissance (nouvelle) 3 — nouveau III 3.

RÈGNE → roi — royaume.

REINE → mère I 3.

REINS

Le terme traduit souvent la vigueur physique de l'homme (1 R 12,10), sa puissance procréatrice, et désigne la région de la ceinture, des hanches, ou le siège des fonctions génératrices (2 S 7,12; Ps 132,11; He 7,5.10). Il désigne encore le siège ou la source des passions, des pensées secrètes, des sentiments (Ps 72,21; Ap 2,23). D'où deux séries de significations, l'une qui est appel à l'action, l'autre qui est un rappel de la puissance de Dieu sur notre personnalité la plus cachée.

1. *Dans la région lombaire* se concentre la vigueur de l'homme. De même que pour le voyage ou le combat il faut attacher à la ceinture robe, habits, sac (Gn 37,34), pagne (1 R 20,31; Mt 3,4) ou armes (2 S 20,8), ainsi au service de Dieu il faut avoir les reins ceints. Les Hébreux seront alors prêts à l'Exode (Ex 12,11) ; Jérémie doit être disposé au combat (Jr 1,17) ; la femme forte est toujours à la tâche (Pr 31,17) ; le Messie aura pour force la justice et la fidélité (Is 11,5) ; le disciple de Jésus doit tenir ses reins ceints et sa *lampe allumée (Lc 12,35) ; le chrétien est exhorté à se battre « avec la vérité pour ceinture, la justice pour cuirasse » (Ep 6,14). Saint Pierre de conclure : « Ceignez les reins de votre esprit, soyez vigilants » (1 P 1,13).

2. *Dans les reins, organes internes,* se font sentir les réactions profondes : là se forment les desseins cachés, s'allument les passions violentes. Ils peuvent exulter chez le maître qui entend le disciple bien parler (Pr 23,16), frémir devant l'apostasie (1 M 2,24), être transpercés par l'épreuve (Jb 16,13). Celui qui les a formés (Ps 139,13) peut instruire par eux la *conscience de l'homme en prière (Ps 16,7). Ordinairement associés au *cœur, les reins désignent une région qui échappe au regard de l'homme et se distingue de ce qui s'entend. Seul « Dieu sonde les reins et les cœurs » (Ps 7,10; Jr 11,20; Ap 2,23), et, de même, Jésus qui sait ce qu'il y a dans l'homme (Jn 2,25) : Dieu seul pénètre au fond de l'être. Jérémie, le prophète de la vie intérieure, ainsi que le psalmiste ne craignent pas d'être éprouvés par le regard divin : « Scrute-moi, Yahweh, éprouve-moi, passe au *feu mes reins et mon cœur » (Ps 26,2; Jr 17,10; 20, 12), car ils savent que, à la différence de leurs ennemis, leurs reins profèrent ce que disent leurs *lèvres (Jr 12,2s). Dieu entend les paroles, mais il est aussi « témoin des reins et surveillant véridique du cœur » (Sg 1,6). Aussi la liturgie fait-elle prier dans un même esprit : « Brûlez, Seigneur, nos reins et nos cœurs au feu de l'Esprit-Saint. »

RF

→ cœur I 2 — conscience 1.

REJETER → élection AT III 1 ; NT III — malédiction.

RELIGION → aumône AT 3 ; NT 1 — crainte de Dieu IV — culte — piété — sacrifice AT III — Temple AT II 3.

REMERCIER → action de grâces.

RENCONTRER → chercher — communion — face 3.4 — porte — présence de Dieu — visite — voir.

RENONCEMENT → bien & mal III 3 — Croix II — mort NT III 3 — pauvres NT II, III — perfection NT 3 — richesse III — suivre 2 a — vin I 2.

RENOUVELER → Alliance AT II 1 — nouveau.

REPAS

Plusieurs fois par jour, l'homme vient à table prendre son repas, dans l'intimité familiale ou pour un banquet officiel ; on y mange le pain de la disette — ou l'on s'y livre à l'orgie. Ce partage de la table crée entre les convives une communauté d'existence. Mais le repas peut avoir aussi un caractère sacré, dans les religions païennes comme dans la Bible. On peut s'asseoir à la table

des idoles et s'unir aux démons, ou prendre le repas du Seigneur pour communier à son corps et à son sang. A travers ce signe, c'est avec Dieu ou avec les puissances d'en bas que l'homme réalise la communauté d'existence à laquelle il aspire.

I. Les repas des hommes

Le plus simple repas, dans la Bible, est déjà un grand geste humain. Marque de politesse dans l'*hospitalité (Gn 18,1-5; Lc 24,29) ou témoignage de reconnaissance (Mt 9,11), signe de réjouissance à l'arrivée d'un parent (Tb 7,9), au retour du fils prodigue (Lc 15,22-32), il peut devenir *action de grâces au Dieu Sauveur (Ac 16,34). Si la *joie du repas doit être pleine et débordante (Jn 2,1-10; cf Qo 9,7s), l'affectation de luxe n'est pas vue avec bienveillance (cf Jdt 1,16), même chez Salomon (1 R 10,5). L'abondance dégénère en égarement insensé (Mt 14,6-11; Lc 16,19), qui à son tour peut se retourner en châtiment (Jdt 13,2). Heureux celui qui garde assez de lucidité pour entendre sur ce point les avertissements divins (Dn 5,1-20; Lc 12,19s) !

Instruits par l'expérience, les sages ont tracé des règles pour la conduite dans les repas : simples conseils de tempérance (Pr 23,20s; Si 31,12-22) ou de prudence (Pr 23,1ss; Si 13,7), préoccupations de rectitude morale (Si 6,10; 40,29). Surtout ils ont prédit le malheur à qui ne respecte pas les lois de l'*hospitalité et condamné celui qui trahit le lien créé par la communauté de table (Ps 41,10) : un jour, Satan entrera dans le cœur de Judas qui vient d'accepter la bouchée offerte par celui qu'il a décidé de trahir (Jn 13,18.26s).

II. Les repas sacrés

Les cultes de l'Orient biblique comportaient des banquets sacrés de caractère mystérique où la participation à la victime était censée assurer une appropriation des puissances divines. La tentation de s'unir à ces formes de culte, que ce soit celles de Moab (Nb 25,2) ou de Canaan (Ez 18, 6.11.15; 22,9), fut permanente pour Israël. Le yahvisme lui aussi comportait des repas sacrés, dans sa forme orthodoxe (Lv 3), ou même dans sa contrefaçon idolâtrique par le culte du veau d'or (Ex 32,6). Tout repas d'ailleurs, du moins tout repas comportant de la viande, avait un caractère sacré (1 S 14,31-35) ; enfin, tout acte religieux solennel comportait un repas *sacrificiel (1 S 9,12s; cf 1,4-18). La signification précise de cette manducation sacrée n'est pas claire, et elle semble avoir échappé partiellement aux Israélites eux-mêmes (cf l'incertitude dont témoigne Lv 10, 17s) ; les prophètes n'y font pas allusion. La représentation animiste d'une appropriation, par cette voie, des forces sacrées n'est nulle part évoquée, à la différence de sa naïve contrepartie, l'idée d'une alimentation de Dieu par les mets sacrificiels (Nb 28,2) dont le psalmiste ne voudra plus entendre parler (50,12).

Les traditions diverses s'accordent cependant sur un point : le repas sacré serait un rite servant non à créer, mais à confirmer une *alliance, qu'il s'agisse de l'alliance entre des clans (Gn 31,53s; cf 26,26-31), ou de l'alliance de Dieu avec son Oint (1 S 9,22), avec ses prêtres (Lv 24,6-9), avec son peuple (Ex 24,11; Dt 27,7). C'est ainsi encore que le repas pascal est un mémorial des *mirabilia* du début de l'Alliance (Ex 12—13) et la manducation des *prémices un rappel de la *providence continuelle de Dieu sur les siens (Dt 26).

Le Deutéronome systématise cette pensée en subordonnant le thème du repas à celui de la *fête joyeuse en présence de Yahweh (Dt 12,4-7. 11s.18; 14,22s; 15,20; 16,10-17) : le seul repas sacré est celui qui réunit tout le peuple dans le lieu choisi par Dieu pour sa présence, et par lequel le peuple commémore dans l'action de grâces les bénédictions de Dieu, le louant avec ses propres dons. La célébration parlée, chantée ou dansée prend ici le pas sur la matérialité du festin. Cette évolution, que l'on peut reconnaître aussi dans les liturgies chrétiennes, était aidée par la polémique prophétique contre une conception trop matérielle du *sacrifice et l'exaltation corrélative du sacrifice de *louange, fruit des lèvres : « Réjouis-toi, Jérusalem ! Yahweh ton Dieu est au milieu de toi, il exultera pour toi de joie, il te renouvellera par son amour, il dansera pour toi avec des cris de joie » (So 3,14-17; cf Is 30,29; Ne 12,27-43), thème qui sera essentiel à la compréhension du sacrifice de la nouvelle loi (He 13,9-16).

III. Les repas du Christ

La fête des repas humains prend tout son sens quand l'Homme-Dieu s'y rend présent. Il est l'ami qu'on invite à la table familiale de Lazare (Lc 10, 38-42) et au banquet de noces à Cana (Jn 2,1-11). Il accepte l'invitation du pharisien Simon, mais il accueille alors l'aveu de la pécheresse repen-

tante (Lc 7,36-50). Sans scrupule, il partage la table des publicains Matthieu (Mt 9,10) ou Zachée (Lc 19,2-10).

Par sa présence, Jésus confère aux repas leur pleine valeur. Il rassemble les siens dans la communauté de table, et prononce lui-même la *bénédiction (Mt 14,19; 15,36). Il approuve les lois de l'hospitalité (Lc 7,44ss) ; il recommande l'humble choix de la dernière place (14,7-11) et le souci du pauvre Lazare (16,21). Dès lors, en procurant les dons de Dieu, ces repas réalisent déjà les annonces messianiques de l'AT : joie (Mt 9,15), pardon (Lc 7,47), salut (Lc 19,9), surabondance enfin quand Jésus en personne dresse la table dans le désert pour la multitude affamée (Mt 14,15-21). Retour à la félicité du paradis et renouvellement des miracles de l'Exode (Jn 6,31ss; cf Ex 16,18), ces *œuvres du Christ annoncent aussi un autre banquet, l'*Eucharistie, et, à travers lui, le festin eschatologique.

En attendant son retour, Jésus inaugure le repas de l'Alliance nouvelle scellée dans son sang. A la place de la *manne, il y donne sa *chair en nourriture, vrai *pain vivant offert pour la vie du monde (Jn 6,31ss.48-51). Ce repas continue ceux qui, jadis, assemblaient fraternellement les siens autour de lui et qui, peut-être, comportaient déjà du pain et du vin. Mais il le fait précéder du lavement des pieds qui exprime symboliquement le sens sacrificiel de l'institution eucharistique et rappelle que l'humilité et la charité sont requises pour participer dignement à la Sainte Cène (Jn 13,2-20).

Au jour de Pâques, c'est au cours d'un repas que le Ressuscité *apparaît aux siens (Lc 24,30; Jn 21,13) ; la première communauté de Jérusalem pense revivre les repas avec le Ressuscité (Ac 1, 4) en renouvelant « la fraction du pain » dans la joie et la *communion fraternelle (Ac 2,42.46).

Selon Paul, la condition primordiale de la participation à l'Eucharistie, c'est en effet la charité (1 Co 11,17-33). Il enseigne ainsi la double dimension des repas sacrés : en lui-même, il est repas « sacramentel », car quiconque mange de ce pain est un avec le Seigneur, et par lui avec tous (1 Co 10,17) ; mais ce repas n'est pas encore le repas définitif : il annonce que le Seigneur va revenir pour le festin eschatologique.

IV. Le festin eschatologique

L'image du banquet était utilisée dans l'AT par les sages pour dépeindre la joie que procure le festin de la Sagesse (Pr 9,1s). A la fin des temps, « Yahweh préparera pour tous les peuples un festin » extraordinaire (Is 25,6; cf 65,13), auquel participeront tous ceux qui ont faim, « même s'ils n'ont pas d'argent » (55,1s). Jésus promet à ses disciples cette *béatitude (Mt 5,3.6). Elle se réalisera à sa parousie : tous ceux qui ont répondu par la foi à l'invitation du roi prendront place au festin (Lc 22,30) pour boire le vin nouveau (Mt 26,29) avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux (Mt 8,11), si du moins ils ont le *vêtement nuptial (22,11-14) ; et si les serviteurs sont fidèles à *veiller, le Maître « se ceindra, les fera mettre à table, et, passant de l'un à l'autre, il les *servira » (Lc 12,37). Repas où tous seront rassemblés, mais repas où chacun sera en tête à tête avec le Seigneur : « Voici que je me tiens à la porte et que je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi » (Ap 3,20). *PMG*

→ adieux NT 1 — Alliance AT I 3 ; NT I — communion — coupe 1 — eucharistie — faim & soif AT 1 c — nourriture — pain — Pâque — royaume NT II 2 — sacrifice AT II 1 ; NT II 1 — vin.

REPENTIR → baptême I 3, III 2 — confession NT 2 — pardon — pénitence/conversion.

REPOS

L'existence de l'homme est alternativement souci et quiétude, travail et repos. Pour vivre pleinement, il semble que les contraires doivent coexister, la chasse et la capture, la recherche et l'étreinte, le désir et la jouissance. Si l'homme a trouvé, c'est pour chercher encore, insatiable ; l'Ecclésiaste connaît ce rythme, mais il dénonce un tel va-et-vient comme vaine poursuite de vent (Qo 1—2) et préfère attendre la mort qui mettra fin à la vanité : « Il n'est pas de repos pour l'homme ni jour ni nuit ; à quoi bon *chercher puisqu'on n'atteint jamais ? » (8,16s) ; il lui suffit d'étreindre sous le regard de Dieu la modeste jouissance du moment présent (2,24; 9,7-10). La tradition biblique dans son ensemble maintient cependant l'alternance, et en découvre le sens : ce qui chez l'homme est succession et peine, coïncide, purifié, et devient harmonie en Dieu. Le vrai repos n'est pas cessa-

tion, mais accomplissement de l'activité ; alors il devient dès ici-bas un avant-goût du ciel.

I. Repos et travail

Dès ses origines, Israël dut « sanctifier le *sabbat » (Ex 20,8), consacrer au Seigneur un jour de repos, fût-ce au temps des labours et de la moisson (34,21). Deux motifs principaux furent donnés à ce précepte.

1. *Repos, signe de libération.* — Le code de l'alliance précise qu'il faut laisser se reposer les animaux et les travailleurs (23,12). A ce motif, de bonté naturelle, le Deutéronome ajoute un motif d'ordre historique : Israël doit ainsi se souvenir qu'il a été libéré des travaux forcés en Égypte (Dt 5,15). Se reposer est signe de *liberté.

2. *Repos, participation au repos du Créateur.* — Selon la tradition sacerdotale, l'homme qui observe le sabbat imite Dieu qui, après avoir *créé ciel et terre, « chôma et reprit haleine le septième jour » ; cette observance est un « signe qui unit Yahweh et ses fidèles » (Ex 31,17; Gn 2,2s). Si donc le sabbat sanctifie, c'est que Dieu le sanctifie (cf Ez 20,12). Se reposer, c'est se montrer *image de Dieu : cela signifie qu'on n'est pas seulement libre, mais *fils de Dieu.

3. *Repos et fête.* — Le sabbat ne consiste pas simplement à cesser le travail, mais à consacrer ses forces à célébrer dans la *joie le Créateur et le Rédempteur. Il peut être appelé « Délice », car celui qui le met en pratique « trouvera en Yahweh ses délices » (Is 58,13s). Le sabbat pouvait faire entrer dans le mystère de Dieu ; mais pour identifier repos sabbatique et Dieu même, il faudra que vienne le Christ.

II. Vers le repos de Dieu

Par un autre *chemin, Israël fut amené à découvrir le caractère spirituel du repos qui lui était imposé. D'autres thèmes vont se mêler au précédent, celui du sommeil, de la respiration, du répit après le danger ou la peine. Israël reconnaîtra que Dieu seul donne le repos après les inquiétudes de l'errance, de la guerre ou de l'exil.

1. *La Terre promise, figure du repos de Dieu.* — Sortant d'Égypte, les Hébreux fuyaient de l'esclavage vers la *terre de liberté ; ce repos espéré (Jos 21,43s) devait être le fruit d'une lente conquête (vg Jg 1,19.21), jusqu'à ce que le roi David soit enfin « débarrassé de tous ses ennemis » (2 S 7,1). Salomon peut s'écrier lors de la consécration du temple : « Béni soit Yahweh qui a accordé du repos à son peuple Israël selon toutes ses promesses ! » (1 R 8,56) : au temps de « l'homme de paix », Dieu donne à Israël « paix et quiétude » (1 Ch 22,9). Désormais on peut « passer du bon temps, chacun sous sa vigne et son figuier » (1 R 4,20; 5,5). Repos encore bien terrestre, mais garanti par Yahweh qui a décidé de prendre lui-même son repos dans le *Temple (Ps 132,14) : il a *cherché ceux qui le cherchaient et leur a accordé le repos (2 Ch 14,6).

La fidélité à l'*Alliance conditionne donc la nature et la durée du repos dans la Terre. Or celui-ci dégénéra vite en enlisement et en révolte contre Dieu (Dt 32,15; Ne 9,25-28) ; alors que le salut se trouve dans la conversion et le calme (Is 30,15), Achaz a peur des ennemis de Yahweh (7,2.4) et « fatigue » Dieu par son manque de foi (7,13). Dès lors, la menace de l'exil et de l'errance pèse sur le peuple ; mais après les peines du *châtiment le peuple comprend mieux qu'il sera délivré par Yahweh en personne (Jr 30,10s) ; et Israël va de nouveau marcher vers son repos (31,2), vers la danse, la joie, la consolation et le rassasiement des bénédictions (31,12s). Le *pasteur ramène ses brebis aux bons pâturages (Ez 34,12-16; Is 40,10s). Dans cette perspective, Dieu qui donne prend le pas sur la terre qui est donnée : Israël est en marche vers le repos de Dieu.

2. *Avant-goût du repos définitif.* — Israël n'a pas attendu la venue du *Jour du Seigneur pour découvrir par divers chemins les joies du repos spirituel. Dans la persécution (Ps 55,8), l'épreuve (66,12) ou l'expérience de son néant (39,14), le psalmiste demande à Dieu de le laisser « respirer un peu », ou de trouver « le repos de sa chair » (16,9) ; il s'abandonne au pasteur qui mène aux eaux du repos (23,1ss). Ce repos intérieur, la *Loi l'offre : prendre le *chemin du bien, c'est « trouver le repos » (Jr 6,16). Les *pauvres pourront « paître et se reposer sans que personne les inquiète » (So 3,13) ; au contraire les méchants ressemblent à une mer tourmentée qui ne peut se calmer (Is 57,20).

A partir de l'expérience de l'amour qui est à la fois recherche et étreinte, fuite et poursuite, l'épouse du Cantique rêve de l'heure de midi, celle du plein repos qui met fin à l'errance (Ct

1,7) ; en réalité, tantôt elle se dit malade d'amour sous l'étreinte du Bien-aimé (2,5s), tantôt elle poursuit de façon éperdue celui qu'elle pensait ne plus lâcher (3,1s.4). Elle *goûte certes déjà la présence du Bien-aimé, mais ne surmontera cette alternance qu'au moment où le Bien-aimé lui aura fait traverser la Mort (8,6). La Sagesse à son tour promet le repos à qui la cherche : après la chasse c'est la prise (Si 6,28) ; et si le sage constate qu'il a « eu peu de mal pour (se) procurer beaucoup de repos » (51,27), c'est que la Sagesse a pris les devants en choisissant Israël pour lieu de son propre repos, d'un repos qui est activité souveraine (24,7-11).

Cet avant-goût du repos de Dieu suffisait-il à Job pour surmonter ses *épreuves ? Dieu ne le laissait pas « reprendre haleine » (Jb 9,18) ; comment n'aurait-il pas souhaité la *mort et son « sommeil reposant » (3,13) ? Tout changera quand la lumière de la résurrection pénétrera les ténèbres du tombeau : « Pour toi va, prends ton repos et tu te lèveras à la fin des jours » (Dn 12,13). Désormais le *sommeil de la mort est pour le croyant un avant-goût du repos de Dieu.

III. Jésus-Christ, repos des âmes

1. *Repos et rédemption.* — Contre les pharisiens, Jésus restaure le vrai sens du sabbat : « le sabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » (Mc 2,27), et donc pour sauver la vie (3, 4) : le repos doit signifier la libération de l'homme et exalter la *gloire du Créateur. Jésus donne à ce signe son vrai sens en guérissant ce jour-là les *malades : il « libère » la femme « liée » depuis de nombreuses années (Lc 13,16). Ainsi se montre-t-il « maître du sabbat » (Mt 12,8), car il réalise ce dont le sabbat était la *figure : par le Christ, le repos signifie la libération des enfants de Dieu. Pour nous mériter cette libération et ce repos, le *Rédempteur a voulu n'avoir « pas où reposer (*klinein*) la tête » (Mt 8,20), comme on la pose sur une « couche » (*klinè*) ; il ne la « reposera » (*klinein*) qu'au moment de sa mort (Jn 19,30), sur la croix.

2. *Révélation du repos de Dieu.* — Pour justifier son activité au jour du repos, Jésus dit : « Mon Père travaille sans cesse, et moi aussi je travaille » (Jn 5,17). En Dieu, *travail et repos ne s'excluent pas, mais expriment le caractère transcendant de la *vie divine ; tel est le mystère qu'annonçait la Sagesse au repos tout en travaillant (Si 24,11). Le travail du Christ et des ouvriers de la moisson est de secourir dans la *joie les brebis fatiguées et abattues (Mt 9,36; cf Jn 4,36ss), car Jésus offre le repos aux âmes qui viennent à lui (Mt 11,29).

3. *Le repos du ciel.* — Le « repos de Dieu » que les Hébreux avaient cru atteindre en pénétrant dans la Terre promise, était réservé « au *peuple de Dieu », à ceux qui demeureraient *fidèles et *obéissants à Jésus-Christ : tel est le commentaire du psaume 95 que fait l'épître aux Hébreux (He 3,7—4,11). Ce repos est le *ciel où entrent « les morts qui meurent dans le Seigneur : dès maintenant, qu'ils se reposent de leurs fatigues, car leurs œuvres les accompagnent » (Ap 14,13). Se reposer au ciel, ce n'est du reste pas cesser, mais parfaire son activité : tandis que les adorateurs de la *Bête ne connaissent pas de repos ni jour ni nuit (14,11), les Vivants ne cessent de répéter, jour et nuit, la louange du Dieu trois fois saint (4,8). *XLD*

→ béatitude — demeurer — mort NT III 4 — paix — sabbat — sommeil I — travail.

RÉPROUVER → colère *B* — endurcissement I 2 a — enfers & enfer AT II ; NT I — malédiction.

RESPONSABILITÉ

La prise de conscience de ses responsabilités par un homme qui devient adulte ou par une humanité qui développe sa culture, est un problème humain majeur, qui est loin d'être étranger à la Bible. Mais on ne peut l'évoquer ici que de façon marginale, cet article étant centré sur la responsabilité de l'homme devant Dieu, envisagée sous quelques aspects capitaux.

1. *Par un homme le péché est entré dans le monde (Rm 5,12).* — Le récit du *péché d'*Adam (Gn 2—3) est fait pour répondre à une interrogation fondamentale : qui est responsable de la dureté de la vie, de la mort ? Paul formule la réponse : le responsable n'est pas Dieu, c'est un geste humain qui a laissé se déployer la puissance surhumaine du péché. Ce geste est partiellement mais réellement responsable du mal dans le monde.

Cette réponse est choquante, inouïe. Pour les grandes religions qui entouraient Israël, le mal

est aussi ancien que le monde et les dieux ; des dieux il a passé aux hommes. Hommes et dieux, tous sont donc à la fois responsables et irresponsables ; tous, ils sont ce qu'ils sont, mélange différemment dosé de *bien et de mal. Au contraire, posant un Dieu bon, une créature bonne, un mal postérieur à la création, la Bible fait reposer la responsabilité du mal sur les libertés créées.

Cette responsabilité n'est pas à taille humaine. Le récit biblique le sait, qui fait venir le péché du *Tentateur. Mais il sait aussi que, dans sa condition pécheresse, si l'homme est dépassé par sa responsabilité, il ne peut pourtant la répudier. Chaque pécheur peut retrouver dans ces pages, et la fatalité qui fait naître de ses péchés un mal qu'il n'a pas voulu, et l'image exacte de ses fautes, mélange de faiblesse (cf *chair) et de malice. Il peut y découvrir sa propre part de responsabilité dans le mal du monde.

2. *Je n'ai connu le péché que par la Loi (Rm 7, 7)*. — La *Loi a été pour Israël un « pédagogue » donné par Dieu (Ga 3,24). Elle l'a formé de façon très profonde au sens de la responsabilité. En disant : « Tu feras ceci... tu ne feras pas cela... », elle mettait chaque Israélite devant ses responsabilités, et lui prouvait qu'il était en état de les assumer. En faisant jouer la diversité des circonstances, l'influence des intentions, elle affinait sa conscience. En lui montrant que Dieu veut le bien et réprouve le mal, elle donnait à ses gestes un prix infini. En rattachant la Loi à l'Alliance, elle faisait de toute l'existence un choix pour ou contre Dieu. Certes, même « sans la loi », des païens sont capables de reconnaître « dans leur cœur » leurs responsabilités (Rm 2,15). Mais la Loi a fait d'Israël un peuple « sage et intelligent entre tous » (Dt 4,6), conscient du sérieux des gestes de l'homme.

3. *Reconnais ce que tu as fait (Jr 2,23)*. — Ce que la Loi proclamait de façon générale, les *prophètes surgissent pour le signifier concrètement à tel prince sans conscience ou au peuple dans l'illusion, et les mettre devant leurs responsabilités. Presque toujours, de Samuel et Nathan (1 S 3, 13s; 2 S 12,10ss) au dernier des héritiers d'Isaïe (Is 59,8ss), c'est à partir des malheurs, déjà présents ou prévisibles, qu'interviennent les prophètes : « Parce que vous faites tel mal, tel mal aussi vous atteint... » Chaque catastrophe nationale est pour eux l'occasion d'un regard plus aigu sur les responsabilités du peuple.

Le désastre suprême, l'exil, est pour Ézéchiel une découverte décisive. Israël a sombré pour avoir manqué à ses responsabilités, mais pour chaque Israélite, tout demeure possible. A chacun de prendre ses responsabilités, de choisir entre la vie et la mort : « La justice du juste sera sur lui, et la méchanceté du méchant sera sur lui » (Ez 18,20).

4. *J'ai péché contre toi (Ps 51,6)*. — La *confession des péchés, sous la forme qu'elle prend dans la Bible, en écho à la Loi et aux prophètes, exprime la *conscience de la responsabilité. Elle ne cherche pas à établir le compte des fautes, à énumérer le maximum de péchés, pour être sûr de ne rien omettre. Elle met face à face la justice de Dieu et l'injustice de l'homme (Is 59,9-14; Dn 3,27-31; Ps 51,6...). Non pas seulement pour reconnaître que le *châtiment reçu est mérité, mais, dans une vue plus profonde et qui rejoint l'*action de grâces, pour que le poids de la faute retombe sur le pécheur et que Dieu en soit disculpé : « A toi, Seigneur, la justice, à nous la honte » (Dn 9,7; Ba 1,15....) Ainsi la prière de pénitence retrouve l'intuition du récit originel : Dieu est bon, c'est le pécheur qui est responsable du mal.

5. *L'Évangile* est, pour saint Paul, la révélation définitive de cette justice de Dieu et de la responsabilité du pécheur. Les trois premiers chapitres de l'Épître aux Romains montrent la gravité destructrice du péché, le poids des options décisives, en même temps qu'ils expliquent ce destin qui dépasse la mesure humaine. Si la *colère de Dieu charge d'un tel poids les gestes de l'homme et fait que sa responsabilité dépasse tout ce qu'il peut lui-même prévoir et vouloir, cette destinée paradoxale est l'envers d'un amour qui a les dimensions de Dieu, « car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde » (Rm 11,32).

Ce dessein se manifeste à la Passion du Christ. Les responsabilités diverses qui se sont combinées pour aboutir à la mort du Fils de Dieu ne sont pas égales (cf Jn 19,11; Ac 3,13s), ni totales (Ac 3, 17), mais elles sont réelles et, toutes ensemble, elles ont produit ce crime monstrueux. Aussi la prédication de l'Évangile dans l'Eglise naissante rappelle-t-elle toujours à Jérusalem, considérée comme un tout, sa responsabilité : « *Vous* l'avez fait mourir » (Ac 2,23; 3,14; 4,10; 5,30...). Le pécheur n'accède à la foi que dans la *pénitence et la conscience de sa responsabilité. *JG*

→ bien & mal I 3 — conscience — épreuve/tentation AT II 2 — libération/liberté I — Loi C III 2 — péché —

pénitence/conversion — rétribution II 1.2 — semer I 2 a — soucis 1.

RESTE

AT

Dieu promet à Abraham une descendance « nombreuse comme les étoiles du ciel » (Gn 15,5). Mais, par la bouche d'Amos, il avertit Israël : « Comme un berger sauve de la gueule du lion deux pattes ou un bout d'oreille, ainsi seront sauvés les enfants d'Israël » (Am 3,12). Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2,4) et il annonce que, lors de la grande tribulation, « si, à cause des élus, les jours de détresse n'étaient abrégés, nul n'aurait la vie sauve » (Mt 24,22). — Ce reste, épargné par le passage du *jugement, constitue un élément essentiel de l'*espérance biblique. L'idée se rattache à l'expérience des guerres et de leurs massacres. L'anéantissement du vaincu, si souvent pratiqué (documents assyriens, stèle de Mesa), posait à Israël le problème de sa survie, et donc de la valeur des *promesses divines.

Suivant le contexte, le mot peut caractériser l'ampleur de la catastrophe (« il ne survit qu'un reste », Is 10,22 — « pas même un reste », Jr 11, 23), ou évoquer l'espoir qui subsiste, avec la survie d'un reste (Jr 40,11). Le thème apparaît avec les malheurs du IXe siècle (cf 1 R 19,15-18), mais il a une préhistoire : *Noé (Gn 6,5ss.17s), qualifié de « Reste » en Si 44,17, les châtiments d'Israël dans le désert qui font disparaître une partie importante du peuple (Ex 32,28; Nb 17,14; 21, 6; 25,9).

1. *Avant l'exil.* — Selon *Amos*, de même que les épreuves actuelles ont réduit le peuple à quelques survivants (Am 5,15), ainsi les *châtiments futurs, vus dans la perspective du jugement eschatologique, réduiront Israël à une poignée (3,12; 5,3). Comme un tamis, ils laisseront se perdre les pécheurs et ne retiendront que les justes (9,8ss).

Pour *Isaïe*, le Reste participera à la sainteté de Yahweh (Is 4,3; cf 6,3), feu destructeur pour les impies, mais, pour les autres, flamme lumineuse (10,17) et purifiante (1,25-28). Ce Reste, œuvre de Yahweh (4,4), s'appuiera sur Dieu seul (10, 20) par la foi, échappant ainsi au châtiment (7, 9; 28,16) ; il existe déjà en germe dans les disciples du prophète (8,16.18) ; il est constitué surtout, semble-t-il, par les « pauvres » (14,32), comme l'affirmera clairement un oracle postérieur d'un siècle (So 3,12s). Le Messie, vicaire de Yahweh, autour duquel ce Reste se regroupera (10,21 : Dieu fort = le Messie, cf 9,5), en sera le chef et la gloire (4,2), et aussi le représentant, car Reste et Messie sont décrits dans les mêmes termes (cf 6,13 et 11,1; 11,2 et 28,5s).

Avec *Michée*, contemporain d'Isaïe, le Reste est déjà un terme technique désignant le peuple purifié des temps messianiques, devenu une « nation puissante » (Mi 4,7). Pour les païens, il sera source de ruine ou de bénédiction suivant leur attitude à son égard (5,6ss). Il hérite ainsi du rôle dévolu à Abraham et à sa descendance (Gn 12,3).

2. *Le tournant de l'exil.* — *Jérémie* apporte à la doctrine du Reste un approfondissement décisif. Comme ses devanciers, il continue à donner le nom de Reste au petit groupe des judéens qui ont échappé à la déportation et demeurent en Terre sainte (Jr 40,11; 42,15; 44,12; cf Am 5,15; Is 37,4; So 2,7; Jr 6,9; 15,9). Mais les héritiers et les dépositaires des espérances messianiques sont les déportés (24,1-10). Ils ne sont pas appelés « Reste », et sont même opposés à lui (24,8) ; le langage demeure fidèle aux habitudes anciennes. Cependant pour évoquer l'avenir de gloire réservé aux déportés, le terme se présente tout naturellement (23,3; 31,7). Ce Reste est désormais dissocié de la communauté temporelle, de l'État de Juda.

Un autre approfondissement est fourni par *Ézéchiel*. Avant lui, les prophètes ne semblaient pas distinguer les prochaines épreuves et le jugement eschatologique qui doit réduire la nation à un reste de justes. Après la catastrophe de 587, Ézéchiel a dû constater que les survivants n'étaient pas meilleurs que les morts (Ez 6,8s; 12,15s; 14, 21ss). Or, auparavant, il avait prédit que les justes seuls seraient épargnés (9,4ss). Le jugement eschatologique qu'il visait alors est donc encore à venir (20,35-38; 34,17). Lui seul séparera les infidèles et le Reste saint (20,38; 34,20).

3. *Les trois types de Reste.* — Ainsi se dessine la distinction entre deux significations du mot : la fraction qui survit à une calamité déterminée, ou *Reste historique* (Am 5,15; Is 37,4; Jr 6,9; Ez 9, 8; etc.), et la communauté qui, aux derniers temps, bénéficiera du salut, ou *Reste eschatologique* (Mi 5,6ss; So 3,12; Is 4,4; 10,22; 28,5; Jr 23,3; 31,7; etc.). Ce dernier seul est saint. Le premier ne l'est pas plus que la fraction éliminée.

A partir de l'exil apparaît une troisième notion, celle d'une élite religieuse à l'intérieur du peuple,

héritière et dépositaire des promesses. On peut l'appeler *Reste fidèle*, bien qu'elle ne porte jamais dans l'AT le nom de Reste. Ce nom lui sera donné dans le NT (Rm 11,5) et dans certains écrits non bibliques (Document de Damas 1,4; 2,11). Il s'agit bien en effet de la même idée, mais elle passe du plan matériel au plan spirituel. Le Reste fidèle est la fraction religieusement vivante aux yeux de Dieu.

Ce Reste fidèle apparaît sous le nom d' « Israël serviteur de Yahweh », « Israël en qui je me glorifierai » (Is 49,3). Il est chargé d'une mission à l'égard de tout Israël (49,5). Dans cette élite religieuse, une figure individuelle émerge, la personnifie et en incarne les destinées : le *Serviteur. C'est finalement lui, et lui seul, qui accomplit par sa mort rédemptrice la mission confiée à ce Reste (52,13—53,12). Mais à partir de lui, le mouvement inverse se produit, et non seulement tout Israël, mais aussi les païens s'intégreront au Reste réduit au seul Messie (49,6; 53,11).

4. *Après l'exil.* — La petite communauté des exilés retournés à Sion s'intitule le Reste (Ag 1, 12; 2,2; Za 8,6), et certains oracles peuvent laisser croire que c'est lui le Reste saint, et que les promesses eschatologiques (Os 2,23s; Ez 34,26s) vont se réaliser en sa faveur (Za 8,11s). Mais la restauration n'est messianique que de façon inchoative et figurative, et le Reste historique d'après l'exil a encore besoin d'être purifié (Za 13,8s; 14,2). L'idée du Reste fidèle est de plus en plus nette. Le *peuple de Dieu s'identifie avec les « pauvres de Yahweh » (Is 49,13; Ps 18,28; 149,4). Le Ps. 73,1 identifie Israël avec ceux qui ont le cœur pur. En 1 M 1,52s, « le peuple » qui désigne la masse d'Israël est opposé à « Israël » qui est le Reste fidèle. Les textes prophétiques d'après l'exil annoncent encore le Reste eschatologique (Is 65, 8-12; Ab 17 = Jl 3,5), mais en y introduisant maintenant les païens (Is 66,19; Za 9,7).

NT

Dans le NT, le mot est encore appliqué au « Reste fidèle », à la partie du peuple de Dieu qui a cru au Christ (Rm 11,5). Le thème du Reste fidèle, seul véritable *Israël, est sous-jacent à de très nombreux textes du NT (Mt 3,9-12; 22,14; Lc 12,32; Jn 1,11s; 1,47; Rm 2,28; 1 Co 10,18; Ga 6,16) ; toutefois il cesse d'avoir une existence autonome. Le Reste, c'est maintenant l'*Église.

La signification profonde du thème dans le plan de Dieu est donnée par Paul, qui, dans l'épître aux Romains, développe une véritable théologie du *dessein de Dieu (Rm 9—11). Grâce au Reste qui a cru au Christ, l'infidélité d'Israël ne ruine pas les *promesses, et la *fidélité de Dieu demeure entière (Rm 11,1-7). D'autre part, l'existence d'un Reste, seul dépositaire des promesses, manifeste l'absolue gratuité de l'*élection des individus, même à l'intérieur de l'élection du peuple entier (9,6-18.25-29). Et l'élection d'une fraction à l'intérieur du peuple élu, fraction qui finalement se réduit au seul Messie, est ordonnée à la *rédemption de tous, non seulement de tout Israël (11, 26), mais aussi des païens (11,25). Ainsi sont conciliées les exigences apparemment opposées de la *justice divine : d'une part châtiment du péché, d'autre part, fidélité à la *promesse, que le péché des hommes ne peut mettre en échec, mais qui demeure toujours don gratuit. *FD*

→ croissance AT 2 ; NT 3 — déluge — dessein de Dieu NT III 2 — Église II 2 — élection AT III 1 — endurcissement I 2 b — épreuve/tentation AT I 3 ; NT I — espérance AT II 2 — feu AT II 2 — héritage AT II ; NT I 1 — Israël NT 3 — médiateur I 2, II 1 — Noé 2 — pénitence/conversion AT II 1.2.5 ; NT III 1 — peuple *B* I 1 ; *C* II — Résurrection AT II — saint AT IV 3 — salut NT I 2 a, II 1 — Serviteur de Dieu II 2.

RÉSURRECTION

L'idée biblique de résurrection n'est en rien comparable à l'idée grecque d'immortalité. Suivant la conception grecque, l'âme de l'homme, incorruptible par nature, entre dans l'immortalité divine dès que la mort l'a délivrée des liens du corps. Suivant la conception biblique, la personne humaine tout entière est vouée par sa condition présente à tomber au pouvoir de la *Mort : l'*âme deviendra prisonnière du shéol tandis que le *corps pourrira dans le tombeau ; mais ce ne sera là qu'un état transitoire dont l'homme re-surgira vivant par une grâce divine, comme on se re-lève de la terre où l'on gisait, comme on se ré-veille du sommeil où l'on avait glissé. Formulée dès l'AT, l'idée est devenue le centre de la foi et de l'espérance chrétiennes depuis que le Christ est lui-même revenu à la vie, en qualité de « premier-né d'entre les morts ».

AT

I. Le maître de la vie

Les cultes naturistes de l'ancien Orient donnaient une place importante au mythe du dieu

mort et ressuscité, traduction dramatique d'une expérience humaine commune : celle de la résurgence printanière de la vie après son engourdissement hivernal. Osiris en Égypte, Tammouz en Mésopotamie, Baal en Canaan (devenu Adonis à basse époque), étaient des dieux de ce genre. Leur drame, advenu au *temps primordial, se répétait indéfiniment dans les cycles de la nature ; en l'actualisant dans une représentation sacrée, les rites contribuaient, pensait-on, à en renouveler l'efficacité, si importante pour des populations pastorales et agricoles.

Or dès le début, la révélation de l'AT rompt absolument avec cette mythologie et les rituels qui l'accompagnent. Le *Dieu unique est aussi l'unique maître de la vie et de la mort : « Il fait mourir et il fait vivre, il fait descendre au shéol et il en fait remonter » (1 S 2,6; Dt 32,39), car il a *puissance sur le shéol lui-même (Am 9,2; Ps 139,8). Aussi la résurrection printanière de la nature est-elle l'effet de sa *Parole et de son *Esprit (cf Gn 1,11s.22.28; 8,22; Ps 104,29s). A plus forte raison pour les hommes : c'est lui qui rachète leur âme de la fosse (Ps 103,4) et qui leur rend la vie (Ps 41,3; 80,19) ; il n'abandonne pas au shéol l'âme de ses amis et ne les laisse pas voir la corruption (Ps 16,10s).

Ces expressions s'entendent sans doute de façon hyperbolique pour signifier une préservation temporaire de la mort. Mais les miracles de résurrection opérés par les prophètes Élie et Élisée (1 R 17,17-23; 2 R 4,33ss; 13,21) montrent que Yahweh peut vivifier les morts eux-mêmes, en les rappelant du shéol où ils étaient descendus. Ces retours à la vie n'ont évidemment plus rien à voir avec la résurrection mythique des dieux morts, sauf cette représentation spatiale qui en fait une remontée de l'abîme infernal à la terre des vivants.

II. La résurrection du peuple de Dieu

Dans une première série de textes, cette image de résurrection est employée pour traduire l'*espérance collective du peuple d'Israël. Frappé par les *châtiments divins, celui-ci est comparable à un malade que la mort guette (cf Is 1,5s), voire un cadavre dont la Mort a fait sa proie. Mais s'il se convertit, Yahweh ne le ramènera-t-il pas à la vie ? « Venez, revenons à Yahweh !... Après deux jours, il nous fera revivre ; le troisième jour, il nous fera surgir ; et nous vivrons devant lui » (Os 6,1s).

Ce n'est pas là un simple souhait des hommes, car des promesses prophétiques attestent expressément qu'il en sera ainsi. Après l'épreuve de l'*exil, Dieu ressuscitera son peuple comme on ramène à la vie des ossements déjà secs (Ez 37,1-14). Il réveillera *Jérusalem et la fera lever de la poussière où elle gisait comme morte (Is 51,17; 60,1). Il fera revivre les morts, surgir leurs cadavres, se réveiller ceux qui sont couchés dans la poussière (Is 26,19). Résurrection métaphorique, sans doute, mais déjà vraie délivrance de la puissance du shéol : « Où est ta peste, ô Mort ? Shéol, où est ta contagion ? » (Os 13,14). Dieu triomphe donc de la mort au bénéfice de son peuple.

Même la part fidèle d'Israël a pu tomber pour un temps au pouvoir des *enfers, comme le *Serviteur de Yahweh mort et enseveli avec les méchants (Is 53,8s.12). Mais le jour viendra où, comme le Serviteur encore, ce *Reste juste prolongera ses jours, verra la *lumière et partagera les trophées de la *victoire (Is 53,10ss). Première esquisse, encore mystérieuse, d'une promesse de résurrection, grâce à laquelle les justes souffrants verront enfin leur Défenseur surgir et prendre leur cause en main (cf Jb 19,25s, réinterprété par la Vulgate).

III. La résurrection individuelle

La révélation fait un pas de plus au moment de la crise maccabéenne. La persécution d'Antiochus et l'expérience du martyre posent alors de façon aiguë le problème de la *rétribution individuelle. Qu'il faille attendre le règne de Dieu et le triomphe final du peuple des Saints du Très-Haut, annoncés depuis longtemps par les oracles prophétiques, c'est une certitude fondamentale (Dn 7,13s.27; cf 2,44). Mais les *saints morts pour la foi, qu'en sera-t-il d'eux ? L'apocalypse de Daniel répond : « Un grand nombre de ceux qui dorment au pays de la poussière se réveilleront ; ceux-là sont pour la vie éternelle ; les autres, pour l'opprobre, l'horreur éternelle » (Dn 12,2). L'image de résurrection employée par Ézéchiel et Is 26 est donc à entendre de façon réaliste : Dieu fera remonter les morts du shéol pour qu'ils participent au *Royaume. Cependant la *vie nouvelle où ils entreront ne sera plus semblable à la vie du monde présent : ce sera une vie transfigurée (Dn 12,3). Telle est l'espérance qui soutient les *martyrs au milieu de leur *épreuve : on peut leur arracher la vie corporelle ; le Dieu qui crée

est aussi celui qui ressuscite (2 M 7,9.11.22; 14, 46) ; pour les méchants au contraire, il n'y aura pas de résurrection à la vie (2 M 7,14).

A partir de ce moment, la doctrine de la résurrection devient un bien commun du judaïsme. Si la secte sadducéenne, par souci d'archaïsme, ne l'admet pas (cf Ac 23,8) et même la raille en posant à son sujet des questions ridicules (Mt 22,23-28 p), elle est professée par les pharisiens comme par la secte dont provient le Livre d'Hénoch (probablement l'ancien essénisme). Mais alors que certains l'interprètent de façon matérialiste, ce livre en fournit une représentation très spiritualisée . lorsque l'*âme des défunts aura surgi des enfers pour revenir à la vie, elle entrera dans l'univers transformé que Dieu réserve pour le « monde à venir ». Telle est aussi la conception que retiendra Jésus : « A la résurrection, on sera comme les anges dans le ciel » (Mt 22,30 p).

NT

I. Le premier-né d'entre les morts

1. *Préludes.* — Jésus ne croit pas seulement à la résurrection des justes au dernier jour. Il sait que le mystère de la résurrection doit être inauguré par lui, à qui Dieu a donné la maîtrise de la *vie et de la *mort. Il manifeste cette *puissance qu'il a reçue du Père en ramenant à la vie plusieurs morts pour lesquels on était venu le supplier : la fille de Jaïre (Mc 5,21-42 p), le fils de la veuve de Naïn (Lc 7,11-17), Lazare son ami (Jn 11). Ces résurrections, qui rappellent les miracles prophétiques, sont déjà l'annonce voilée de la sienne, qui sera d'un tout autre ordre.

Il y joint des prédictions claires : le Fils de l'Homme doit mourir et ressusciter le troisième jour (Mc 8,31; 9,31; 10,34 p). C'est, selon Mt, le « *signe de Jonas » : le Fils de l'Homme sera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre (Mt 12,40). C'est le signe du *Temple : « Détruisez ce temple, et je le relèverai en trois jours... », or « il parlait du temple de son corps » (Jn 2,19ss; cf Mt 26,61 p). Cette annonce d'une résurrection des morts reste incompréhensible pour les Douze eux-mêmes (cf Mc 9,10) ; à plus forte raison pour les ennemis de Jésus, qui en prennent prétexte pour faire garder son tombeau (Mt 27,63 s).

2. *L'expérience pascale.* — Les Douze n'avaient donc pas compris que l'annonce de la Résurrection dans les Écritures concernait en premier lieu Jésus lui-même (Jn 20,9) ; et c'est pourquoi sa mort et sa sépulture les avaient désespérés (cf Mc 16,14; Lc 24,21-24.37; Jn 20,19). Pour les amener à croire, il ne faut rien de moins que l'expérience pascale. Celle du tombeau trouvé vide ne suffit pas à les convaincre, car elle pourrait s'expliquer par un simple enlèvement du cadavre (Lc 24,11s; Jn 20,2) : seul Jean croit aussitôt (Jn 20,8).

Mais ensuite commencent les *apparitions du Ressuscité. La liste recueillie par Paul (1 Co 15, 5ss) et celle des évangélistes ne coïncident pas parfaitement ; mais le nombre exact importe peu. Jésus apparaît « durant des jours nombreux » (Ac 13,31) ; on précise ailleurs : « durant quarante jours » (1,3), jusqu'à la scène significative de l'*Ascension. Les récits soulignent le caractère concret de ces manifestations : celui qui apparaît est bien Jésus de Nazareth ; les Apôtres le voient et le touchent (Lc 24,36-40; Jn 20,19-29), ils mangent avec lui (Lc 24,29s.41s; Jn 21,9-13; Ac 10,41). Il est là, non comme un fantôme, mais avec son propre corps (Mt 28,9; Lc 24,37ss; Jn 20,20.27ss). Cependant ce *corps échappe aux conditions habituelles de la vie terrestre (Jn 20,19; cf 20,17). Jésus répète bien les gestes qu'il accomplissait durant sa vie publique, et cela permet de le reconnaître (Lc 24,30s; Jn 21,6.12) ; mais il est maintenant dans l'état de *gloire que décrivaient les apocalypses juives.

Le peuple, lui, n'est pas spectateur de ces apparitions comme il l'a été de la Passion et de la mort. Jésus réserve ses manifestations aux *témoins qu'il s'est choisis (Ac 2,32; 10,41; 13,31), le dernier étant Paul sur le chemin de Damas (1 Co 15,8) : des témoins, il fait ses *Apôtres. Il se montre à eux « et non pas au monde » (Jn 14,22), car le *monde est fermé à la foi. Même les gardes du sépulcre, terrorisés par la théophanie mystérieuse (Mt 28,4), ne voient pas le Christ lui-même. Aussi bien le fait de la résurrection, le moment où Jésus remonte de la mort, est-il impossible à décrire. Matthieu ne fait que l'évoquer en un langage conventionnel emprunté aux Écritures (Mt 28,2s) : tremblement de terre, clarté aveuglante, apparition de l'*Ange du Seigneur... On entre là dans un domaine transcendant dont les expressions issues de l'AT peuvent seules donner quelque idée, encore que la réalité à laquelle on les applique soit en elle-même ineffable.

3. *L'évangile de la Résurrection dans la prédication apostolique.* — Dès le jour de la *Pentecôte, la Résurrection devient le centre de la *prédication apostolique, parce qu'en elle se révèle l'objet

fondamental de la foi chrétienne (Ac 2,22-35). Cet *évangile de Pâques est avant tout le témoignage rendu à un fait : Jésus a été crucifié et il est mort ; mais Dieu l'a ressuscité et par lui il apporte aux hommes le salut. Telle est la catéchèse de Pierre aux Juifs (3,14s) et sa confession devant le sanhédrin (4,10), l'enseignement de Philippe à l'eunuque éthiopien (8,35), celui de Paul aux juifs (13,33; 17,3) et aux païens (17,31) et sa confession devant ses juges (23,6...). Ce n'est pas autre chose que le contenu même de l'expérience pascale.

Un point important est toujours noté au sujet de cette expérience : sa conformité aux Écritures (cf 1 Co 15,3s). D'une part, la résurrection de Jésus accomplit les promesses prophétiques : promesse de l'exaltation glorieuse du *Messie à la droite de Dieu (Ac 2,34; 13,32s), de la glorification du *Serviteur de Yahweh (Ac 4,30; Ph 2,7ss), de l'intronisation du *Fils de l'Homme (Ac 7,56; cf Mt 26,64 p). D'autre part, pour traduire ce mystère qui se situe au-delà de l'expérience historique commune, les textes scripturaires fournissent un ensemble d'expressions qui en esquissent les divers aspects : Jésus est le *Saint que Dieu arrache à la corruption de l'Hadès (Ac 2,25-32; 13,35ss; cf Ps 16,8-11) ; il est le nouvel *Adam sous les pieds duquel Dieu a tout mis (1 Co 15,27; He 1,5-13; cf Ps 8) ; il est la *pierre rejetée par les bâtisseurs et devenue pierre angulaire (Ac 4,11; cf Ps 118, 22)... Le Christ glorifié apparaît de la sorte comme la clef de toute l'Écriture, qui par avance le concernait (cf Lc 24,27.44ss).

4. *Sens et portée de la Résurrection.* — A mesure que la prédication apostolique opère ainsi des rapprochements entre la Résurrection et les Écritures, elle élabore une interprétation théologique du fait. Étant la glorification du Fils par le Père (Ac 2,22ss; Rm 8,11; cf Jn 17,1ss), la Résurrection appose le *sceau de Dieu sur l'acte de *rédemption inauguré par l'incarnation et accompli par la *croix. Jésus est constitué par elle « *Fils de Dieu en sa puissance » (Rm 1,4; cf Ac 13,33; He 1,5; 5,5; Ps 2,7), « *Seigneur et Christ » (Ac 2,36), « chef et sauveur » (Ac 5,31), « juge et Seigneur des vivants et des morts » (Ac 10,42; Rm 14,9; 2 Tm 4,1). Remonté auprès du Père (Jn 20,17), il peut maintenant donner aux hommes l'*Esprit promis (Jn 20,22; Ac 2,33). Par là se révèle en plénitude le sens profond de sa vie terrestre : elle était la manifestation de Dieu ici-bas, de son amour, de sa grâce (2 Tm 1,10; Tt 2,11; 3,4). Manifestation voilée, où la *gloire n'était perceptible que sous des *signes (Jn 1,11) ou durant de brefs moments, comme celui de la *Transfiguration (Lc 9,32.35 p; cf Jn 1,14). Maintenant que Jésus est entré définitivement dans la gloire, la manifestation continue dans l'Église, par les *miracles (Ac 3,16) et par le don de l'Esprit aux hommes qui croient (Ac 2,38s; 10,44s).

Ainsi Jésus, « premier-né d'entre les morts » (Ac 26,23; Col 1,18; Ap 1,5), est entré le premier dans ce monde *nouveau (cf Is 65,17...) qu'est l'univers racheté. Étant le « Seigneur de la gloire » (1 Co 2,8; cf Jc 2,1; Ph 2,11), il est pour les hommes l'auteur du salut (Ac 3,6...). Fort de la puissance divine, il se crée un peuple saint (1 P 2,9s) qu'il entraîne dans son sillage.

II. La puissance de la résurrection

La résurrection de Jésus apporte une solution au problème du *salut tel qu'il se pose à chacun de nous. Objet premier de notre foi, elle est aussi la base de notre espérance, dont elle détermine la visée. Jésus est ressuscité « comme *prémices de ceux qui dorment » (1 Co 15,20) ; cela fonde notre attente de la résurrection au dernier jour. Bien plus, il est en personne « la résurrection et la vie : qui croit en lui, fût-il mort, vivra » (Jn 11,25) ; cela fonde notre certitude de participer dès maintenant au mystère de la vie nouvelle, que le Christ nous rend accessible à travers des signes sacramentels.

1. *La résurrection au dernier jour.* — La foi juive en la résurrection des morts a été avalisée par Jésus, avec ses perspectives d'intégrité retrouvée et de radicale transformation (Mt 22,30ss p) ; si le trait manque au tableau du dernier *Jour que brosse l'apocalypse synoptique (Mt 24 p), c'est une chose accidentelle. Pourtant cette foi n'acquiert sa signification définitive qu'après la résurrection personnelle de Jésus. La communauté primitive a conscience de rester, sur ce point, fidèle à la foi juive (Ac 23,6; 24,15; 26,6ss) ; mais c'est la résurrection de Jésus qui lui donne désormais une base objective. Nous ressusciterons tous, parce que Jésus est ressuscité : « Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts, donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous » (Rm 8,11; cf 1 Th 4,14; 1 Co 6,14; 15,12-22; 2 Co 4,14).

Dans *l'évangile de Matthieu*, le récit de la résurrection de Jésus souligne déjà ce point de façon concrète : au moment où Jésus, descendu aux enfers, en remonte *vainqueur, les justes qui

attendaient là leur accès à la joie céleste surgissent pour lui faire un cortège triomphal (Mt 27,52s). Il ne s'agit pas d'un retour à la vie terrestre, et le récit ne parle guère que d'apparitions étranges. Mais c'est une anticipation symbolique de ce qui se passera au dernier jour. N'est-ce pas aussi le sens des résurrections miraculeuses opérées par Jésus de son vivant ?

Saint Paul développe bien davantage le scénario de la résurrection générale : voix de l'Ange, trompette pour rassembler les élus, *nuées de la parousie, procession des élus... (1 Th 4,15ss; 2 Th 1,7s; 1 Co 15,52). Ce cadre conventionnel est classique dans les apocalypses juives ; mais le fait fondamental est plus important que ses modalités. A l'encontre des conceptions grecques, où l'*âme humaine libérée des liens du corps va seule vers l'immortalité, l'espérance chrétienne implique une restauration intégrale de la personne ; elle suppose en même temps une totale transformation du *corps, devenu spirituel, incorruptible et immortel (1 Co 15,35-53). Dans la perspective où il se place, Paul n'aborde d'ailleurs pas le problème de la résurrection des méchants ; il ne songe qu'à celle des justes, participation à l'entrée en gloire de Jésus (cf 1 Co 15,12...). L'attente de cette « rédemption du corps » (Rm 8,23) est telle que, pour l'exprimer, le langage chrétien confère à la résurrection une sorte d'imminence perpétuelle (cf 1 Th 4,17). Toutefois, l'impatience de l'*espérance chrétienne (cf 2 Co 5,1-10) ne doit pas conduire à de vaines spéculations sur la date du *Jour du Seigneur.

L'Apocalypse brosse un tableau saisissant de la résurrection des morts (Ap 20,11-15). La Mort et l'Hadès les restituent tous pour qu'ils comparaissent devant le Juge, les mauvais comme les bons. Tandis que les mauvais sombrent dans la « seconde mort », les élus entrent dans une vie nouvelle, au sein d'un univers transformé qui s'identifie au *paradis primitif et à la *Jérusalem céleste (Ap 21—22). Comment exprimer autrement que sous forme de symboles une réalité indicible que l'expérience humaine ne peut atteindre ? Cette fresque n'est pas reprise dans *le IVe évangile*. Mais elle constitue l'arrière-plan de deux brèves allusions qui soulignent surtout le rôle dévolu au Fils de l'Homme : c'est à son appel que les morts surgiront (Jn 5,28; 6,40.44), les uns pour la vie éternelle, les autres pour la condamnation (Jn 5,29).

2. *La vie chrétienne, résurrection anticipée.* — Si Jean développe aussi peu le tableau de la résurrection finale, c'est qu'il le voit réalisé par anticipation dès le temps présent. Lazare sortant du tombeau représente concrètement les fidèles arrachés à la mort par la voix de Jésus (cf Jn 11, 25s). Aussi le discours sur l'œuvre de vivification du Fils de l'homme contient-il des affirmations explicites : « L'*heure vient, et nous y sommes, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et tous ceux qui l'auront entendue vivront » (Jn 5,25). Cette déclaration nette recoupe l'expérience chrétienne telle que l'exprime la première épître de Jean : « Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie... » (1 Jn 3,14). Quiconque possède cette vie-là ne tombera jamais au pouvoir de la Mort (Jn 6,50; 11,26; cf Rm 5,8s). Cette certitude ne supprime certes pas l'attente de la résurrection finale ; mais elle transfigure dès maintenant une vie qui est entrée dans la mouvance du Christ.

Saint Paul disait déjà la même chose en soulignant le caractère pascal de la vie chrétienne, participation réelle à la vie du Christ ressuscité. Ensevelis avec lui lors du *baptême, nous sommes aussi ressuscités avec lui, parce que nous avons cru à la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts (Col 2,12; Rm 6,4ss). La vie *nouvelle où nous sommes alors entrés n'est pas autre chose que sa vie de ressuscité (Ep 2,5s). En effet, il nous a été dit à ce moment : « Éveille-toi, toi qui dors ! Lève-toi d'entre les morts, et le Christ t'illuminera » (Ep 5,14). Cette certitude fondamentale commande toute l'existence chrétienne. Elle domine la morale qui s'impose désormais à l'*homme nouveau, *né dans le Christ : « Ressuscités avec le Christ, cherchez les choses d'en haut, là où se trouve le Christ assis à la droite de Dieu » (Col 3,1ss). Elle est aussi la source de son *espérance. Car si le chrétien attend avec impatience la transformation finale de son corps de misère en corps de gloire (Rm 8,22s; Ph 3,10s.20s), c'est que déjà il possède les arrhes de cet état futur (Rm 8, 23; 2 Co 5,5). Sa résurrection finale ne fera que manifester en clair ce qu'il est déjà dans la réalité secrète du mystère (Col 3,4). *JR & PG*

→ âme II 2.3 — apparitions du Christ — Ascension — baptême IV 1.4 — chair O — corps II 3 — Corps du Christ I 3, III 3 — espérance NT III, IV — Exode NT III — fils de Dieu NT I 2 — foi NT II, 1 IV — gloire IV 2 — Jésus-Christ I 3, II 1 a — joie NT I 2 — Jour du Seigneur NT I 1, III 2 — miracle II 3 b, III 1 — mort AT 3 ; NT II 3, III 4 — nuit NT — Pâque III — prière IV 3 — Rédemption NT 4 — rétribution II 4, III — sépulture 2 — signe NT I, II 1 — sommeil III — Transfiguration — vêtement II 3.4 — victoire NT 1 — vie III 3, IV.

RETOUR → exil II 3 — pénitence/conversion O — veiller I.

RÉTRIBUTION

L'homme fait de la rétribution une question de justice : toute activité mérite un salaire. Mais, dans le domaine religieux, il lui semble au contraire que le désintéressement doit aller jusqu'à écarter toute pensée de récompense. Le Christ cependant n'a pas exigé un tel idéal illusoire, sans pour autant renoncer à exiger de son disciple une parfaite pureté d'intention.

I. Rétribution et salaire

La rétribution est une donnée de base de la vie religieuse, mais, pour en comprendre le sens exact, il importe d'en décrire la genèse dans la conscience. Comme beaucoup d'autres, cette notion s'enracine dans l'expérience humaine, ici dans la relation entre maître et serviteur ; mais elle la déborde infiniment, car c'est Dieu même qui la fonde. Elle s'exprime sans doute avec des mots qui désignent le « salaire », mais elle ne se réduit pas à ce que nous entendons aujourd'hui par salaire dû à un travail : celui-ci est au terme d'un contrat, la rétribution est le résultat d'une *visite de Dieu, qui sanctionne par un jugement l'*œuvre de son serviteur.

Dès l'origine l'homme est sur terre en vue de *travailler pour Dieu (Gn 2,15; cf Jb 14,6; Mt 20, 1-15), et ce travail comporte un salaire (Jb 7,1s). Dieu en effet est un maître équitable : il ne peut manquer de donner à chacun ce qui lui revient s'il a accompli la tâche confiée. D'autre part, l'homme n'est pas un personnage important qui a des moyens personnels d'existence et peut offrir gratuitement à Dieu une aide « désintéressée ». L'homme devant Dieu est le *pauvre, le mendiant, le *serviteur, sinon l'*esclave, qui n'a rien d'autre que ce que le Maître lui accorde au jour le jour. La rétribution apparaît donc non comme le but de la vie religieuse, mais comme un fruit normal du service de Dieu.

C'est pourquoi, dès le début de l'histoire du salut, Dieu promet un salaire à Abraham (Gn 15,1) ; et ce « salaire en proportion du travail » réapparaît aux dernières lignes de la Bible (Ap 22,12). Entre les deux, l'Écriture répète inlassablement que Dieu paye chacun suivant ses *œuvres (Pr 12, 14; Jr 31,16; Ps 28,4; 2 Ch 15,7; Jb 34,11; Is 59, 18; Si 51,30; Lc 10,7; Jn 4,36; Rm 2,6; 2 Tm 4, 14), paiement qui d'ailleurs revient à Dieu seul (Dt 32,35; Pr 20,22; cf Rm 12,17-20). Doctrine si importante que le propre de l'*impie est de nier la rétribution (Sg 2,22), que la foi en Dieu qui « paye un salaire à ceux qui le recherchent » est le complément indispensable de la foi en l'existence de Dieu (He 11,6).

Si l'homme qui accomplit son service peut compter sur son salaire, celui qui refuse la tâche proposée se voit privé de ce salaire, dépouillé finalement du droit d'exister devant Dieu. Aussi, être rétribué pour ses œuvres, c'est passer au *jugement de Dieu, c'est recevoir récompense ou châtiment selon ce qu'on a fait : alternative qui signifie pour l'homme le choix entre la vie et la mort. Il reste que ce jugement de Dieu dépasse le jugement de l'homme, car Dieu seul sonde les reins et les cœurs, car l'homme ne pénètre pas le mystère de Dieu, *miséricorde et *colère, *fidélité, *justice et *amour.

II. Les étapes de la révélation

Si le fait de la rétribution est une certitude fondamentale, sa nature demeure mystérieuse, et Dieu ne l'a révélée que progressivement.

1. *Solidarité et responsabilité.* — Dès les origines, les actions des hommes semblent à la fois dépendre d'une *responsabilité personnelle et avoir une portée collective. L'existence de l'homme est en effet inséparable de la famille, du clan, du peuple. Aussi, pour les anciens textes, le regard et le jugement de Dieu tombent globalement sur « l'homme » (Gn 6,5ss) ; l'alliance et la fidélité de Yahweh concernent d'abord un *peuple. Bien que domine cette dimension collective, la responsabilité personnelle n'est pas inconnue ; l'existence même d'un droit pénal en est la preuve ; les vieilles pratiques des ordalies, des « jugements de Dieu » (cf Nb 5,11-30), l' « enquête » menée par Dieu dans le récit du paradis (Gn 3,11ss), tout cela dénote une volonté de découvrir et de sanctionner un responsable. L'épisode d'Akân illustre bien le souci constant de n'éliminer ni responsabilité personnelle ni portée collective. Il faut, avec l'aide de Dieu, trouver le coupable dont la défaite du peuple entier révélait l'existence (Jos 7,5-12) ; le *châtiment personnel qu'il subit atteint également sa famille et ses biens (7,24; cf Gn 3,16-19). De même,

la récompense du juste atteint ses proches : il en est ainsi pour Noé (Gn 6,18; 7,1), Lot (19,12), Obedédom (2 S 6,12).

Punition et miséricorde se répercutent à travers l'espace (tout le peuple engagé par un de ses membres) et à travers le temps (toute une lignée engagée par une de ses *générations), bien que la balance penche nettement en faveur de la *miséricorde qui, elle, dure infiniment plus (Ex 20,5s; 34,7).

A cette lumière, l'intelligence religieuse des événements semble aisée : un Dieu juste mène le monde ; si je suis malheureux ou accablé de difficultés, c'est à cause de mes fautes ou de celles d'un être dont je suis solidaire (cf Jn 9,2). Inversement, mon *salut inattendu à la suite des pires crimes, peut venir de ma solidarité avec quelque juste : s'il y avait eu dix justes à Sodome, les habitants n'auraient pas payé pour leur péché (Gn 18,16-33; cf 19,20ss). A cette époque, un pareil schéma semblait rendre compte de toutes les situations ; il ne pouvait cependant suffire pour toujours.

2. *L'homme responsable de son destin.* — En effet, sous la pression des malheurs de l'exil, le peuple avait tiré de ce schéma rigoureux un dicton : « Les pères ont mangé des raisins verts, les fils en ont les dents agacées » (Jr 31,29). Conséquence scandaleuse, qui mettait en question la *justice de Dieu. Ce proverbe ne doit plus être dit, proclame Jérémie (Jr 31,30) ; pour Ézéchiel, il n'a plus de sens (Ez 18,2-3). D'accord avec la tradition de Dt 7,9s, qui évoquait la solidarité pour la récompense et le châtiment personnel pour le péché, Ézéchiel s'appuie sur la doctrine de la *conversion pour annoncer que les justes ne peuvent sauver qu'eux-mêmes : Noé, qui jadis a sauvé ses fils (Gn 7,7), ne les sauverait plus désormais ; le dessein de Dieu a franchi une nouvelle étape (Ez 14,12-20). Puis Ézéchiel analyse tous les cas possibles (18) : chacun porte à chaque instant sa propre destinée, il peut sans cesse la compromettre ou la rétablir. Mais Dieu, dans ce drame, n'est pas hostile ni même impartial : « Je ne prends pas plaisir à la mort de qui que ce soit. Convertissez-vous et vous vivrez » (Ez 18,32).

3. *Le mystère de la justice de Dieu.* — Si l'homme est pleinement responsable de son destin, sa vie gagne en sérieux ; mais un autre problème est alors soulevé, dont la solution pleine ne sera donnée qu'avec la révélation sur la vie d'outre-tombe. Si la rétribution a lieu dès ici-bas, pourquoi n'est-elle pas constante ? L'affirmation traditionnelle que le juste est toujours heureux (Ps 37; 91; 92; 112) est contredite par l'expérience.

De ce drame de la conscience, la Bible montre la présence au cœur de tous ceux qui cherchent loyalement à concilier leur foi et leur expérience. Jérémie n'a pas obtenu d'autre réponse à son angoisse que l'encouragement à continuer fermement sa route (Jr 12,1-5) ; mais Job, l'Ecclésiaste, les psalmistes ont affronté le problème et tenté de le résoudre.

a) Pendant longtemps, des sages se cramponnèrent à la solution traditionnelle en essayant de l'adapter ; la rétribution, si longtemps différée, se manifestera encore sur terre, toute concentrée dans l'instant dramatique de la *mort, qui prendra une extraordinaire densité de *béatitude ou de *souffrance (Ps 49,17s; Si 1,13; 7,36; 11,18-28) ; c'est sans doute cette hypothèse fragile que rejette le psalmiste : « A leur mort, point de tourment » (Ps 73,4 hb.).

b) L'Ecclésiaste, qui a « exploré la sagesse et la rétribution » (Qo 7,25) sans trouver autre chose qu'une incohérence démentant les principes traditionnels (8,12ss), préconise une modestie active qui cherche à tirer de la vie au jour le jour le meilleur parti possible (9,9s), dans une *confiance en Dieu qui demeure paisible, mais se refuse à résoudre le problème.

c) Chez ceux qui souffrent pour leur foi et qui adhèrent sans condition au Seigneur, une lumière se fait. Dieu est leur « part », leur « lumière », leur « rocher » au milieu de toutes les détresses (Ps 16,5s; 18,1ss; 27,1s; 73,26; 142,6; Lm 3,24) ; ils n'ont pas d'autre but, ils ne veulent pas d'autre récompense que de faire sa volonté (Ps 119,57; Si 2,18; 51,20ss). Cela suppose un climat de *foi intense, celui dans lequel vit Job : il a « *vu Dieu », et ce contact mystérieux avec sa *sainteté le laisse humble et adorant, conscient de son péché et ébloui par une forme nouvelle de *connaissance de Dieu (Jb 42,5s).

d) Certains enfin pressentent que, pour expliquer la *souffrance du juste, il faut élargir l'horizon et passer du plan de la rétribution à celui de la *rédemption. Tel est le sens du dernier des poèmes du *Serviteur (Is 53,10; cf Ps 22). Mais, tout comme dans la vision des ossements desséchés et ressuscités (Ez 37, 1-14), la rétribution ne semble concerner encore que le peuple purifié par les souffrances de l'exil.

4. *La rétribution personnelle.* — Dans une dernière étape, c'est la foi en la *résurrection personnelle

à la fin des temps qui donne la solution au problème posé. Selon certains textes, difficiles à interpréter, Dieu en effet se doit de combler l'homme dans sa soif d'équité : il ne peut abandonner le juste, dût-il le faire sortir un moment du shéol pour le récompenser (Jb 19,25ss). Dieu ne peut pas davantage laisser sans réponse l'appel de l'homme à lui être définitivement uni (cf Ps 16, 9ss) : si Dieu a « pris » avec lui Élie ou Hénoch, pourquoi le juste ne serait-il pas « pris » également près de lui (Ps 49,16; 73,24) ?

La persécution d'Antiochus Épiphane, en suscitant des martyrs, entraîne les croyants dans la certitude d'une récompense au-delà de la mort par la résurrection (2 M 7; cf Dn 12,1ss). Cette foi en la résurrection est impliquée par le Livre de la Sagesse à travers la croyance en l'immortalité (Sg 3,1; 4,1) : lors de la *visite de Dieu au dernier *jour, les justes vivront à jamais dans l'amitié de Dieu, et c'est là leur « salaire » (cf Sg 2,22; 5,15), un salaire qui est aussi une *grâce (cf 3,9.14; 4,15), dépassant infiniment la valeur de l'effort humain.

III. Le Christ et la rétribution

Avec la venue du Christ, la rétribution trouve son plein sens et sa fin.

1. *Maintien de la rétribution individuelle.* — Certains en Israël (Mt 22,23; Ac 23,8), voire parmi les disciples du Christ (1 Co 15,12), doutent encore de la résurrection, de la *vie éternelle, du *Royaume sans fin qui récompensera les justes ; mais Jésus et ses Apôtres maintiennent fermement l'authentique tradition d'Israël (Mt 22,31s; 25,31-46; 1 Co 15,13-19; Ac 24,14ss). Le Dieu de Jésus-Christ, en ressuscitant son Fils, montre qu'il est *juste (Ac 3,14ss; Col 2,12s). Le croyant sait donc qu'il recevra un salaire pour ses *œuvres (cf Mt 16, 27; Mc 9,41; 2 Tm 4,14; 2 Jn 8; 2 P 2,13; Ap 18,6) et qu'au jugement le « Roi » enverra les hommes, suivant ce qu'ils auront fait, à la *vie ou au *châtiment (Mt 25,46), au *ciel ou en *enfer. Dès lors il s'agit de mener le combat avec ardeur pour atteindre le prix (1 Co 9,24-27; Ga 5,7; 2 Tm 4,7).

2. *La véritable récompense.* — S'il en est ainsi, le risque renaît de revenir à une conception, celle des *pharisiens, selon laquelle la récompense divine est mesurée par l'observance humaine. Mais le croyant est continuellement mis en garde contre une telle déformation de la doctrine de la rétribution.

D'abord l'homme ne doit plus rechercher les avantages terrestres, gloire, réputation, reconnaissance ou intérêt ; celui qui fait le bien pour de tels motifs a « déjà reçu son salaire » (Mt 6,1-18; Lc 14,12ss; cf 1 Co 9,17s). Mais surtout, en mettant le Christ au centre de toutes choses, ce que le chrétien poursuit, ce n'est pas son bonheur, même spirituel, même acquis par le renoncement et le don de soi ; le but du chrétien, c'est le Christ (Ph 1,21-26). Son salaire, c'est l'*héritage divin (Col 3,24), et celui-ci le fait d'abord cohéritier, frère du Christ (Rm 8,17). La couronne qu'attend l'Apôtre, il la recevra par le fait même de la venue du Christ attendu avec amour (2 Tm 4,8). Bref, ce qu'il veut, c'est être « avec Jésus » pour toujours (1 Th 4,17; cf Ph 1,23; Lc 23,43; Ap 21,3s). L'effort de sa vie, c'est la *fidélité à son baptême : identifié à la mort du Christ, il se prépare à ressusciter avec Lui (Rm 6,5-8; Col 3,1-4). Le *salut qu'attend l'homme justifié (Rm 5,9s) n'est rien d'autre que l'*amour de Dieu manifesté dans la personne du Christ (Rm 8,38s). C'est ce que dit Jean avec d'autres mots : à la *faim et à la soif des hommes, à leur *désir passionné de triompher de la mort, Jésus répond par ce qu'il est : il est la source de l'*eau vive, il est le *pain, la *lumière, la *vie (Jn 7,37s; 6,26-35; 8,12; 11,23ss).

Par la vie dans le Christ Jésus sont résolues toutes les antinomies que présentait la doctrine de la rétribution. Donnée à l'homme au bout de sa recherche et de ses efforts, elle est cependant gratuité absolue qui dépasse infiniment toute attente et tout mérite. Attendue avec ferveur et dans l'*espérance, elle est déjà possédée lors de la *justification. Certitude paisible, elle demeure fondée sur le seul *témoignage de Dieu accueilli dans l'obscurité et l'épreuve de la *foi. Touchant chaque homme au plus profond de sa personnalité, elle l'atteint au sein du *Corps du Christ. Point d'opposition entre « morale de la rétribution » et « morale de l'amour », car l'amour même veut la rétribution.

CW

→ aumône AT 3 ; NT 2 a — béatitude AT I 2 — châtiments 2 — ciel VI — eau II 1 — éducation I 2 a — enfers & enfer — héritage AT II 1 — impie AT 3 — justice O ; *A* I AT 3 ; *B* II AT — moisson III — œuvres AT II ; NT II — pauvres AT I — responsabilité — Résurrection AT III — vengeance 3.

RÉVEILLER → Résurrection — sommeil III — veiller I 2 — nuit AT 3.

RÉVÉLATION

La religion de la Bible est fondée sur une révélation historique ; ce fait la classe à part au milieu des religions. Certaines d'entre elles ne recourent aucunement à la révélation : le bouddhisme a pour point de départ l'illumination tout humaine d'un sage. D'autres présentent leur contenu comme une révélation céleste, mais en attribuent la transmission à un fondateur légendaire ou mythique, tel Hermès Trismégiste pour la gnose hermétique. Dans la Bible, au contraire, la révélation est un fait historiquement saisissable : ses intermédiaires sont connus, et leurs paroles sont conservées, soit directement, soit dans une *tradition solide. Le Coran serait dans le même cas. Mais, sans parler des *signes qui authentifient la révélation biblique, celle-ci ne repose pas sur l'enseignement d'un fondateur unique ; on la voit se développer durant quinze ou vingt siècles, avant d'atteindre sa plénitude dans le fait du Christ, révélateur par excellence. Croire, pour un chrétien, c'est accueillir cette révélation qui arrive aux hommes portée par l'histoire.

AT

Pourquoi donc cette révélation ? C'est que Dieu est infiniment au-dessus des pensées et des mots de l'homme (Jb 42,3). C'est un Dieu caché (Is 45, 15), d'autant plus inaccessible que le péché a fait perdre à l'homme sa familiarité avec lui. Son dessein est un *mystère (cf Am 3,7) ; il dirige les pas de l'homme sans que celui-ci comprenne le chemin (Pr 20,24). Aux prises avec les énigmes de son existence (cf Ps 73,21s), l'homme ne peut trouver par lui-même les clartés nécessaires. Il lui faut se tourner vers celui « à qui sont les choses cachées » (Dt 29,28), pour qu'il lui découvre ces secrets impossibles à percer (cf Dn 2,17s), pour qu'il lui fasse « voir sa gloire » (Ex 33,18). Or avant même que l'homme se soit tourné vers lui, Dieu prend l'initiative et lui parle le premier.

I. Comment Dieu révèle

1. *Techniques archaïques.* — Le milieu oriental usait de certaines techniques pour chercher à exercer les secrets du ciel : divination, présages, songe, consultation du sort, astrologie, etc. L'AT conserva longtemps quelque chose de ces techniques, en les purifiant de leurs attaches polythéistes ou *magiques (Lv 19,26; Dt 18,10s; 1 S 15, 23; 28,3), mais en leur attribuant encore une certaine valeur. Condescendant à la mentalité imparfaite de son peuple, Dieu confie effectivement sa révélation à ces canaux traditionnels. Les prêtres le consultent par les Urim et Tummim (Nb 27, 21; Dt 33,8; 1 S 14,41; 23,10ss), et sur cette base ils rendent des oracles (Ex 18,15s; 33,7-11; Jg 18, 5s). Joseph possède une coupe à deviner (Gn 44, 2.5) et il est expert dans l'interprétation des songes (Gn 40—41). Les *songes sont en effet considérés comme renfermant des indications du ciel (Gn 20,3; 28,12-15; 31,11ss; 37,5-10), et cela jusqu'à une époque assez basse (Jg 7,13s; 1 S 28, 6; 1 R 3,5-14) ; mais progressivement, on distingue ceux que Dieu envoie aux prophètes authentiques (Nb 12,6; Dt 13,2) et ceux des devins professionnels (Lv 19,26; Dt 18,10), contre lesquels bataillent les prophètes (Is 28,7-13; Jr 23,25-32) et les sages (Qo 5,2; Si 34,1-6).

2. *La révélation prophétique.* — Ces techniques sont habituellement dépassées par les *prophètes. Chez eux, l'expérience de la révélation se traduit de deux manières : par des visions et par l'audition de la *Parole divine (cf Nb 23,3s.15s). Les visions, par elles-mêmes, resteraient énigmatiques : même un prophète ne saurait *voir directement ni les réalités divines ni le déroulement futur de l'histoire. Ce qu'il voit reste enveloppé de symboles, tantôt puisés dans le trésor commun des religions orientales (vg 1 R 22,16; Is 6,1ss; Ez 1), et tantôt créés de façon originale (vg Am 7,1-9; Jr 1,11ss; Ez 9). De toute manière, il faut la Parole de Dieu pour fournir la clef de ces visions symboliques (vg Jr 1,14ss; Dn 7,15-18; 8,15...) ; le plus souvent, la Parole arrive aux prophètes sans qu'aucune vision l'accompagne, et même sans qu'ils puissent dire de quelle manière elle est venue (vg Gn 12,1s; Jr 1,4s). Telle est l'expérience fondamentale qui, dans l'AT, caractérise la révélation.

3. *La réflexion de sagesse.* — A la différence des prophètes, les sages ne présentent pas leur doctrine comme le résultat d'une révélation directe. La *sagesse fait appel à la réflexion humaine, à l'intelligence, à l'entendement (Pr 2,1-5; 8,12.14). Cependant, elle est un don de Dieu (2,6), car c'est d'une Sagesse transcendante que découle tout savoir (8,15-21.32-36; 9,1-6). Bien mieux, les données sur lesquelles s'exerce cette réflexion gui-

dée par Dieu appartiennent de plein droit à la révélation divine : la *création, qui manifeste à sa manière le créateur (cf Ps 19,1; Si 43) ; l'histoire, qui fait connaître ses voies (Si 44—50, sans compter les livres historiques) ; l'*Écriture, qui renferme la *Loi divine et les paroles des prophètes (Si 39,1ss). Une telle sagesse n'est donc pas chose humaine ; elle est elle-même un mode de révélation qui prolonge le mode prophétique ; car la Sagesse divine qui la guide est, comme l'Esprit, une réalité transcendante, « un reflet de l'essence de Dieu » (Sg 7,15-21) ; aussi la lumière qu'elle apporte aux hommes est-elle celle d'une connaissance surnaturelle (Sg 7,25s; 8,4-8).

4. *L'apocalypse.* — Tout à la fin de l'AT, prophétie et sagesse se recoupent dans la littérature d'apocalypse, qui est par définition une révélation des secrets divins. Cette révélation se rattache aussi bien à la Sagesse (Dn 2,23; 5,11.14) qu'à l'Esprit divin (Dn 4,5s.15; 5,11.14). Elle peut avoir pour sources des songes et des visions ; mais elle peut aussi partir d'une méditation des Écritures (Dn 9,1ss). En tout cas, c'est la Parole de Dieu qui donne, par connaissance surnaturelle, la clef de ces songes, de ces visions, de ces textes sacrés.

II. Ce que Dieu révèle

L'objet de la révélation divine est toujours d'ordre religieux. Il ne s'encombre ni du fatras cosmologique ni des spéculations métaphysiques dont sont chargés les livres sacrés de la plupart des religions anciennes (ainsi les Védas de l'Inde et les œuvres gnostiques, ou même certains apocryphes juifs). Dieu révèle ses desseins, qui tracent pour l'homme la voie du salut ; il se révèle lui-même, pour que l'homme puisse le rencontrer.

1. *Dieu révèle ses desseins*

a) Né dans une race pécheresse, l'homme ne sait même pas exactement ce que Dieu veut de lui. Dieu lui révèle donc des règles de conduite : sa Parole prend forme d'enseignement et de *Loi (Ex 20,1...), et l'homme possède ainsi « des choses révélées » qu'il doit mettre en pratique (Dt 29, 28). La Loi tire tout son prix de cette origine divine, qui l'arrache au plan juridique pour faire d'elle le délice des âmes religieuses (cf Ps 119,24.97...). Pareillement, les institutions du peuple de Dieu sont objet de révélation : institutions sociales (Nb 11,16s) et politiques (1 S 9,17), aussi bien qu'institutions cultuelles (Ex 25,40). C'est que, tout en gardant un caractère provisoire, comme tout le statut du *peuple de Dieu dans l'AT, elles n'en ont pas moins une signification positive par rapport à l'accomplissement du salut dans le NT : elles en sont les *figures prophétiques.

b) En deuxième lieu, Dieu révèle à son peuple le sens des événements qu'il lui est donné de vivre. Ces événements constituent l'étoffe visible du *dessein de salut ; ils en préparent la réalisation finale et déjà la préfigurent. A ce double titre, ils ont une face secrète, que l'œil humain ne saurait découvrir ; mais Dieu « ne fait rien qu'il ne découvre son secret à ses serviteurs les prophètes » (Am 3, 7). Historiens, prophètes, psalmistes, sages, s'appliquent à l'envi à cette intelligence religieuse de l'histoire, qui naît de la rencontre entre la Parole divine et les faits, voulus et dirigés par Dieu. Les faits accréditent la Parole et conduisent les hommes à la *foi, car ils ont valeur de *signes (Ex 14,30s). La Parole éclaire les faits, qu'elle arrache à la banalité quotidienne et au hasard (vg Jr 27,4-11; Is 45,1-6) pour les faire entrer dans un plan arrêté.

c) Enfin, Dieu révèle progressivement le secret des « derniers temps ». Sa Parole est *promesse. A ce titre elle vise, au-delà du présent et même de l'avenir proche, le terme de son dessein de salut. Elle révèle l'avenir du lignage de David (2 S 7,4-16), la gloire finale de Jérusalem et du temple (Is 2,1-4; 60; Ez 40—48), le rôle inouï du Serviteur souffrant (Is 52,13—53,12), etc. Cet aspect de la révélation prophétique donne aux hommes une connaissance anticipée du NT, encore enrobée de figures pour une part, mais esquissant déjà les traits de l'alliance eschatologique.

2. *Dieu se révèle aussi lui-même* à travers ce qu'il accomplit ici-bas. Sa *création déjà le manifeste, en sa sagesse et sa puissance souveraine (Jb 25, 7-14; Pr 8,23-31; Si 42,15—43,33). Elle est comme tissée de signes qui permettent de le représenter symboliquement, voilé dans la *nuée (Ex 13,21), brûlant comme un *feu (Ex 3,2; Gn 15,17), tonnant dans l'*orage (Ex 19,16), doux comme la brise légère (1 R 19,12s)... Ces signes, aperçus des païens, étaient souvent interprétés par eux à contresens (Sg 13,1s) ; la révélation permet maintenant au peuple de Dieu de contempler par analogie le créateur à travers la grandeur et la beauté des créatures (Sg 13,3ss).

C'est cependant par l'histoire d'Israël que *Dieu se révèle surtout de façon spécifique. Ses actes

montrent qui il est : le Dieu terrible qui juge et combat ; le Dieu compatissant qui console (Is 40,1) et qui guérit ; le Dieu fort qui délivre et qui triomphe... Sa définition biblique (Ex 34,6s) n'est pas la conséquence d'une spéculation philosophique ; elle résulte d'une expérience vécue. Et cette connaissance concrète, approfondie au cours des siècles, commande l'attitude que les hommes doivent prendre en face de lui : foi et confiance, crainte et amour. Attitude complexe, qui rectifie et complète celle qu'adopterait spontanément l'homme religieux. Car Dieu est créateur et maître, roi et seigneur ; mais envers Israël, il se montre également père et époux. Ainsi la *crainte religieuse qui lui est due doit-elle se nuancer d'une *piété cordiale (Os 6,6) qui peut conduire à l'intimité mystique.

Peut-on dire davantage, et Dieu révèle-t-il dans l'AT le secret intime de son être ? Nous entrons ici dans le domaine de l'ineffable. L'AT connaît de mystérieuses manifestations de l'*Ange de Yahweh, où le Dieu invisible prend en quelque sorte une forme accessible aux sens (Gn 16,7; 21, 17; 31,11; Jg 2,1). Il connaît les visions d'Abraham, de Moïse, d'Élie, de Michée ben Yimla, d'Isaïe, d'Ézéchiel, de Zacharie... Cependant la *gloire divine s'y voile toujours sous des symboles : symboles cosmiques du feu ou de l'orage, symboles traduisant la royauté divine (1 R 22, 19; Is 6,1ss), symboles inspirés de l'art babylonien (Ez 1). De toute façon, *Yahweh lui-même n'est jamais décrit (cf Ez 1,27s) ; sa *face n'est jamais vue (Ex 33,20), même par Moïse qui lui parle « bouche à bouche » (Ex 33,11; Nb 12,8), et les hommes se voilent instinctivement le visage pour ne pas fixer leurs yeux sur lui (Ex 3,6; 1 R 19,9s). A Moïse il accorde la révélation suprême, celle de son *Nom (Ex 3,14). Mais celle-ci maintient intact le mystère de son être ; car sa réponse — « Je suis celui qui est » ou « Je suis qui je suis » — peut être interprétée comme une déclaration de *mystère : Israël ne possèdera pas le Nom de son Dieu de façon à avoir prise sur lui, comme les païens d'alentour avaient prise sur leurs dieux. Ainsi, Dieu demeure dans sa transcendance absolue, tout en accordant aux hommes une certaine approche concrète de son mystère. S'ils ne pénètrent pas encore jusqu'à l'intime de son être, ils sont déjà éclairés par sa *Parole, par l'action de sa *Sagesse ; ils sont sanctifiés par son *Esprit. Aux « derniers temps », il fera davantage. Alors, « sa *gloire se révèlera, et toute chair la verra » (Is 40,5; 52,8; 60,1). Révélation suprême, dont le mode n'est pas précisé par avance. Seul l'événement dira comment elle doit se faire.

NT

La révélation commencée dans l'AT s'achève dans le NT. Mais au lieu d'être transmise par de multiples intermédiaires, elle se concentre maintenant en *Jésus-Christ, qui en est à la fois l'auteur et l'objet. Il faut y distinguer trois stades. Au premier, elle est livrée par Jésus lui-même à ses Apôtres. Au second, elle est communiquée aux hommes par les Apôtres, puis par l'Église sous la direction de l'Esprit-Saint. Au troisième, elle trouvera sa consommation finale, lorsque la vision directe du mystère de Dieu relaiera chez les hommes la connaissance de foi. Pour caractériser ces stades successifs, le NT use d'un vocabulaire varié : révéler (*apokalyptô*), manifester (*phaneroô*), faire connaître (*gnôrizô*), mettre en lumière (*phôtizô*), expliquer (*exegeomai*), montrer (*deiknuô/-mi*), ou, tout simplement, dire ; et les Apôtres proclament (*kèryssô*), enseignent (*didaskô*), cette révélation qui constitue maintenant la *Parole, l'*Évangile, le *mystère de foi. Tous ces thèmes se retrouvent dans les divers groupes d'écrits du NT.

I. Les Synoptiques et les Actes

1. *La révélation de Jésus-Christ*

a) *Révélation par les faits.* — Même dans l'AT, la connaissance du dessein de Dieu demeurait enveloppée d'ombre ; sa consommation finale, bien que promise, n'était évoquée qu'en *figures. Ce qui déchire maintenant les voiles et dissipe l'ambiguïté de la promesse, c'est l'événement du Christ. Le destin historique de Jésus, couronné par sa mort et sa résurrection fait en effet connaître le contenu réel de cette promesse en l'accomplissant dans les faits.

b) *Révélation par les paroles.* — Cependant la révélation par les faits demeurerait incomprise si Jésus n'explicitait par ses paroles le sens de ses actes et de sa vie. Dans les *paraboles du Royaume, il « clame les choses cachées depuis le commencement du monde » (Mt 13,35) ; si pour la foule il voile encore son enseignement sous des symboles, il livre en clair à ses disciples le *mystère de ce Royaume (Mc 4,11 p), qui est le terme du dessein de Dieu. De même, il leur révèle le sens caché des Écritures, lorsqu'il leur montre que le Fils de l'Homme doit souffrir, être mis à mort et ressus-

citer le troisième jour (Mt 16,21 p). Grâce à lui la révélation chemine donc vers sa plénitude : « Rien de voilé qui ne doive être révélé ; rien de caché qui ne doive être connu » (Mc 4,22 p).

c) Révélation par la personne de Jésus. — Au-delà des paroles de Jésus, au-delà des faits de sa vie, les hommes accèdent jusqu'au centre mystérieux de son être ; c'est là qu'ils trouvent finalement la révélation divine. Non seulement Jésus contient en lui-même le Royaume et le salut qu'il annonce, mais il est la vivante révélation de *Dieu. Étant le *Fils du Dieu vivant (Mt 16,16), il est seul à connaître le Père et à pouvoir le révéler (Mt 11, 27 p). En revanche, le mystère de sa personne reste inaccessible à la « *chair et au sang » : impossible de le percer sans une révélation du Père (Mt 16,17), qui est refusée aux sages et aux habiles, mais accordée aux petits (Mt 11,25 p). Ces rapports intimes du Fils et du *Père, dont l'AT n'avait pas connaissance, constituent le point culminant de la révélation apportée par Jésus. Encore est-il que le mystère du Fils se voile sous une humble apparence : celle du *Fils de l'Homme appelé à souffrir (Mc 8,31ss p). Même après sa résurrection, Jésus ne se manifestera pas au monde dans la plénitude de sa gloire.

2. *La révélation communiquée*

a) La révélation dans l'Église. — Les actes et les paroles de Jésus n'ont été connus directement que d'un petit nombre d'hommes. Plus petit encore fut le nombre de ceux qui crurent en lui et devinrent ses disciples. Or la révélation qu'il apportait était destinée au monde entier. C'est pourquoi Jésus l'a confiée à ses Apôtres avec *mission de la communiquer aux autres hommes (cf déjà Mt 10,26s) ; ils iront dans le monde entier porter l'Évangile à toutes les *nations (Mt 28, 19s; Mc 16,15). Aussi fait-il d'eux ses *témoins, grâce aux *apparitions dont ils bénéficient (Ac 1,8). Non seulement en ce sens que, l'ayant vu de leurs yeux et ayant entendu ses paroles, ils pourront rapporter exactement ce qu'il a dit et fait (cf Lc 1,2) ; mais en ce sens que Jésus authentifie leur témoignage : « Qui vous écoute m'écoute » (Lc 10,16). Le Livre des Actes montre comment, grâce à ces témoins, la révélation de Jésus-Christ a pris pied dans l'histoire du monde entier. On y voit la Parole se diffuser, depuis Jérusalem jusqu'aux extrémités de la terre. Esquisse concrète annonçant l'action de l'*Église, prolongement de celle des *Apôtres, depuis la Pentecôte jusqu'à la fin des temps.

b) La révélation et l'action de l'Esprit-Saint. — Les Actes montrent en outre quel rapport étroit il y a entre la communication de la révélation dans l'Église et l'action de l'*Esprit-Saint ici-bas. Dès le jour de la Pentecôte, l'Esprit est donné et c'est lui qui assure la validité du témoignage apostolique (Ac 1,8; 2,1-21). Sous sa lumière, les Apôtres découvrent en même temps la signification totale des Écritures et celle de l'existence de Jésus, et c'est sur ce double objet que porte dès lors leur témoignage (cf 2,22-41). La révélation étant ainsi notifiée aux hommes, ceux d'entre eux qui sont dociles à l'Esprit l'accueilleront avec foi et, par leur *baptême, ils entreront dans la voie du *salut (2,41.47).

3. *Vers la révélation parfaite.* — La révélation donnée par Jésus et communiquée par ses Apôtres et son Église reste encore imparfaite, car les réalités divines s'y voilent sous des signes. Mais elle annonce la révélation totale qui adviendra au terme de l'histoire. Alors le Fils de l'Homme se révélera dans sa gloire (Lc 17,30; cf Mc 13,26p) et les hommes passeront du « monde présent » au « monde à venir ».

II. Les Épîtres apostoliques

1. *La révélation de Jésus-Christ*

a) Révélation du salut. — Si les allusions aux paroles de Jésus sont rares dans les épîtres apostoliques, en revanche le fait du Christ, et notamment sa mort et sa résurrection, y occupent une place centrale. C'est que, dans ce fait, s'est révélé le *salut promis jadis à Israël. Le Christ, *Agneau sans tache discerné depuis la fondation du monde, a été manifesté aux derniers temps à cause de nous (1 P 1,20). Il a été manifesté une fois pour toutes afin d'abolir le péché par son sacrifice (He 9,26). Par cette apparition de notre Sauveur, le Christ Jésus, la *grâce de Dieu a été manifestée (2 Tm 1,10). En lui a été manifestée la *justice salvifique de Dieu, qu'attestaient la Loi et les prophètes (Rm 3,21; cf 1,17). En lui s'est révélé le *mystère caché aux générations d'autrefois (Rm 16,26; Col 1,26; 1 Tm 3,16) ; Dieu nous l'a fait connaître (Ep 1,9), comme il l'a notifié aussi aux Principautés et aux Puissances (3,10). Ce mystère est le dernier secret du dessein de salut.

b) Révélation du mystère de Dieu. — Au-delà même du mystère du salut, c'est l'être de *Dieu qui se révèle à nous dans le Christ. La création avait été une première manifestation de ses perfections invisibles, vite effacée dans l'esprit des

hommes pécheurs (Rm 1,19ss). Puis l'AT avait apporté une révélation, encore partielle, de sa *gloire. Finalement, « Dieu a fait resplendir la connaissance de sa gloire sur la face du Christ Jésus » (2 Co 4,6), accomplissant par là l'oracle prophétique d'Is 40,5. Tel est le sens profond du Christ, en ses actes et en sa personne.

2. *La révélation communiquée.* — Les Apôtres n'ont pas compris tout cela d'eux-mêmes, mais grâce à une révélation intérieure qui leur en a donné l'intelligence (cf Mt 16,17). Paul a reçu son Évangile d'une révélation de Jésus-Christ, lorsqu'il plut à Dieu de révéler en lui son Fils (Ga 1,12.16). L'Esprit qui scrute jusqu'aux profondeurs de Dieu lui a révélé le sens de la *croix, qui est la vraie sagesse (1 Co 2,10). Par révélation, le mystère du Christ lui a été notifié, comme à tous les Apôtres et prophètes, dans l'Esprit (Ep 3,3ss).

Voilà pourquoi l'Évangile de l'Apôtre n'est pas à mesure humaine (Ga 1,11) : écho de la *Parole de Dieu même, c'est « une force divine pour le salut des croyants » (Rm 1,16). En notifiant le mystère de l'Évangile (Ep 6,19), Paul met en lumière aux yeux de tous la dispensation de ce mystère, jadis caché et maintenant révélé (3,9s). Tel est le sens de la parole apostolique : elle communique aux hommes la révélation divine, pour les amener à la *foi qui leur assurera le salut.

3. *Vers la révélation parfaite.* — Cependant le régime de la foi n'aura qu'un temps. Il a pour fondement « l'apparition de l'amour de Dieu notre sauveur » dans la vie terrestre de Jésus (Tt 3,4). Il se poursuit alors que Jésus est déjà entré dans la gloire. Il prendra fin par « l'apparition en gloire de notre grand Dieu et sauveur, le Christ Jésus » (Tt 2,13; cf Lc 17,30). Cette révélation finale de Jésus (1 P 1,7.13), cette manifestation du Chef des pasteurs (1 P 5,4), fait l'objet de l'*espérance chrétienne (2 Th 1,7; 1 Co 1,7; cf Tt 2,13). En effet, quand le Christ sera manifesté, lui, notre vie, nous aussi nous serons manifestés avec lui dans la gloire (Col 3,4). A cette révélation eschatologique des fils de Dieu, la création entière aspire avec nous (Rm 8,19-23). Événement mystérieux, impossible à décrire, après lequel la vision directe se substituera au régime de la foi (1 Co 13,12; 2 Co 5,7).

III. Évangile et épîtres de Jean

Dans le vocabulaire johannique, le thème de la révélation est exprimé surtout par le verbe « manifester » (*phaneroô*), mais l'idée affleure partout dans les textes.

1. *La révélation de Jésus-Christ*

a) La manifestation sensible de Jésus. — Au centre de la révélation se trouve la personne de *Jésus, *Fils de Dieu venu en chair. Jean-Baptiste avait témoigné « afin qu'il fût manifesté à Israël » (Jn 1,31). Effectivement, « il s'est manifesté » (1 Jn 3,5.8), c'est-à-dire qu'il est devenu objet d'expérience sensible. Ce ne fut pas une manifestation éclatante aux yeux du monde, comme celle qu'eussent désirée ses frères (Jn 7,4), mais une manifestation quasi secrète, paradoxale, qui culmina dans l'élévation en *croix (Jn 12,32), car elle visait essentiellement à ôter le péché et à détruire l'œuvre du Diable (1 Jn 3,5.8). Après sa résurrection seulement, Jésus se manifesta en gloire ; encore ne le fit-il que pour ses disciples (Jn 21,1.14).

b) La manifestation de Dieu en Jésus-Christ. — La manifestation sensible de Jésus avait une portée transcendante : elle était la révélation suprême de *Dieu. Révélation par les paroles de Jésus : lui qui, comme Fils, a vu Dieu, il a expliqué Dieu aux hommes (Jn 1,18), d'abord en termes voilés, puis, à la veille de son départ, en clair et sans figures (16,29). Révélation par les actes : ses *miracles étaient des *signes, par lesquels il manifestait sa gloire afin qu'on crût en lui (2,11), car cette *gloire était celle qu'il tenait du Père comme Fils unique (1,14). Par cette double voie, il a manifesté aux hommes le *nom de Dieu (17,6), c'est-à-dire le mystère de son être, couronnant par là toute la révélation de l'AT (cf 1,17). L'évangéliste, qui a vu, entendu, touché le Verbe de vie (1 Jn 1,1), résume ainsi le sens de son expérience : en Jésus s'est manifestée la *vie (1,2), en Jésus s'est manifesté l'*amour de Dieu pour nous (4,9).

2. *La révélation communiquée.* — La révélation de Jésus-Christ n'a pas été reçue par tous les hommes. Non seulement parce qu'un petit nombre seulement l'a connu, mais surtout parce que son accueil exigeait une *grâce intérieure : « Nul ne vient à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (Jn 6,44). Or peu nombreux sont ceux qui « entendent l'enseignement du Père » (6,45) ; beaucoup fuient la lumière et préfèrent les ténèbres (3,19ss), parce qu'ils appartiennent au *monde mauvais. Jésus n'a donc manifesté le nom du Père qu'à ceux que le Père avait lui-même retirés du monde pour les lui donner (17,6).

Mais à ceux-là, il a confié une *mission : celle

de *témoigner pour lui (16,27). Rôle difficile, qui exigera une intelligence profonde de ce qu'a dit et fait Jésus. C'est pour cela qu'après son départ, il leur enverra l'Esprit-Saint, pour qu'il les guide vers la vérité entière (16,12ss). Grâce au *Paraclet, le témoignage apostolique fera connaître à tous les hommes la révélation de Jésus-Christ, afin qu'ils croient et possèdent la vie : « La vie s'est manifestée, nous l'avons vue et nous en rendons témoignage » (1 Jn 1,2) ; « nous avons vu et nous attestons que le Père a envoyé son Fils, le sauveur du monde » (4,14). En accueillant ce témoignage, tout homme pourra, comme les premiers témoins, « entrer en *communion avec le Père et son Fils, Jésus-Christ » (1,3s).

3. *Vers la révélation parfaite.* — A travers le mystère du Verbe fait chair, la gloire divine n'est encore contemplée que dans la foi. L'homme « *demeure en Dieu », mais il n'a pas atteint le terme. « Dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'a pas été manifesté. » Un jour viendra où le Christ se manifestera en gloire, lors de son avènement (cf 2,28) ; alors nous aussi nous serons manifestés avec lui, et « nous deviendrons semblables à Dieu parce que nous le verrons tel qu'il est » (3,2). Tel est l'objet de l'*espérance chrétienne.

IV. L'apocalypse

L'Apocalypse de Jean est, par définition même, une révélation (Ap 1,1). Non plus centrée sur la vie terrestre de Jésus, mais orientée vers sa manifestation finale, dont l'histoire de l'Église et du monde entier renferme les prodromes. Prophétie chrétienne (1,3), elle suppose connue la révélation du salut par la croix et la résurrection du Christ. C'est à cette lumière que le voyant relit les anciennes Écritures prophétiques (cf 5,1; 10, 8ss). Possédant désormais leur chiffre, il s'en sert pour exposer dans tout son déploiement le mystère du Christ, depuis sa naissance (12,5) et son immolation en croix (1,18; 5,6), jusqu'à son avènement en gloire (19,11-16). L'essentiel de son témoignage porte sur ce dernier objet, cette venue du Christ à laquelle l'Église aspire (22,17).

Son livre naît ainsi à la rencontre de deux révélations divines, également sûres : celle que condensent les Écritures, et celle du Christ qui les a accomplies. Éclairant l'une par l'autre ces deux sources de la connaissance de foi, le voyant leur apporte un dernier complément. Grâce à lui, l'Église peut voir clair dans son destin historique, où la *persécution sert paradoxalement de moyen à la *victoire de Dieu sur le monde et sur Satan. Au cœur de leur épreuve, les chrétiens contemplent déjà dans la foi la Jérusalem céleste, en attendant qu'elle se révèle pleinement à eux (22,2...). Ainsi la révélation de Jésus-Christ, qui est « le même hier, aujourd'hui et à jamais » (He 13,8), illumine toute l'histoire du monde, du commencement à la fin.

BRi & PG

→ apparitions du Christ 1 — châtiments 3 — connaître — dessein de Dieu — Dieu — écouter 1 — feu — gloire III — image — lumière & ténèbres — montagne II 1 — mystère — parabole II 1, III — Parole de Dieu AT II 1 ; NT I 1 — prophète AT I 2 — sagesse AT II 3 ; NT III 1 — signe — songes — tradition AT I — Transfiguration — vérité — voir — Yahweh.

RÊVES → sommeil I 2, II — songes.

RÉVOLTE → autorité AT II 2 ; NT II 3 — obéissance II 1, IV — péché — zèle II.

RICHESSE

Sur la richesse et la pauvreté, les conceptions de l'AT et du NT paraissent radicalement opposées. Il est exact en effet qu'en révélant dans le Royaume des Cieux le trésor sans prix qui vaut qu'on lui sacrifie tous ses biens (Mt 13,44), Jésus-Christ fait apparaître l'inconsistance de toutes les richesses humaines, si hautes soient-elles (III). Mais il demeure dans la ligne de l'AT, pour qui déjà toute richesse qui n'est point reçue comme un don de Dieu est vaine et dangereuse (II), et il accomplit sans les abolir les promesses anciennes selon lesquelles Dieu enrichit ses élus (I). Si les richesses sont périlleuses, et si la perfection de l'Évangile consiste à les sacrifier, ce n'est pas qu'elles soient mauvaises, c'est que Dieu seul est « Le Bon » (Mt 19,17) et qu'il s'est fait notre richesse.

I. Dieu enrichit ses élus

1. *La richesse est un bien.* — Jusque dans les textes les plus récents, l'AT se plaît à vanter la richesse des pieux personnages de l'histoire d'Israël, celle de Job après son épreuve, celle des saints rois, David, Josaphat, Ézéchias (2 Ch 32,27ss). Comme pour la Grèce homérique, la richesse semble en

Israël un titre de noblesse et Dieu enrichit ceux qu'il aime : Abraham (Gn 13,2), Isaac (26,12s), Jacob (30,43) ; les tribus font état de leur prospérité. Éphraïm reçoit les bénédictions des cieux (pluie), de l'abîme (sources), des mamelles et du sein (49,25). Juda peut être fier : « Ses yeux sont troubles de vin, ses dents, blanches de lait » (49, 12). Sur la terre que Yahweh promet à son peuple, rien ne doit manquer (Dt 8,7-10; 28,1-12).

C'est que la richesse la plus matérielle est déjà un bien ; elle assure en particulier une précieuse indépendance, elle préserve d'avoir à supplier (Pr 18,23), d'être l'esclave de son créancier (22, 7), elle procure des amitiés utiles (Si 13,21ss). Son acquisition suppose normalement des qualités humaines méritoires : diligence (Pr 10,4; 20,13), sagacité (24,4), réalisme (12,11), audace (11,16), tempérance (21,17).

2. *Un bien relatif et secondaire.* — La richesse peut être un bien, elle n'est jamais présentée comme le meilleur des biens ; on lui préfère par exemple la *paix de l'âme (Pr 15,16), le bon renom (22,1), la santé (Si 30,14ss), la *justice (Pr 16,8). Assez vite, on en discerne les limites ; il y a des choses qui ne s'achètent pas : l'exemption de la mort (Ps 49,8), l'amour (Ct 8,7). La richesse est cause de *soucis inutiles : on s'épuise à nourrir des parasites (Qo 5,10) et à faire hériter des étrangers (6,2). A la richesse, il faut toujours préférer la *sagesse, qui en est la source (1 R 3,11ss; Jb 28, 15-19; Sg 7,8-11) ; c'est elle le trésor, la perle précieuse qui mérite tous les soins (Pr 2,4; 3,15; 8,11).

3. *Un don de Dieu.* — La richesse est un signe de la générosité divine ; elle est un des éléments de la plénitude de vie que Dieu ne cesse de promettre à ses élus. La prospérité ne consacre-t-elle pas la réussite de l'effort ? C'est pourquoi elle paraît accomplissement et gloire (Ps 37,19), comme la misère, échec et honte (Jr 12,13). Avec de longs jours, la santé, la considération de tous, la richesse fait partie de la paix et du rassasiement de l'existence. Or si Dieu prend en charge quelqu'un, c'est pour le rassasier ; entre ses mains l'on ne manque de rien (Ps 23,1; 34,10). Dans le désert il nourrissait son peuple à satiété (Ex 16,8-15; Ps 78,24-29), combien plus sur la terre promise (Lv 26,5; 25,19; Dt 11,15; Ne 9,25). Lorsqu'il reçoit chez lui, dans son temple, il rassasie jusqu'à enivrer (Ps 23,5; 36,9) et, dans la plénitude de joie que donne la présence de sa *face (Ps 16,11), s'il y a bien autre chose que l'abondance d'un *repas de fête, il y a la reconnaissance d'un peuple qui croit à la générosité de Dieu et en voit le signe dans ses dons (Dt 16,14s). Le commandement de l'*aumône repose sur cette imitation de la générosité divine : « Sois pour les orphelins un père ... et tu seras comme le Fils du Très-Haut » (Si 4,10; cf Jb 31,18).

4. *Dieu comble de ses richesses.* — Les richesses dont Dieu nous comble en son Fils sont celles « de la parole et de la science » (1 Co 1,5), celles « de sa grâce et de sa bonté » (Ep 2,7). Elles sont d'un autre ordre que celles de ce monde, dont aucune ne saurait apaiser notre faim (Jn 6,35) et notre soif (4,14). Elles viennent néanmoins de la même générosité divine et, si Paul invite les chrétiens à donner libéralement de leurs richesses matérielles, c'est qu'ils ont été comblés de dons spirituels (2 Co 8,7) ; et si, par ailleurs, il leur promet que Dieu les récompensera par « toutes sortes de grâces » (9,8), il n'exclut pas de celles-ci les richesses matérielles qui leur permettront « d'avoir toujours et en toutes choses tout ce qu'il faut » et « d'être enrichis de toutes manières » (9,8.11).

Non sans dessein les évangiles insistent, après la multiplication des pains, sur les corbeilles que remplissent les restes (Mt 14,20; 15,37; 16,9s) : c'est ainsi que Dieu donne. L'idée de rassasiement est profondément chrétienne : qui vient au Christ n'aura plus ni faim (Jn 6,35) ni soif (4, 14). Dieu comble celui qu'il choisit et ne lui laisse plus rien à regretter ni personne à envier. La *pauvreté évangélique évacue tout complexe d'infériorité, tout secret ressentiment. Dans sa pauvreté même, le chrétien est plus riche que le monde, et l'Apôtre crie qu'il possède tout, même quand on l'imagine dans le dénuement (2 Co 6,10). Malheur au tiède qui s'imagine être riche, alors que lui manque le seul trésor (Ap 3,16ss) ; heureux le pauvre et le persécuté : il est riche (2,9).

II. Illusions et dangers de la richesse

Si Dieu enrichit ses amis, il ne s'ensuit pas que toute richesse soit le fruit de sa *bénédiction. La vieille sagesse populaire n'ignore point qu'il existe des fortunes injustes ; mais, répète-t-on, les biens mal acquis ne profitent pas (Pr 21,6; 23,4s; cf Os 12,9) et l'impie amasse pour finalement faire hériter le juste (Pr 28,8). Est mal acquise, en fait, la richesse qui aboutit à exclure la masse des hommes des biens de la terre et à réserver ceux-ci à quelques privilégiés : « Malheur à ceux qui

ajoutent maison à maison et joignent champ à champ, au point de prendre toute la place, restant seuls habitants du pays » (Is 5,8) ; « leurs maisons sont pleines de rapines ; de la sorte ils sont devenus importants et riches, gros et gras » (Jr 5,27s).

Impies encore les riches qui croient pouvoir se passer de Dieu : ils se fient à leurs biens et s'en font une forteresse (Pr 10,15), oubliant Dieu, la seule forteresse qui vaille (Ps 52,9). Un pays « plein d'argent et d'or... de chevaux et de chars sans nombre » est vite « un pays rempli d'idoles » (Is 2,7s). « Qui se confie en la richesse s'y abîmera » (Pr 11,28; cf Jr 9,22). Au lieu de renforcer l'Alliance, les dons divins peuvent offrir l'occasion de la renier : « Rassasiés, leur cœur s'enfla, c'est pourquoi ils m'ont oublié » (Os 13,6; cf Dt 8,12ss). Constamment, Israël oublie d'où lui viennent les biens dont il est comblé (Os 2) et court se prostituer avec la parure qu'il doit à l'amour de son Dieu (Ez 16). Il est difficile de rester fidèle dans la prospérité car la graisse bouche le *cœur (Dt 31,20; 32,15; Jb 15,27; Ps 73,4-9). La sagesse est, fût-on roi, de se méfier de l'argent et de l'or (Dt 17,17) et de répéter la prière où Agur résume devant Dieu son expérience : « Ne me donne ni pauvreté ni richesse, laisse-moi goûter ma part de pain ; de crainte qu'étant comblé je ne me détourne et ne dise : ' Qui est Yahweh ? ', ou encore qu'indigent je ne dérobe et ne profane le nom de mon Dieu » (Pr 30,8s).

Le NT reprend à son compte toutes les réserves de l'AT à l'égard de la richesse. Les invectives de Jacques contre les riches repus et leur richesse pourrie égalent celles des prophètes les plus violents (Jc 5,1-5). « Aux riches de ce monde » on recommande « de ne pas juger de haut, de ne pas placer leur confiance en des richesses précaires, mais en Dieu qui nous pourvoit largement de tout » (1 Tm 6,17). « L'orgueil de la richesse », c'est le monde, et on ne peut aimer Dieu et le monde (1 Jn 2,15s).

III. Dieu ou l'argent

1. *Le retournement évangélique* par rapport à la richesse est brutal. Le « Malheur à vous, les riches, car vous avez votre consolation » (Lc 6, 24) a l'accent d'une condamnation absolue. Celle-ci prend tout son relief quand on met en regard des béatitudes et des *malédictions du Sermon sur la montagne les bénédictions et les malédictions promises par le Deutéronome (lors de la scène grandiose de Sichem), selon qu'Israël sera ou non fidèle à la Loi (Dt 28). La distance entre AT et NT est ici l'une des plus fortes qui soient.

L'Évangile du Royaume annonce, en effet, le don total de Dieu, la communion parfaite, l'entrée au foyer du Père, et pour tout recevoir, il faut tout donner. Pour acquérir la perle précieuse, le trésor unique, il faut tout vendre (Mt 13,45s), car on ne peut servir deux maîtres (Mt 6,24), et l'Argent est un maître impitoyable : il étouffe chez le *cupide la Parole de l'Évangile (Mt 13, 22) ; il fait oublier l'essentiel, la souveraineté de Dieu (Lc 12,15-21) ; il arrête sur le chemin de la perfection les cœurs les mieux disposés (Mt 19, 21s). C'est une loi absolue et qui ne paraît souffrir ni exception ni atténuation : « Quiconque parmi vous ne renonce pas à tous ses biens ne peut être mon disciple » (Lc 14,33; cf 12,33). Le riche qui a dans ce monde « ses biens » (Lc 16,25) et « sa consolation » (6,24) ne peut entrer dans le Royaume; il serait « plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille » (Mt 19,23s p). Seuls les pauvres sont capables d'accueillir la bonne nouvelle (Is 61,1 = Lc 4,18; Lc 1,53) et c'est en se faisant pauvre pour nous que le Seigneur a pu nous enrichir (2 Co 8,9) de son « insondable richesse » (Ep 3,8).

2. *Donner aux pauvres.* — Renoncer à la richesse, ce n'est pas forcément ne plus faire acte de propriétaire. Jusque dans l'entourage de Jésus, il y a eu quelques personnes aisées, et c'est un riche propriétaire d'Arimathie qui reçut dans son tombeau le corps du Seigneur (Mt 27,57). L'Évangile ne veut pas qu'on se débarrasse de sa fortune comme d'un poids encombrant, il demande de la distribuer aux pauvres (Mt 19,21 p; Lc 12,33; 19,8) ; en se faisant des amis avec le « malhonnête argent » — car quelle fortune au monde est pure de toute injustice ? —, les riches peuvent espérer aussi que Dieu leur ouvrira la voie difficile du salut (Lc 16,9). Le scandale n'est pas qu'il y ait un riche et un pauvre Lazare, c'est que Lazare « aurait bien voulu se nourrir des miettes qui tombaient de la table du riche » (Lc 16,21) et qu'il n'en recevait rien. Le riche est responsable du pauvre ; celui qui sert Dieu donne son argent aux pauvres, celui qui sert Mammon le garde pour s'appuyer sur lui.

La vraie richesse n'est finalement pas celle qu'on possède mais celle qu'on donne, car ce don appelle la générosité de Dieu, il unit dans l'action de grâces celui qui donne et celui qui reçoit (2 Co

9,11) et il permet au riche lui-même d'expérimenter qu'il y a « plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (Ac 20,35). *EB & JG*

→ aumône — béatitude AT II 1 — bénédiction II 1 — cupidité — don NT 3 — gloire I — grâce IV — lait 2 — pauvres — plénitude — servir III 0 — tristesse NT 2.

RIRE

Le nom d'Isaac — « Rire » — est l'occasion d'une variation sur un thème qui s'y prête : quoi de plus complexe que le rire ? A travers Gn 17, 17; 18,12-15; 21,6..., l'Écriture joue sur deux aspects du rire : un rire d'*incrédulité, mais qui peut se transformer, devant la merveille divine, en rire de stupéfaction heureuse. Assurément, l'homme biblique sait rire : dans plus de récits inspirés qu'on ne pense, se cache une force comique vigoureuse. Mais ce rire est marqué par l'âpreté de la condition de l'homme d'Israël et ne se départit pas souvent d'une note de défi, de moquerie ou de triomphe. En fait, à travers les textes, on entend plus le rire du sot, c'est-à-dire de l'homme qui marche hors de la vérité, que le rire du juste.

1. *Le rire du sot.* — Il y a le rire impur (Si 27,13) ou simplement exagéré (21,20), alors que celui du sage est discret. Il y a surtout le rire du *moqueur*, terme au sens bien précis, ne désignant pas n'importe quelle ironie, mais celle de l'homme rebelle à la correction (Ps 1,1; Pr 13,1; 15,12...), à l'enseignement, à l'accueil de la *foi. Le moqueur est l'opposé du sage (Pr 9,12; 29,8) : il répond par sa raillerie à la parole de Dieu (Jr 20,7s), ainsi par exemple à la réforme d'Ézéchias (2 Ch 30,10), ou plus tard à l'annonce de la résurrection des morts (Ac 17,32). Aux derniers jours enfin, des « railleurs pleins de railleries » (2 P 3,3) mettront en doute les promesses. La moquerie est alors presque l'équivalent du refus de croire. Elle s'exerce aussi contre la personne du juste, surtout s'il souffre (Ps 22,8; 35,26; Lm 3,14...) ou contre Israël, de la part des nations. Les moqueurs se font entendre au Calvaire (Mc 15,29s; Lc 23, 35s).

2. *Le rire du croyant.* — Qohélet, qui déclare le rire absurde (Qo 2,2) et attend davantage des larmes (7,3), reconnaît pourtant qu'il y a un « temps de rire » (3,4). Le rire en effet change de sens suivant les personnes et les temps. A son jour, le juste rira de l'*impie (Ps 52,8) comme Dieu se moque des moqueurs (Ps 2,4; Pr 3,34). Le ridicule est une arme contre les faux dieux, maniée par Élie au Carmel (1 R 18,27) et par le Livre de Baruch (Ba 6). Les martyrs maccabéens exercent le sarcasme contre le persécuteur (2 M 7,39). Cependant le rire du juste peut se dégager de la polémique et exprimer le soulagement de l'âme comblée par Dieu (Ps 35,27; 126, 2; Jb 8,21) ou confiante comme la femme forte qui « rit au lendemain » (Pr 31,25). Jésus a dit qu'un certain rire, celui des satisfaits du temps présent (Lc 6,25; cf Jc 4,9), ne durerait pas, mais a promis à ceux qui pleurent le rire d'une *joie définitive (Lc 6,21). Un tel rire final fera écho au rire parfaitement pur de la Sagesse qui depuis l'origine se joue (« jouer » traduit le même mot que rire : Pr 8,30s) devant Dieu et parmi les hommes. *PBp*

→ incrédulité O — joie.

RITES → autel 2 — culte — piété AT 2 — sacerdoce AT II 1 — temps AT I 2.

ROBE NUPTIALE → blanc 2 — Époux/épouse NT 3 b c — repas IV — royaume NT II 3 — vêtement II 4.

ROCHER

Paul, lorsqu'il identifie le Seigneur Jésus au Rocher du désert (1 Co 10,4), réunit deux thèmes jusque-là distincts. Dieu est le « Rocher d'Israël » (2 S 23,3) ; du rocher, signe de sécheresse, Dieu a fait jaillir l'eau qui donne la vie.

1. *Dieu, solide comme le roc.* — La dureté du rocher fait de lui un abri sûr comme la *montagne pour le fuyard. Le creux du rocher offre refuge et salut (Jr 48,28). Dieu est appelé le Rocher d'Israël parce qu'il lui assure le salut. Les titres divins qui vont de pair avec celui-ci soulignent ce sens : Dieu est citadelle, refuge, rempart, bouclier, tour forte, abri (2 S 22,2; Ps 18,3.32; 31,4; 61,4; 144,2) ; en lui il faut mettre sa *confiance, car il est le Rocher éternel (Is 26,4; 30,29) et unique (44,8). Abri sûr, le rocher est aussi fondation solide : Dieu est rocher par sa *fidélité (Dt 32,4; Ps 92,16). Celui qui a *foi en lui ne bronchera pas (Is 28,16), mais celui qui refuse de s'appuyer sur ce rocher s'y

heurtera, il se brisera contre la pierre de *scandale (Is 8,14).

Dans le NT, c'est le Christ qui est la *pierre de fondement (Rm 9,33; 1 P 2,6ss), celui par qui nous pouvons tenir debout, non en vertu d'une assurance humaine, mais par la grâce du Dieu fidèle (1 Co 10,12s). L'homme qui *écoute sa parole *édifie sur le roc (Mt 7,24). *Pierre, rocher sur lequel est fondée l'Église, participe à cette stabilité (16,18).

2. *Le rocher sous la main de Dieu.* — Le rocher sur quoi rien ne pousse est le symbole de la *stérilité. *Abraham était un roc, car il était *seul, avant que Dieu l'ait béni et multiplié (Is 51,1s; cf Mt 3,9). L'existence du peuple d'Israël, taillé dans ce roc, est un signe de la toute-*puissance de Dieu. Sous sa *main, les rochers de Palestine portent des moissons (Dt 32,13) ; davantage, au *désert de la sécheresse, Dieu atteste sa maîtrise des créatures, à nos yeux opposées, en faisant jaillir le liquide du sol aride : l'eau jaillit du rocher de Meriba (Ex 17,6; Nb 20,10s).

Dans cette *œuvre de Dieu, la piété voit une anticipation des merveilles eschatologiques (Ps 78, 15-20; 105,41; Is 43,20). Au temps du salut, un fleuve sortira du Temple et transformera la terre sainte en paradis (Ez 47,1-12; Za 14,8). Ce miracle de grâce s'accomplit dans l'Évangile : Jésus, sur qui l'Esprit a reposé, ouvre aux siens la source de l'*eau vive en leur donnant l'*Esprit (Jn 7,37ss; 19,34) ; il est le Rocher du peuple nouveau en marche vers la délivrance. Dès l'AT, dit Paul, il était le Rocher dont le peuple tirait les vraies *bénédictions du désert (1 Co 10,4). *MP*

→ autel 1 — Dieu AT IV — force I 1 — ombre II 1 — pierre — Pierre (saint) — scandale I 1.

ROI

Dans l'ancien Orient, l'institution royale se relie toujours intimement à la conception mythique de la royauté divine, commune aux diverses civilisations du temps. De ce fait, c'est une institution sacrée qui, à des degrés divers, appartient à la sphère du divin. En Égypte, le pharaon régnant est tenu pour une incarnation d'Horus ; tous ses actes sont donc divins par nature et les fonctions cultuelles lui reviennent de droit. A Babylone, le roi est l'élu de Mardouk, délégué par lui à la régence des « quatre régions », c'est-à-dire de la terre entière ; chef civil et militaire, il est aussi le Grand Prêtre de la cité. Dans les deux cas, la fonction royale fait de son titulaire le *médiateur-né entre les dieux et les hommes. Non seulement il doit assurer à ceux-ci la justice, la victoire, la paix ; mais c'est par son intermédiaire qu'arrivent toutes les bénédictions divines, y compris la fertilité de la terre et la fécondité humaine et animale. Ainsi l'institution royale fait corps avec les mythologies et les cultes polythéistes. A une époque plus tardive, l'empire grec et l'empire romain en reprendront les idées fondamentales lorsqu'ils diviniseront leurs souverains. Tel est l'arrière-plan sur lequel se détache, dans toute son originalité, la révélation biblique. Le thème du *Royaume de Dieu occupe dans les deux Testaments une place capitale ; celui de la royauté humaine se développe à partir de l'expérience israélite et sert finalement à définir la royauté de Jésus-Christ. Mais de part et d'autre, l'idéologie subit une purification radicale qui la met en harmonie avec la révélation du *Dieu unique. Sur le second point, elle est même complètement transformée : d'une part, dès l'origine, la royauté comme institution temporelle se détache de la sphère du divin ; d'autre part, au terme du développement doctrinal, la royauté du Christ est d'un autre ordre que celui du monde politique.

AT

La royauté n'appartient pas aux institutions les plus fondamentales du *peuple de Dieu, confédération de tribus liées par l'*Alliance. Elle existait pourtant en Canaan dès l'époque des patriarches (Gn 20), et chez les petits peuples voisins dès l'époque de l'exode et des Juges (Gn 36, 31-39; Nb 20,14; 21,21.33; 22,4; Jos 10—11; Jg 4, 2; 8,5). Mais lorsque Israël adopte la représentation royale pour l'appliquer à son Dieu, il n'en tire aucune conséquence pour ses institutions politiques : *Yahweh règne sur Israël (cf Jg 8,23; 1 S 8,7; Ex 19,6) en vertu de l'Alliance, mais aucun roi humain n'incarne sa présence au milieu de son peuple.

I. L'expérience royale

1. *Institution de la royauté.* — Au temps des Juges, Abimélèk tente d'instaurer à Sichem une royauté de type cananéen (Jg 9,1-7) ; l'institution se heurte à une forte résistance idéologique (9,8-20) et

échoue lamentablement (9,22-57). C'est devant le péril philistin que les anciens d'Israël se prennent à désirer un roi « qui les juge et conduise leurs guerres » (1 S 8,19). Institution ambiguë, qui risque d'assimiler Israël aux « autres nations » (8,5.20) ; aussi l'un des récits du fait prête-t-il à Samuel une attitude d'opposant (8,6; 10,17ss; 12,12). De toute façon, Samuel consacre religieusement l'institution nouvelle en conférant l'*onction à Saül (9,16s; 10,1) et en présidant à son intronisation (10,20-24; 11,12-15). Mais la monarchie s'insère dans un cadre plus large dont le pacte d'alliance fixe toujours les traits fondamentaux : Saül est, comme les Juges, un chef charismatique que mène l'*Esprit de Yahweh (10,6ss) et qui conduit la *guerre sainte (11). C'est aussi comme chef charismatique de valeur éprouvée que David lui succède, d'abord en Juda (2 S 2,1-4), puis en Israël (5,1ss). Cependant, avec lui, la monarchie fait un pas de plus : le royaume s'organise politiquement sur le modèle des états voisins, et surtout la prophétie de Nathan fait de la dynastie davidique une institution permanente du peuple de Dieu, dépositaire des promesses divines (7,5-16). L'espérance du peuple de Dieu s'attachera donc désormais à la royauté davidique, au moins dans le sud du pays (cf Nb 24,17; Gn 49,8-12) où l'institution gardera toujours sa forme dynastique. Dans le nord, en revanche, les milieux religieux tendront à lui conserver une forme charismatique, et l'on verra des prophètes susciter des vocations royales (1 R 11,26-40; 2 R 9).

2. *Les fonctions royales.* — En Israël, le roi n'appartient pas, comme dans les civilisations d'alentour, à la sphère du divin. Il reste soumis autant que les autres hommes aux exigences de l'Alliance et de la Loi, comme les prophètes ne manquent pas de le rappeler à l'occasion (cf 1 S 13,8-15; 15,10-30; 2 S 12,1-12; 1 R 11,31-39; 21,17-24). Il est cependant un personnage sacré, dont il faut respecter l'*onction (1 S 24,11; 26,9). A partir de David, sa situation par rapport à Dieu se précise : Dieu fait de lui son *fils adoptif (2 S 7,14; Ps 2, 7; 89,27s), dépositaire de ses pouvoirs et virtuellement établi à la tête de tous les rois de la terre (Ps 89,28; cf 2,8-12; 18,44ss). S'il est fidèle, Dieu lui promet sa protection. Par ses *victoires sur l'ennemi de l'extérieur, il devra assurer la prospérité de son peuple (cf Ps 20; 21) et, à l'intérieur, faire régner la *justice (Ps 45,4-8; 72,1-7.12ss; Pr 16,12; 25,4s; 29,4.14). Ses tâches temporelles rejoignent ainsi le but fondamental de l'Alliance et de la *Loi. En outre, comme chef du peuple de Dieu, il exerce à l'occasion certaines fonctions cultuelles (2 S 6,17s; 1 R 8,14.62s) qui permettent de parler d'un *sacerdoce royal (Ps 110,4). L'idéal du roi fidèle (Ps 101), juste, pacifique, couronne ainsi en quelque sorte tout l'idéal national : l'exercice du pouvoir royal doit faire entrer cet idéal dans les faits.

3. *Ambiguïté de l'expérience royale.* — Les livres historiques et prophétiques relèvent cependant l'ambiguïté de l'expérience royale. Dans toute la mesure où les rois répondent à l'idéal qui leur est assigné, les prophètes les soutiennent et les historiens ne manquent pas d'en faire l'éloge ; ainsi pour David (Ps 78,70; 89,20-24), Asa (1 R 15, 11-15), Josaphat (1 R 22,43), Ézéchias (2 R 18, 3-7), Josias (2 R 23,25). Mais la gloire de Salomon est déjà plus équivoque (1 R 11,1-13). Enfin les mauvais rois sont nombreux, tant en Israël (1 R 16,25ss.30-33) qu'en Juda (2 R 16,2ss; 21,1-9). La royauté israélite est en effet constamment tentée, surtout dans le nord, de s'aligner sur l'exemple des monarchies païennes d'alentour, non seulement en copiant leur despotisme (que dénonce 1 S 8,10-18), mais en versant dans une *idolâtrie que favorise ailleurs la conception mythique de la royauté divine. C'est pourquoi le mouvement prophétique dénonce sans cesse ses abus et montre dans les malheurs nationaux le châtiment mérité par les rois (cf Is 7,10ss; Jr 21—22; 36—38; 2 R 23,26s). Osée condamne l'institution royale elle-même (Os 8,4). Le Deutéronome, en tâchant de la réglementer, met les monarques en garde contre l'imitation des rois païens (Dt 17,14-20).

4. *Les rois païens.* — A l'égard des rois païens, l'attitude des livres saints est nuancée. Comme toute *autorité terrestre, c'est de Dieu qu'ils tiennent leur pouvoir ; Élisée intervient même au nom de Dieu pour susciter à Damas la révolte d'Hazaël (2 R 8,7-15; cf 1 R 19,15). Ils peuvent avoir des *missions providentielles à l'égard du peuple de Dieu : à Nabuchodonosor, Dieu donne l'empire sur tout l'Orient, y compris Israël (Jr 27), puis il suscite Cyrus pour abaisser Babylone et libérer les Juifs (Is 41,1-4; 45,1-6). Mais tous demeurent soumis à ses exigences, et il prononce ses jugements pour châtier leur *orgueil sacrilège (Is 14,3-21; Ez 28,1-19) et leurs *blasphèmes (Is 37,21-29). Eux aussi devront se plier, l'heure venue, devant sa Royauté suprême et devant le pouvoir de son Oint (Ps 2; 72,9ss).

II. Vers la royauté future

1. *Les promesses prophétiques.* — Jugeant l'expérience royale d'un point de vue purement religieux, plusieurs prophètes l'ont finalement estimée désastreuse. Osée en a annoncé la fin (Os 3,4s). Jérémie a lucidement envisagé l'abaissement de la dynastie davidique (cf Jr 21—22), à laquelle Isaïe montrait encore tant d'attachement. C'est dans la perspective des « derniers temps » que l'ensemble des prophètes laisse entrevoir la réalisation parfaite du dessein divin manifesté par l'appel de David et esquissé en *figure dans quelques rares réussites. Au VIII[e] siècle, Isaïe tourne les yeux vers le roi futur dont il salue la naissance (Is 9,1-6) : celui-là donnera au peuple de Dieu la *joie, la *victoire, la *paix et la *justice. Ce rejeton de Jessé animé par l'*Esprit de Yahweh fera si bien régner la *justice (cf 32,1-5) que le pays redeviendra un *paradis terrestre (11,1-9). Michée professe la même confiance en sa venue (Mi 5,1-5). Jérémie, à l'heure même où se produit la chute de la dynastie, annonce le règne futur du Germe juste de David (Jr 23,5s). Ézéchiel, tout en professant la même foi fondamentale, marque pourtant un tournant. Il n'accorde au nouveau David, *pasteur d'Israël, que le titre moins éclatant de prince (Ez 34,23s; 45, 7s) ; remontant plus haut que l'époque royale, le prophète cherche donc l'idéal d'Israël dans la théocratie des temps mosaïques. Axant aussi son espérance sur cette théocratie (cf Is 52,7), le Message de consolation n'en escompte pas moins l'accomplissement des promesses faites à David (Is 55,3; cf Ps 89,35-38).

2. *Dans l'attente des promesses.* — L'expérience de la royauté prit fin en 587. Ce n'avait été, au total, qu'une parenthèse dans l'histoire d'Israël. Mais elle avait marqué profondément les esprits. Durant l'exil, on souffre de l'humiliation de la dynastie (Lm 4,20; Ps 89,39-52) et l'on prie pour sa restauration (Ps 80,18). La mission de Zorobabel (Esd 3) fait espérer un moment que ce « Germe de David » rétablira la monarchie nationale (Za 3,8ss; 6,9-14) ; mais l'espoir tourne court. Réorganisé sous une forme théocratique, le judaïsme post-exilien est soumis à l'autorité de rois païens qui protègent libéralement son autonomie (cf Esd 7,1-26) et pour lesquels il prie officiellement (6,10; 1 M 7,33). A mesure que s'allonge la durée de l'épreuve nationale, les yeux se tournent davantage vers les « derniers temps » annoncés par les prophètes. L'attente du *Royaume de Dieu constitue le point central de l'espérance eschatologique. Mais dans ce cadre, l'attente du Roi futur occupe toujours une place importante. Les anciens psaumes royaux lui sont rapportés (Ps 2; 45; 72; 110), et c'est à leur lumière qu'on se représente son règne. L'image d'un roi juste, victorieux et pacifique (Za 9,9s) se profile à l'horizon. Quant aux rois païens, tantôt on les dépeint soumis à son empire et participant au culte du vrai Dieu (cf Is 60,16), tantôt on annonce leur jugement et leur condamnation (Is 24,21s) s'ils se sont élevés contre le Règne de Yahweh (Dn 7,17-27).

3. *Au seuil du NT.* — La restauration de la monarchie par la dynastie asmonéenne, à l'heure où le courant apocalyptique se réfugie dans l'attente d'une intervention miraculeuse de Dieu (cf Dn 2,44s; 12,1), n'est pas dans la ligne de l'espérance traditionnelle. Autant la révolte de Judas se rattache à l'idéologie des anciennes *guerres saintes (cf 1 M 3), autant la concentration des pouvoirs entre les mains de Simon (1 M 14) apparaît ensuite comme une innovation. En outre, la monarchie asmonéenne adopte rapidement des mœurs et des méthodes de gouvernement en honneur chez les rois païens. Aussi les *pharisiens rompent-ils avec elle, par fidélité à la lignée davidique dans laquelle doit naître le *Messie (cf Psaumes de Salomon). Parallèlement, le courant essénien s'oppose à un *sacerdoce qu'il estime illégitime, et il attend la venue des « deux Messies d'Aaron et d'Israël » (le Grand Prêtre et le roi davidique qui lui sera subordonné). Après les Asmonéens, le pouvoir passe d'ailleurs à la dynastie des Hérode, agissant sous contrôle romain. Mis à part les Sadducéens qui s'accommodent de cet état de chose, l'attente du roi eschatologique est ardente dans le peuple juif tout entier. Mais tout en gardant son objectif religieux — le Règne final de Dieu —, elle revêt généralement un caractère politique assez accentué : on attend du Roi-Messie qu'il libère Israël de l'oppression étrangère.

NT

Le message du NT a pour centre le thème, essentiellement religieux, du *Royaume de Dieu. Celui de la royauté messianique, enraciné dans l'expérience d'Israël et fondé sur les promesses prophétiques, sert encore à définir le rôle de Jésus, artisan humain du Royaume. Mais pour trouver sa place dans la révélation complète du *salut,

il se dépouille totalement de ses résonances politiques.

I. La royauté de Jésus durant sa vie terrestre

1. *Jésus est-il roi ?* — Durant son ministère public, Jésus ne cède jamais à l'enthousiasme *messianique des foules, trop mêlé d'éléments humains et d'espoirs temporels. Il ne s'oppose ni à l'*autorité du tétrarque Hérode, qui pourtant soupçonne en lui un concurrent (Lc 13,31ss; cf 9,7s), ni à celle de l'empereur romain, à qui le tribut est dû (Mc 12,13-17 p) : sa *mission est d'un autre ordre ! Il ne contredit pas l'acte de foi messianique de Nathanaël (« Tu es le Roi d'Israël », Jn 1,49) ; mais il oriente ses regards vers la parousie du *Fils de l'Homme. Lorsque, après la multiplication des pains, la foule veut l'enlever pour le faire roi, il se dérobe (Jn 6,15). Il se prête pourtant une fois à une manifestation publique lors de son entrée triomphale à Jérusalem : se montrant dans un humble appareil, conforme à l'oracle de Zacharie (Mt 21,5; cf Za 9,9), il se laisse acclamer comme le Roi d'Israël (Lc 19,38; Jn 12,13). Mais ce succès même hâtera l'heure de sa passion. Finalement, c'est dans une perspective purement eschatologique qu'il parle aux siens de son Royaume, au moment où la Passion va s'ouvrir (Lc 22,29s).

2. *La passion et la royauté de Jésus.* — L'interrogatoire de Jésus durant son *procès religieux porte sur sa qualité de *Messie et de *Fils de Dieu. En revanche, dans son procès civil devant Pilate, c'est sa royauté qui est en cause ; les évangélistes en profitent pour montrer que sa passion en est la révélation paradoxale. Interrogé par Pilate (« Es-tu le roi des Juifs ? » Mc 15,2 p; Jn 18,33-37), Jésus ne renie pas ce titre (Jn 18,37), mais il précise que son « *Royaume n'est pas de ce monde-ci » (Jn 18,36), de sorte qu'il ne peut concurrencer César (cf Lc 23,2). Dans l'aveuglement de leur incroyance, les autorités juives en viennent alors à reconnaître à César un pouvoir politique exclusif pour mieux repousser la royauté de Jésus (Jn 19,12-15). Mais celle-ci se manifeste à travers les gestes mêmes qui la bafouent : après la flagellation, les soldats le saluent du titre de Roi des Juifs (Mc 15,18 p) ; l'écriteau de la Croix porte : « Jésus de Nazareth, roi des Juifs » (Jn 19,19ss p) ; les assistants s'acharnent à railler cette royauté dérisoire (Mt 27,42 p ; Lc 23,37) ; mais, reconnaissant sa véritable nature, le bon larron prie Jésus de « se souvenir de lui quand il viendra dans son royaume » (Lc 23,42). En effet, Jésus connaîtra la gloire royale, mais ce sera par sa *résurrection et sa parousie au dernier jour. Venu, comme le prétendant de la parabole, pour recevoir la royauté et renié par ses concitoyens, il sera néanmoins investi et il reviendra pour demander des comptes et se *venger de ses *ennemis (Lc 19,12-15.27). A la *croix cette royauté éclate pour qui sait voir les choses avec un regard de foi : *Vexilla Regis prodeunt, fulget crucis mysterium,* « Les étendards du Roi s'avancent, le mystère de la croix resplendit » (Hymne du temps de la Passion).

II. La royauté du Christ ressuscité

1. *La royauté actuelle du Seigneur.* — *Jésus-Christ ressuscité est entré dans son royaume. Mais il lui faut d'abord faire comprendre à ses *témoins la nature de ce règne messianique, si différent de ce que les Juifs attendent : il n'est pas question qu'il restaure la royauté au profit d'Israël (Ac 1,6) ; son règne s'établira par l'annonce de son *Évangile (Ac 1,8). Roi, il l'est pourtant, comme le proclame la *prédication chrétienne qui lui applique les Écritures prophétiques : le roi de justice du Ps 45,7 (He 1,8), le roi-prêtre du Ps 110,4 (He 7,1). Il l'était mystérieusement dès le début de sa vie terrestre, comme les évangélistes le soulignent en racontant son enfance (Lc 1,33; Mt 2, 2). Mais sa royauté, « qui n'est pas de ce *monde-ci » (Jn 18,36) et qui n'y est représentée par aucune monarchie humaine à laquelle Jésus déléguerait ses pouvoirs, ne concurrence en aucune façon celle des rois terrestres. Les chrétiens en deviennent sujets quand Dieu les « arrache à l'empire des ténèbres pour les transférer dans le royaume de son Fils, en qui ils ont la rédemption » (Col 1,13). Cela ne les empêche pas de se soumettre ensuite aux rois de ce monde et de les honorer (1 P 2, 13.17), même si ces rois sont des païens : dépositaires de l'*autorité, il suffit qu'ils ne l'opposent pas à l'autorité spirituelle de Jésus. Le drame est que parfois ils s'élèvent contre elle, réalisant la prophétie du Ps 2,2. Ce fut déjà le cas lors de la Passion (Ac 4,25ss). C'est le cas tout au long de l'histoire quand ces rois terrestres, forniquant avec *Babylone (Ap 17,2) et la laissant régner sur eux (17,18), participent du même coup à la royauté satanique de la *Bête (17,12) : alors, enivrés de

leur pouvoir, ils se font les persécuteurs de l'Église et de ses fils, comme Babylone elle-même qui se saoule du sang des *martyrs de Jésus (17,6).

2. *Le règne du Christ à la parousie.* — Dans le tableau symbolique des derniers temps que trace l'Apocalypse, la crise finale s'ouvrira donc par une campagne de tous ces rois contre l'*Agneau : ayant remis leur pouvoir à la *Bête (Ap 17,13), ils se rassembleront en vue du grand *Jour (16, 14), mais l'Agneau les vaincra (cf 19,18s), « car il est le Roi des rois et le *Seigneur des seigneurs » (17,14; 19,15s; cf 1,5). Sa parousie sera la manifestation éclatante de son règne en même temps que du Règne de Dieu (11,15; 2 Tm 4,1) : suivant l'oracle d'Is 11,4, le Roi fils de *David anéantira alors l'*Antichrist par la manifestation de sa parousie (2 Th 2,9). Il remettra ensuite le Règne à son *Père, car, suivant le texte du Ps 110,1, il faut qu'il règne « jusqu'à ce que Dieu ait placé tous ses ennemis sous ses pieds » (1 Co 15,24s). A l'issue de la *guerre eschatologique qu'il mènera comme Verbe de Dieu, il régira ses ennemis, suivant le Ps 2,9, avec un sceptre de fer (Ap 19,15s). Alors, en participation à son règne (cf 1 Co 15, 24), tous les martyrs, décapités parce qu'ils ont refusé d'adorer la *Bête, ressusciteront pour régner avec lui et avec Dieu (Ap 20,4ss; cf 5,10). Ils participeront ainsi, suivant la promesse de Dn 7,22. 27, au règne éternel du *Fils de l'Homme. N'est-ce pas ce que Jésus avait lui-même promis aux Douze à la dernière Cène : « Je dispose pour vous du Royaume, et vous siégerez sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël » (Lc 22,29s; cf Ap 7,4-8.15) ?

PG

→ Ascension II o — autorité AT II 1 — David — élection AT I 3 c — fils de Dieu AT II — gloire I, III 2 — huile 2 — Jésus-Christ II 1 c — médiateur I 1 — Melchisédech 2 — mère I 3 — Messie — ombre II 1 — onction III 2 — pasteur & troupeau O — pères & Père I 1, III 4 — prière I 2 — prophète AT I 3 — royaume — sacerdoce AT I 3, III 2 — Seigneur AT; NT 2 — vêtement I 2 — vocation I.

ROME → Babel/Babylone 6.

ROUGE (mer) → Exode AT 2 ; NT 1 — mer 2.

ROUGIR → honte.

ROSÉE → ciel IV — eau I.

ROUTE → chemin.

ROYAUME

« Le Royaume [ou le Règne] de Dieu est proche » : tel est l'objet premier de la prédication de Jean-Baptiste et de Jésus (Mt 3,1; 4,17). Pour savoir en quoi consiste cette réalité mystérieuse que Jésus est venu instaurer ici-bas, quelle en est la nature et quelles en sont les exigences, il faut s'adresser au NT. Néanmoins le thème provient de l'AT, qui en avait ébauché les grandes lignes tandis qu'il en annonçait et en préparait la venue.

AT

La royauté divine est une idée commune à toutes les religions de l'ancien Orient. Les mythologies l'utilisent pour conférer une valeur sacrée au *roi humain, lieutenant terrestre du dieu-roi. Mais en la reprenant, l'AT lui donne un contenu particulier, en rapport avec son monothéisme, sa conception du pouvoir politique, son eschatologie.

I. Israël, royaume de Dieu

L'idée de *Yahweh-Roi n'apparaît pas dès le début de l'AT. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'a point de traits royaux, même lorsqu'il vient révéler son *Nom à Moïse (Ex 3,14). Mais après l'installation d'Israël en Canaan, on recourt très vite à cette représentation symbolique pour traduire la situation respective de Yahweh et de son peuple. Yahweh règne sur Israël (Jg 8,23; 1 S 8,7). Son *culte est un service qu'effectuent ici-bas ses sujets comme là-haut ses *anges. C'est là une idée fondamentale, qu'on retrouve aussi bien dans le lyrisme cultuel (Ps 24,7-10) que chez les prophètes (Is 6,1-5), et dont les auteurs sacrés détaillent les divers aspects. Yahweh règne pour toujours (Ex 15,18), au ciel (Ps 11,4; 103,19), sur la terre (Ps 47,3), dans l'univers qu'il a créé (Ps 93,1s; 95,3ss). Il règne sur toutes les *nations (Jr 10,7.10). Parmi elles cependant, il est un *peuple qu'il a choisi pour domaine particulier : c'est Israël, dont il a fait par l'*Alliance « un royaume de prêtres et une nation consacrée » (Ex 19,6). Le règne de Yahweh se manifeste donc spécialement en Israël, son Royaume. Là le Grand Roi réside, au milieu des siens, à *Jérusalem (Ps 48,3; Jr 8,19) ; de là il les

bénit (Ps 134,3), il les guide, les protège, les rassemble, comme fait un *pasteur pour son troupeau (Ps 80; cf Ez 34). Ainsi la doctrine de l'Alliance trouve-t-elle une traduction excellente dans le thème de la royauté divine, auquel elle donne un contenu tout nouveau. Si en effet le Roi Yahweh des Armées (Is 6,5) règne sur le monde, parce qu'il en gouverne le cours, et sur les événements, parce qu'il les conduit et y exerce le *Jugement, il veut que, dans son peuple, son Règne soit reconnu de façon effective par l'observation de sa *Loi. Cette exigence première donne au Règne un caractère moral, non politique, qui tranche sur toutes les représentations antiques de la royauté divine.

II. Le Royaume de Dieu et la royauté israélite

Israël, royaume de Dieu, a pourtant une structure politique, qui évolue avec le temps. Mais quand le peuple se donne un *roi, l'instauration de cette royauté humaine doit se subordonner à la royauté de Yahweh, devenir un organe de la théocratie fondée sur l'alliance. Ce fait explique, d'une part, le courant d'opposition qui se manifeste contre la monarchie (1 S 8,1-7.19ss) et, d'autre part, l'intervention des envoyés divins qui notifient le choix de Yahweh : pour Saül (10,24), pour David (16,12), et enfin pour la dynastie davidique (2 S 7,12-16). A partir de ce moment, le Royaume de Dieu a pour support temporel un royaume humain, mêlé comme tous ses voisins à la politique internationale. Sans doute, les rois israélites n'exercent-ils pas une royauté ordinaire : ils détiennent la royauté de Yahweh, qu'ils doivent servir (2 Ch 13,8; cf 1 Ch 28,5) et Yahweh regarde les descendants de David comme ses *fils (2 S 7,14; Ps 2,7). Malgré tout, l'expérience de la monarchie reste ambiguë : la cause du Règne de Dieu ne coïncide pas avec les ambitions terrestres des rois, surtout s'ils méconnaissent la Loi divine. Aussi les prophètes rappellent-ils sans cesse la subordination de l'ordre politique à l'ordre religieux ; ils reprochent aux rois leurs péchés et annoncent les châtiments qui s'ensuivront (déjà 2 S 12; 24,10-17). L'histoire du royaume d'Israël s'écrit ainsi avec des larmes et du sang, jusqu'au jour où la ruine de Jérusalem vient définitivement clore l'expérience, au grand désarroi des juifs fidèles (Ps 89,39-46). Cette chute de la dynastie davidique a pour cause profonde la rupture des rois humains avec le Roi dont ils tenaient leur pouvoir (cf Jr 10,21).

III. Dans l'attente du règne final de Yahweh

Au moment où la royauté israélite s'écroule, les guides religieux de la nation regardent, par-delà l'époque monarchique, vers la théocratie originelle qu'ils veulent restaurer (cf Ex 19,6), et les prophètes annoncent qu'Israël, aux derniers temps, en retrouvera les traits. Certes, dans leurs promesses, ils font une place au *Roi futur, au *Messie fils de David. Mais le thème de la royauté de Yahweh revêt chez eux une importance beaucoup plus grande, surtout à partir de la fin de l'exil. Yahweh, tel un *pasteur, va s'occuper lui-même de son troupeau pour le sauver, le rassembler et le ramener dans sa terre (Mi 2,13; Ez 34, 11...; Is 40,9ss). La bonne nouvelle par excellence qui est annoncée à Jérusalem, c'est : « Ton Dieu règne » (Is 52,7; cf So 3,14s). Et l'on entrevoit une extension progressive de ce règne jusqu'à la terre entière : de partout, des hommes viendront à Jérusalem pour adorer le Roi Yahweh (Za 14,9; Is 24,23).

Transférant sur le plan cultuel ces promesses radieuses et orchestrant les thèmes de certains psaumes plus anciens, le lyrisme post-exilien chante par avance le règne eschatologique de Dieu : règne universel, proclamé et reconnu dans toutes les nations, manifesté par le *Jugement divin (Ps 47; 96—99; cf 145,11ss). Finalement, à l'heure de la persécution d'Antiochus Épiphane, l'apocalypse de Daniel vient renouveler solennellement les promesses prophétiques. Le Règne transcendant de Dieu va s'instaurer sur les ruines des empires humains (Dn 2,44...). Le symbole du *Fils d'Homme venant sur les nuées du ciel sert à l'évoquer, par contraste avec les *Bêtes qui représentent les puissances politiques d'ici-bas (Dn 7). Sa venue s'accompagnera d'un *Jugement, après quoi la royauté sera donnée pour jamais au Fils d'Homme et au peuple des Saints du Très-Haut (7,14.27). Le règne de Yahweh prendra donc encore la forme concrète d'un Royaume, dont ce *peuple sera le dépositaire (cf Ex 19,6) ; mais le Royaume ne sera plus de « ce monde-ci ». C'est à une telle promesse que le Livre de la Sagesse fait écho : après le Jugement, les justes « commanderont aux nations et domineront les peuples, et le Seigneur régnera sur eux pour toujours » (Sg 3,8).

Après des siècles de préparation, le peuple juif vivra désormais dans l'attente du Règne, comme

le montre la littérature non canonique. Souvent, cette attente se concrétise sous une forme politique : on attend la restauration du royaume davidique par le *Messie. Mais les âmes les plus religieuses savent y voir une réalité essentiellement intérieure : c'est en obéissant à la Loi, enseignent les rabbins, que « le juste prend sur lui le joug du Royaume des Cieux ». Telle est l'espérance, forte mais encore ambiguë, à laquelle va répondre l'Évangile du Royaume.

NT

I. L'Évangile du Royaume de Dieu

1. *Jésus* donne au Royaume de Dieu la première place dans sa prédication. Ce qu'il annonce dans les bourgades de Galilée, c'est la Bonne Nouvelle du Royaume (Mt 4,23; 9,35). « Royaume de Dieu », écrit Marc ; « Royaume des Cieux », écrit Matthieu en se conformant aux habitudes du langage rabbinique : les deux expressions sont équivalentes. Accompagnant la prédication, les *miracles sont les signes de la présence du Royaume et ils en font entrevoir la signification. Avec sa venue prend fin la domination de *Satan, du *péché et de la *mort sur les hommes : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les *démons, le Royaume de Dieu est donc arrivé pour vous » (Mt 12,28). Il s'ensuit qu'une décision est nécessaire : il faut se *convertir, embrasser les exigences du Royaume pour devenir *disciple de Jésus.

2. *Les Apôtres*, du vivant de leur Maître, reçoivent mission de proclamer à leur tour cet *Évangile du Royaume (Mt 10,7). Aussi, après la Pentecôte, le Royaume demeure-t-il la perspective finale de la prédication évangélique, même chez saint Paul (Ac 19,8; 20,25; 28,23.31). Si les fidèles qui se convertissent souffrent mille tribulations, c'est « pour entrer dans le Royaume de Dieu » (Ac 14, 22), car Dieu « les appelle à son Royaume et à sa gloire » (1 Th 2,12). Seulement, désormais, le *Nom de *Jésus-Christ s'ajoute au Royaume de Dieu pour constituer l'objet complet de l'Évangile (Ac 8,12) : il faut croire en Jésus pour accéder au Royaume.

II. Les mystères du Royaume de Dieu

Le Royaume de Dieu est une réalité mystérieuse dont Jésus seul peut faire connaître la nature. Encore ne la révèle-t-il qu'aux humbles et aux petits, non aux sages et aux habiles de ce monde (Mt 11,25), à ses *disciples, non aux gens du dehors, pour qui tout reste énigmatique (Mc 4,11 p). La pédagogie des évangiles est constituée en grande partie par la révélation progressive des *mystères du Royaume, notamment dans les *paraboles. Après la résurrection, cette pédagogie sera complétée (Ac 1,3) et l'action de l'Esprit-Saint la terminera (cf Jn 14,26; 16,13ss).

1. *Les paradoxes du Royaume.* — Le judaïsme, prenant au pied de la lettre les oracles eschatologiques de l'AT, se représentait la venue du Royaume comme éclatante et immédiate. Jésus l'entend d'une tout autre façon. Le Royaume vient quand la *Parole de Dieu est adressée aux hommes ; telle une *semence jetée en terre, il doit grandir (Mt 13,3-9.18-23 p). Il *croîtra par sa propre puissance, comme la graine (Mc 4,26-29). Il soulèvera le monde, comme le levain mis dans la pâte (Mt 13,33 p). Son humble début contraste ainsi avec l'avenir qui lui est promis. Jésus en effet n'adresse la Parole qu'aux seuls Juifs de Palestine ; et parmi eux, c'est même seulement au « petit troupeau » des disciples que « le Royaume est donné » (Lc 12,32). Mais le même Royaume doit devenir un grand *arbre où nicheront tous les oiseaux du ciel (Mt 13,31s p) ; il accueillera toutes les *nations dans son sein, car il n'est lié à aucune d'elles, pas même au peuple *juif. Existant ici-bas dans la mesure où la *Parole de Dieu est accueillie par les hommes (cf Mt 13, 23), il pourrait passer pour une réalité invisible. De fait, sa venue ne se laisse pas observer comme un phénomène quelconque (Lc 17,20s). Et pourtant, il se manifeste à l'extérieur, comme le blé mêlé à l'ivraie dans un champ (Mt 13,24...). Le « petit troupeau » auquel il est donné (Lc 12,32) lui confère un visage terrestre, celui d'un nouvel *Israël, d'une *Église fondée sur *Pierre ; et celui-ci reçoit même « les clefs du Royaume des Cieux » (Mt 16,18s). Il faut seulement noter que cette structure terrestre n'est pas celle d'un royaume humain : Jésus se dérobe quand on veut le faire *roi (Jn 6,15) et c'est en un sens tout particulier qu'il se laisse donner le titre de *Messie.

2. *Les phases successives du Royaume.* — Que le Royaume soit appelé à croître, cela suppose qu'il doit compter avec le temps. Certes, en un sens, les *temps sont accomplis et le Royaume est là ; depuis Jean-Baptiste, l'ère du Royaume est ouverte (Mt 11,12s p) ; c'est le temps des noces

(Mc 2,19 p; cf Jn 2,1-11) et de la *moisson (Mt 9,37ss p; cf Jn 4,35). Mais les paraboles de *croissance (la semence, le grain de sénevé, le levain, l'ivraie et le bon grain, la pêche : cf Mt 13) laissent entrevoir un délai entre cette inauguration historique du Royaume et sa réalisation parfaite. Bien mieux, actuellement, « le Royaume souffre *violence » (Mt 11,12), car on veut l'empêcher de rayonner grâce à la prédication évangélique. Après la résurrection de Jésus, la dissociation de son entrée en gloire et de son retour comme Juge (Ac 1,9ss) achèvera de révéler la nature de ce temps intermédiaire : ce sera le temps du *témoignage (Ac 1,8; Jn 15,27), le temps de l'Église. Au terme de ce temps-là, le Royaume adviendra dans sa plénitude (cf Lc 21,31) : la *Pâque s'y consommera (Lc 22,14ss), ce sera le *repas eschatologique (Lc 22,17s) où des invités venus de partout festoieront avec les patriarches (Lc 13,28s p; cf 14,15; Mt 22,2-10; 25,10). De ce Royaume parvenu à sa consommation, les fidèles sont appelés à « *hériter » (Mt 25,34), après la résurrection et la transformation de leurs corps (1 Co 15,50; cf 6,10; Ga 5,21; Ep 5,5). D'ici là, ils en appellent de leurs vœux la venue : « Que ton Règne arrive ! » (Mt 6,10 p).

3. *L'accès des hommes au Royaume.* — Le Royaume est le don de Dieu par excellence, la valeur essentielle qu'il faut acquérir au prix de tout ce qu'on possède (Mt 13,44ss). Mais pour la recevoir, il faut remplir certaines conditions. Non qu'il puisse jamais être considéré comme un salaire dû en justice : c'est librement que Dieu embauche les hommes dans sa *vigne et il donne à ses ouvriers ce qu'il lui plaît de donner (Mt 20,1-16). Néanmoins, si tout est grâce, les hommes doivent répondre à la *grâce : les pécheurs endurcis dans le mal « n'hériteront pas le Royaume du Christ et de Dieu » (1 Co 6,9s; Ga 5,21; Ep 5,5; cf Ap 22,14s). Une âme de *pauvre (Mt 5,3 p), une attitude d'*enfant (Mt 18,1-4 p; 19,14), une recherche active du Royaume et de sa *justice (Mt 6,33), le support des *persécutions (Mt 5,10 p; Ac 14,22; 2 Th 1,5), le sacrifice de tout ce qu'on possède (Mt 13,44ss; cf 19,23 p), une perfection plus grande que celle des *pharisiens (Mt 5,20), en un mot l'accomplissement de la *volonté du Père (Mt 7,21), spécialement en matière de charité fraternelle (Mt 25,34) : tout cela est demandé à qui veut entrer dans le Royaume et en hériter finalement. Car si tous y sont appelés, tous ne seront pas *élus : on expulsera le convive qui n'a pas la robe nuptiale (Mt 22,11-14). Au principe, une *conversion est requise (cf Mt 18,3), une nouvelle *naissance, sans laquelle on ne peut « voir le Royaume de Dieu » (Jn 3,3ss). L'appartenance au peuple juif n'est plus une condition nécessaire, comme dans l'AT : « Beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident prendre place à table dans le Royaume des Cieux, tandis que les sujets du Royaume seront jetés dehors... » (Mt 8,11s p). Perspective de *jugement, que certaines paraboles présentent sous une forme concrète : tri de l'ivraie et du bon grain (Mt 13,24-30), tri des poissons (Mt 13,47-50), reddition des comptes (Mt 20,8-15; 25,15-30) ; tout cela constitue une exigence de *vigilance (Mt 25,1-13).

III. Le Royaume de Dieu et la royauté de Jésus

Dans le NT, les deux thèmes du Royaume de Dieu et de la royauté messianique se joignent de la façon la plus étroite parce que le Roi-Messie est le *Fils de Dieu lui-même. Cette place de Jésus au centre du mystère du Royaume se retrouve aux trois étapes successives par lesquelles celui-ci doit passer : la vie terrestre de Jésus, le temps de l'Église et la consommation finale des choses.

1. *De son vivant,* Jésus se montre très réservé vis-à-vis du titre de *Roi. S'il l'accepte en tant que titre messianique répondant aux promesses prophétiques (Mt 21,1-11 p), il lui faut le dépouiller de ses résonances politiques (cf Lc 23,2), pour révéler la royauté « qui n'est pas de ce monde-ci » et qui se manifeste par le témoignage rendu à la Vérité (Jn 18,36s). En revanche, il n'hésite pas à identifier la cause du Royaume de Dieu avec la sienne propre : tout quitter pour le Royaume de Dieu (Lc 18,29), c'est tout quitter « pour son *nom » (Mt 19,29; cf Mc 10,29). Décrivant par avance la récompense eschatologique qui attend les hommes, il identifie le « Royaume du *Fils de l'Homme » et le « Royaume du Père » (Mt 13,41ss), et il assure à ses Apôtres qu'il dispose pour eux du Royaume comme le Père en a disposé pour lui (Lc 22,29s).

2. Son intronisation royale n'arrive pourtant qu'à l'heure de sa *résurrection : c'est alors qu'il prend place sur le trône même de son Père (Ap 3,21), qu'il est exalté à la droite de Dieu (Ac 2,30-35). Tout au long du *temps de l'Église,* la

royauté de Dieu s'exerce ainsi sur les hommes au moyen de la royauté du Christ, *Seigneur universel (Ph 2,11) ; car le Père a constitué son Fils « Roi des rois et Seigneur des seigneurs » (Ap 19, 16; 17,14; cf 1,5).

3. *Au terme des temps,* le Christ vainqueur de tous ses ennemis « remettra la royauté à Dieu le Père » (1 Co 15,24). Alors cette royauté « sera pleinement acquise à notre Seigneur et à son Christ » (Ap 11, 15; 12,10), et les fidèles recevront « l'héritage dans le Royaume du Christ et de Dieu » (Ep 5,5). C'est ainsi que Dieu, maître de tout, prendra pleinement possession de son règne (Ap 19,6). Les disciples de Jésus seront appelés à partager la gloire de ce règne (Ap 3,21), car dès ici-bas, Jésus a fait d'eux « un royaume de prêtres pour leur Dieu et Père » (Ap 1,6; 5,10; 1 P 2,9; cf Ex 19,6).

RD & PG

→ arbre 2 — ciel II, V — croissance 3 — dessein de Dieu AT V; NT — Église — espérance NT I — Évangile — Fils de l'Homme AT II 1 — héritage NT II — Jésus-Christ I 1.2 — justice *B* II NT — Messie AT II 3; NT II 1 — miracle II 2 — mystère NT I — parabole I 2, II 2, III — pénitence/conversion NT I, II — peuple *A* I 2; *C* I — repas IV — roi — pauvres NT I — terre NT I 2 — violence IV 1.3.

ROYAUTÉ → roi — royaume.

SABAOTH → arche d'Alliance I — astres 2 — puissance I 1, III 2 — Yahweh 3 — zèle I 2.

SABBAT

AT

1. *L'institution du sabbat.* — Le nom du Sabbat désigne un chômage effectué dans une intention religieuse. Sa pratique apparaît dès les couches les plus anciennes de la Loi (Ex 20,8; 23,12; 34, 21). Il a probablement une origine pré-mosaïque, qui reste obscure. Dans la Bible, il est lié au rythme sacré de la *semaine, qu'il clôture par un jour de repos, de réjouissance et de réunion cultuelle (Os 2,13; 2 R 4,23; Is 1,13).

2. *Les motifs du sabbat.* — Le code de l'alliance soulignait le côté humanitaire de ce repos, qui permettait aux esclaves de reprendre souffle (Ex 23,12). C'est encore le point de vue du Deutéronome (Dt 5,12...). Mais la législation sacerdotale lui donne un autre sens. Par son *travail, l'homme imite l'activité du Dieu créateur. Par le chômage du septième jour, il imite le *repos sacré de Dieu (Ex 31,13...; Gn 2,2s). Dieu a ainsi donné le sabbat à Israël comme un *signe, afin qu'il sache que Dieu sanctifie son peuple (Ez 20,12).

3. *La pratique du sabbat.* — Le repos du sabbat était conçu par la Loi de façon très stricte : interdiction d'allumer du feu (Ex 35,3), de ramasser du bois (Nb 15,32...), de préparer de la nourriture (Ex 16,23...). Au témoignage des prophètes, son observation conditionnait la réalisation des promesses eschatologiques (Jr 17,19-27; Is 58,13s). Aussi voit-on Néhémie tenir ferme à sa pratique intégrale (Ne 13,15-22). Pour « sanctifier » ce jour (Dt 5,12), il y a « convocation sainte » (Lv 23,3), offrande de sacrifices (Nb 28,9s), renouvellement des pains de proposition (Lv 24,8; 1 Ch 9, 32). En dehors de Jérusalem, ces rites sont remplacés par une assemblée de synagogue, consacrée à la prière commune et à la lecture commentée de l'Écriture sainte. A l'époque des Maccabées, la fidélité au chômage du sabbat est telle que des Assidéens se laissent massacrer plutôt que de le violer en prenant les armes (1 M 2,32-38). Vers le temps du NT, on sait que les Esséniens l'observent dans toute sa rigueur, tandis que les docteurs pharisiens élaborent à son sujet une casuistique minutieuse.

NT

1. *Jésus* n'abroge pas explicitement la loi du sabbat : il fréquente ce jour-là la synagogue et en profite pour annoncer l'Évangile (Lc 4,16...). Mais il s'en prend au rigorisme formaliste des docteurs pharisiens : « Le sabbat est fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat » (Mc 2,27), et le devoir de charité prime l'observation matérielle du chômage (Mt 12,5; Lc 13,10-16; 14,1-5). En outre, Jésus s'attribue un pouvoir sur le sabbat : le Fils de l'Homme en est maître (Mc 2,28). C'est là un des griefs que les docteurs relèvent contre lui (cf Jn 5,9...). Mais en faisant du bien le jour du sabbat, n'imite-t-il pas son Père qui, entré dans son repos au terme de la création, continue de régir le monde et de vivifier les hommes (Jn 5,17) ?

2. *Les disciples de Jésus* ont tout d'abord continué d'observer le sabbat (Mt 28,1; Mc 15,42; 16,1; Jn 19,42). Même après l'Ascension, les réunions sabbatiques servent à annoncer l'Évangile en milieu juif (Ac 13,14; 16,13; 17,2; 18,4). Mais bientôt, c'est le premier jour de la semaine, jour de la résurrection de Jésus, qui devient le jour de culte de l'Église, en tant que *jour du Seigneur (Ac 20,7; Ap 1,10). On y reporte des pratiques que les Juifs rattachaient volontiers au sabbat, comme l'aumône (1 Co 16,2) et la louange divine.

Dans cette perspective nouvelle, l'ancien sabbat juif acquiert une signification *figurative, comme beaucoup d'autres institutions de l'AT. Par leur repos, les hommes y commémoraient le repos de Dieu au septième jour. Or ce repos divin, Jésus y est entré par sa *résurrection, et nous avons reçu la promesse d'y entrer à sa suite (He 4,1-11). Ce sera là le vrai sabbat, où les hommes se reposeront de leurs fatigues, à l'image et en participation de Dieu qui se repose de ses œuvres (He 4, 10; Ap 14,13). *CS & PG*

→ fêtes — Jour du Seigneur NT III 3 — nombres I 1, II 1 — repos — semaine — signe AT II 2; NT II 1 — temps intr. 2 a; AT I 1 — travail I 1, III.

SACERDOCE

« Demeurant pour l'éternité, Jésus possède un sacerdoce immuable » (He 7,24). C'est ainsi que pour définir la *médiation du Christ, l'épître aux Hébreux la rapproche d'une fonction qui existait dans l'AT comme dans toutes les religions voisines : celle des prêtres. Pour comprendre le sacerdoce de Jésus, il importe donc de connaître avec précision le sacerdoce de l'AT, qui l'a préparé et préfiguré.

AT

I. Histoire de l'institution sacerdotale

1. Chez les peuples civilisés qui entourent Israël, la fonction sacerdotale est souvent assurée par le roi, notamment en Mésopotamie et en Égypte; celui-ci est alors assisté par un clergé hiérarchisé, le plus souvent héréditaire, qui constitue une véritable caste. Rien de tel chez les patriarches. Il n'existe alors ni temple, ni prêtres spécialisés du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Les traditions de la Genèse montrent les patriarches construisant des autels en Canaan (Gn 12,7s; 13, 18; 26,25) et offrant des sacrifices (Gn 22; 31,54; 46,1). Ils exercent le sacerdoce familial, pratiqué dans la plupart des peuples antiques. Les seuls prêtres qui apparaissent sont des étrangers : le prêtre-roi de Jérusalem, *Melchisédech (Gn 14, 18ss) et les prêtres du Pharaon (Gn 41,45; 47,22). La tribu de Lévi n'est encore qu'une tribu profane, sans fonctions sacrées (Gn 34,25-31; 49,5ss).

2. A partir de Moïse, lévite lui-même, la spécialisation de cette tribu dans les fonctions cultuelles semble se faire jour. Le récit archaïque d'Ex 32, 25-29 exprime le caractère essentiel de son sacerdoce : elle est élue et consacrée par Dieu lui-même pour son service. La bénédiction de Moïse, à la différence de celle de Jacob, lui attribue les tâches spécifiques des prêtres (Dt 33,8-11). Il est vrai que ce texte reflète une situation plus tardive. Les lévites sont alors les prêtres par excellence (Jg 17,7-13; 18,19), attachés aux divers sanctuaires du pays. Mais à côté du sacerdoce lévitique, le sacerdoce familial continue de s'exercer (Jg 6, 18-29; 13,19; 17,5; 1 S 7,1).

3. Sous la monarchie, le *roi exerce plusieurs fonctions sacerdotales, comme les rois des peuples voisins : il offre des sacrifices, depuis Saül (1 S 13,9) et David (2 S 6,13.17; 24,22-25) jusqu'à Achaz (2 R 16,13); il bénit le peuple (2 S 6,18; 1 R 8,14)... Cependant il ne reçoit le titre de prêtre que dans l'antique Ps 110,4, qui le compare à Melchisédech. En fait, malgré cette allusion au sacerdoce royal de Canaan, il est plutôt un patron du sacerdoce qu'un membre de la caste sacrée.

Celle-ci est maintenant devenue une institution organisée, notamment dans le sanctuaire de Jérusalem qui est depuis David le centre cultuel d'Israël. Deux prêtres s'en partagent d'abord le service. Ébiathar, descendant d'Éli le desservant de Silo, est très probablement un lévite (2 S 8,17); mais sa famille sera écartée par Salomon (1 R 2, 26s). Sadoq est d'origine inconnue; mais ce sont ses descendants qui dirigeront le sacerdoce au Temple jusqu'au IIe siècle. Des généalogies ultérieures le rattacheront comme Ébiathar à la descendance d'*Aaron (cf 1 Ch 5,27-34). Sous les ordres du prêtre-chef, le sacerdoce de Jérusalem compte différents subalternes. Le personnel du Temple compte même avant l'exil des incirconcis (Ez 44,7ss; cf Jos 9,27). Dans les autres sanctuaires, surtout en Juda, les lévites doivent être assez nombreux. Il semble que David et Salomon aient cherché à les répartir dans tout le pays (cf Jos 21; Jg 18,30). Mais plusieurs sanctuaires locaux ont des prêtres d'origine différente (1 R 12,31).

4. La réforme de Josias en 621, en supprimant les sanctuaires locaux, consacre le monopole lévitique et la suprématie du sacerdoce de Jérusalem. Dépas-

sant les exigences du Deutéronome (18,6ss), elle réserve en effet l'exercice des fonctions sacerdotales aux seuls descendants de Sadoq (2 R 23,8s) ; elle prélude ainsi à la distinction ultérieure entre prêtres et lévites, qui sera déjà plus nette en Ez 44,10-31.

La ruine simultanée du Temple et de la monarchie (587) met fin à la tutelle royale sur le sacerdoce et donne à celui-ci une autorité plus grande sur le peuple. Délivré des influences et des tentations du pouvoir politique qu'exercent désormais des païens, le sacerdoce devient le guide religieux de la nation. La disparition progressive du prophétisme à partir du v[e] siècle accentue encore son autorité. Dès 573, les projets réformistes d'Ézéchiel excluent le « prince » du sanctuaire (Ez 44, 1ss; 46). La caste lévitique jouit désormais d'un monopole incontesté (la seule exception en Is 66, 21 ne concerne que les « derniers temps »). Les recueils sacerdotaux du Pentateuque (VI[e]-V[e] siècles), puis l'œuvre du Chroniste (III[e] siècle) donnent finalement un tableau détaillé de la hiérarchie sacerdotale.

Celle-ci est rigoureuse. Au sommet, le Grand Prêtre, fils de Sadoq, est le successeur d'Aaron, prêtre type. Il y avait toujours eu, en chaque sanctuaire, un prêtre en chef ; le titre de Grand Prêtre apparaît au moment où l'absence de roi fait ressentir le besoin d'un chef pour la théocratie. L'onction qu'il reçoit, depuis le IV[e] siècle (Lv 8,12; cf 4,3; 16,32; Dn 9,25), rappelle celle qui jadis consacrait les rois. Au-dessous de lui sont les prêtres, fils d'Aaron. Les lévites enfin, clergé inférieur, sont groupés en trois familles, auxquelles s'agrègent finalement les chantres et les portiers (1 Ch 25—26). Ces trois classes constituent la tribu sacrée, tout entière vouée au service du Seigneur.

5. Désormais la hiérarchie ne connaîtra plus de variations, sauf pour la désignation du Grand Prêtre. En 172, le dernier Grand Prêtre descendant de Sadoq, Onias III, est assassiné à la suite d'intrigues politiques. Ses successeurs sont désignés, hors de sa lignée, par les rois de Syrie. La réaction maccabéenne aboutit à l'investiture de Jonathan, issu d'une famille sacerdotale assez obscure. Son frère Simon qui lui succède (143) est au point de départ de la dynastie des Asmonéens, prêtres et rois (134-37). Chefs politiques et militaires plus que religieux, ceux-ci soulèvent l'opposition des Pharisiens. De son côté, le clergé traditionaliste leur reproche leur origine non sadocite, et la secte sacerdotale de Qumrân se place même en état de schisme. Finalement à partir du règne d'Hérode (37), les grands prêtres sont désignés par l'autorité politique, qui les choisit parmi les grandes familles sacerdotales ; celles-ci constituent le groupe des « grands prêtres », plusieurs fois nommé dans le NT.

II. Les fonctions sacerdotales

Dans les religions antiques, les prêtres sont les ministres du culte, les gardiens des traditions sacrées, les porte-parole de la divinité en leur qualité de devins. En Israël, malgré l'évolution sociale et le développement dogmatique qu'on remarque au cours des âges, le sacerdoce exerce toujours deux ministères fondamentaux, qui sont deux formes de médiation : le service du culte et le service de la Parole.

1. *Le service du *culte.* — Le prêtre est l'homme du sanctuaire. Gardien de *l'arche à l'époque antique (1 S 1—4; 2 S 15,24-29), il accueille les fidèles à la maison de Yahweh (1 S 1), il préside aux liturgies lors des fêtes du peuple (Lv 23,11. 20). Son acte essentiel est le *sacrifice. Il y apparaît dans la plénitude de son rôle de médiateur : il présente à Dieu l'offrande de ses fidèles ; il transmet à ceux-ci la *bénédiction divine. Ainsi Moïse au sacrifice d'alliance du Sinaï (Ex 24, 4-8) ; ainsi Lévi, chef de toute la lignée (Dt 33, 10). Après l'exil, les prêtres accomplissent cette tâche chaque jour dans le sacrifice perpétuel (Ex 29,38-42). Une fois l'an, le Grand Prêtre apparaît dans son rôle de médiateur suprême en officiant, au jour de l'*Expiation, pour le pardon de toutes les fautes de son peuple (Lv 16; Si 50,5-21). Accessoirement, le prêtre est aussi chargé des rites de consécration et de purification : l'onction royale (1 R 1,39; 2 R 11,12), la purification des lépreux (Lv 14) ou de la femme en couches (Lv 12,6ss).

2. *Le service de la *Parole.* — En Mésopotamie et en Égypte, le prêtre exerçait la divination ; au nom de son dieu, il répondait aux consultations des fidèles. Dans l'Israël antique, le prêtre s'acquitte d'une tâche analogue par le maniement de l'éphod (1 S 30,7s), de l'Urim et du Tummim (1 S 14,36-42; Dt 33,8) ; mais il n'est plus question de ces procédés après David.

C'est qu'en Israël, la Parole de Dieu, adaptée aux diverses circonstances de la vie, vient à son peuple par une autre voie : celle des *prophètes

poussés par l'*Esprit. Mais il existe aussi une forme traditionnelle de la Parole, qui a son point de départ dans les grands événements de l'histoire sainte et dans les clauses de l'*alliance sinaïtique. Cette tradition sacrée se cristallise, d'une part dans les récits qui rappellent les grands souvenirs du passé, d'autre part dans la *Loi qui trouve en eux son sens. Les prêtres sont les ministres de cette Parole, tel Aaron en Ex 4,14-16. Dans la liturgie des *fêtes, ils redisent aux fidèles les récits qui fondent la foi (Ex 1—15, Jos 2—6 sont probablement des échos de ces célébrations). Lors des rénovations de l'Alliance, ils proclament la Torah (Ex 24,7; Dt 27; Ne 8) ; ils en sont même les interprètes ordinaires, qui répondent par des instructions pratiques aux consultations des fidèles (Dt 33,10; Jr 18,18; Ez 44,23; Ag 2,11ss) et exercent un rôle judiciaire (Dt 17,8-13; Ez 44,23s). En prolongement de ces activités, ils assurent la rédaction écrite de la Loi dans les divers codes : Deutéronome, Loi de sainteté (Lv 17—26), Torah d'Ézéchiel (40—48), législation sacerdotale (Ex, Lv, Nb), compilation finale du Pentateuque (cf Esd 7,14-26; Ne 8). On comprend ainsi pourquoi, dans les Livres saints, le prêtre apparaît comme l'homme de la *connaissance (Os 4,6; Ml 2,6s; Si 45,17) : il est le *médiateur de la Parole de Dieu, sous sa forme traditionnelle d'histoire et de codes.

Cependant aux derniers siècles du judaïsme, les synagogues se multiplient et le sacerdoce se concentre sur ses tâches rituelles. En même temps, l'on voit grandir l'autorité des scribes laïcs. Ceux-ci, rattachés pour la plupart à la secte pharisienne, seront au temps de Jésus les principaux maîtres en Israël.

III. Vers le sacerdoce parfait

Le sacerdoce de l'AT a été, dans son ensemble, fidèle à sa mission : par ses liturgies, son enseignement et la rédaction des Livres saints, il a maintenu vivante en Israël la *tradition de Moïse et des prophètes, et il a assuré d'âge en âge la vie religieuse du peuple de Dieu. Mais il devait finalement être dépassé.

1. *La critique du sacerdoce.* — La mission sacerdotale comportait des exigences très hautes ; or il y eut toujours des prêtres inférieurs à leur tâche. Les prophètes ont stigmatisé leurs défaillances : contamination du *culte de Yahweh par les usages cananéens dans les sanctuaires locaux d'Israël (Os 4,4-11; 5,1-7; 6,9), syncrétisme païen à Jérusalem (Jr 2,26ss; 23,11; Ez 8), violations de la Torah (So 3,4; Jr 2,8; Ez 22,26), opposition aux *prophètes (Am 7,10-17; Is 28,7-13; Jr 20, 1-6; 23,33s; 26), intérêt personnel (Mi 3,11; cf 1 S 2,12-17; 2 R 12,5-9), manque de zèle pour le culte du Seigneur (Ml 2,1-9)... Il serait simpliste de ne voir en ces reproches que la polémique de deux castes opposées, prophètes contre prêtres. Jérémie et Ézéchiel sont prêtres ; les prêtres qui ont rédigé le Deutéronome et la Loi de sainteté ont manifestement cherché à réformer leur propre caste ; aux derniers siècles du judaïsme, la communauté de Qumrân, qui s'écarte du Temple en s'opposant au « Prêtre impie », est une secte sacerdotale.

2. *L'idéal sacerdotal.* — L'intérêt majeur de ces critiques et de ces plans de réforme est qu'ils sont tous inspirés par un idéal sacerdotal. Les prophètes rappellent leurs obligations aux prêtres de leur temps : ils exigent d'eux le *culte pur, la fidélité à la Torah. Les légistes sacerdotaux définissent la *pureté, la *sainteté des prêtres (Ez 44,15-31; Lv 21; 10).

On sait pourtant d'expérience que l'homme livré à lui-même est incapable de cette pureté, de cette sainteté. Aussi est-ce de Dieu même qu'on espère finalement la réalisation du sacerdoce parfait au *jour de la restauration (Za 3) et du *Jugement (Ml 3,1-4). On attend le prêtre fidèle aux côtés du *Messie fils de David (Za 4; 6,12s; Jr 33, 17-22). Cette espérance des deux messies d'Aaron et d'Israël apparaît plusieurs fois dans les écrits de Qumrân et dans un apocryphe, les « Testaments des patriarches ». En ces textes, comme en plusieurs retouches apportées à des textes bibliques (Za 3,8; 6,11), le Messie sacerdotal prend le pas sur le Messie royal. Cette primauté du prêtre est en harmonie avec un aspect essentiel de la doctrine de l'Alliance : Israël est le « peuple-prêtre » (Ex 19,6; Is 61,6; 2 M 2,17s), le seul peuple au monde qui assure le culte du vrai Dieu ; dans son achèvement définitif, c'est lui qui rendra au Seigneur le culte parfait (Ez 40—48; Is 60—62; 2,1-5). Comment le pourrait-il sans un sacerdoce à sa tête ?

Entre Dieu et son peuple, l'AT connaît d'autres médiations que celle du prêtre. Le *roi guide le peuple de Dieu dans l'histoire comme son chef institutionnel, militaire, politique et religieux. Le *prophète est appelé personnellement à porter une parole de Dieu originale, adaptée à une situation particulière, où il est responsable du salut de ses frères. Le prêtre a, comme le prophète, une

mission strictement religieuse ; mais il l'exerce dans le cadre des institutions ; il est désigné par l'hérédité, attaché au sanctuaire et à ses usages. Il porte au peuple la Parole de Dieu au nom de la *tradition, et non de son propre chef ; il commémore les grands souvenirs de l'histoire sainte et enseigne la Loi de Moïse. Il porte à Dieu la prière du peuple dans la liturgie et il répond à cette prière par la bénédiction divine. Il assure dans le peuple élu la continuité de la vie religieuse par la tradition sacrée.

NT

Les valeurs de l'AT ne prennent tout leur sens qu'en Jésus qui les *accomplit en les dépassant. Cette loi générale de la révélation s'applique par excellence au sacerdoce.

I. Jésus, le prêtre unique

1. *Les évangiles synoptiques.* — Jésus lui-même ne s'attribue pas une fois le titre de prêtre. On le comprend assez : ce titre désigne dans son milieu une fonction définie, réservée aux membres de la tribu de Lévi. Or Jésus voit sa tâche bien différente de la leur, tellement plus ample et plus créatrice. Il préfère se dire le *Fils et le *Fils de l'homme. Pourtant il utilise pour définir sa mission des termes sacerdotaux. A sa manière habituelle, ce sont des expressions implicites et figurées.

Le fait est clair surtout lorsque Jésus parle de sa *mort. Pour ses ennemis, celle-ci est le châtiment d'un *blasphème ; pour ses disciples, un échec scandaleux. Pour lui, elle est un **sacrifice* qu'il décrit avec les figures de l'AT : il la compare tantôt au sacrifice expiatoire du *Serviteur de Dieu (Mc 10,45; 14,24; cf Is 53), tantôt au sacrifice d'*Alliance de Moïse au pied du Sinaï (Mc 14,24; cf Ex 24,8) ; et le sang qu'il donne au temps de la Pâque évoque celui de l'agneau pascal (Mc 14,24; cf Ex 12,7.13.22s). Cette mort qu'on lui inflige, il l'accepte ; il l'offre lui-même comme le prêtre offre la victime ; et c'est pourquoi il en attend l'expiation des péchés, l'instauration de la nouvelle Alliance, le salut de son peuple. Bref, il est le prêtre de son propre sacrifice.

La seconde fonction des prêtres de l'AT était le service de la Torah. Or Jésus a une position claire par rapport à *la *Loi* de Moïse : il vient pour l'accomplir (Mt 5,17s). Sans être lié à sa lettre, qu'il dépasse (Mt 5,20-48), il met en lumière sa valeur profonde, enclose dans le premier commandement et le second qui lui est semblable (Mt 22,34-40). Cet aspect de son ministère prolonge celui des prêtres de l'AT, mais le dépasse de toutes manières, car la *Parole de Jésus est la révélation suprême, l'*Évangile du salut qui accomplit définitivement la Loi.

2. *De Paul à Jean.* — Paul, qui évoque si souvent la mort de Jésus, la présente, à la suite du Maître, sous les *figures du sacrifice de l'*agneau pascal (1 Co 5,7), de l'abaissement du *Serviteur (Ph 2,6-11), du jour de l'*Expiation (Rm 3,24s). Cette interprétation sacrificielle reparaît encore dans les images de la communion au *sang du Christ (1 Co 10,16-22), de la *rédemption par ce sang (Rm 5,9; Col 1,20; Ep 1,7; 2,13). La mort de Jésus est, pour Paul, l'acte suprême de sa liberté, le sacrifice par excellence, acte proprement sacerdotal, qu'il a offert lui-même. Mais pas plus que son Maître, et apparemment pour les mêmes raisons, l'Apôtre ne donne à Jésus le titre de prêtre.

Il en va de même de tous les autres écrits du NT, sauf l'épître aux Hébreux : ils présentent la mort de Jésus comme le sacrifice du Serviteur (Ac 3,13.26; 4,27.30; 8,32s; 1 P 2,22ss), de l'agneau (1 P 1,19). Ils évoquent son sang (1 P 1,2.19; 1 Jn 1,7). Ils ne le disent pas prêtre. Les écrits johanniques sont un peu moins réticents : ils décrivent Jésus en vêtement pontifical (Jn 19,23; Ap 1,13), et le récit de la Passion, acte sacrificiel, s'ouvre par la « prière sacerdotale » (Jn 17) : comme le prêtre, Jésus « se sanctifie », c'est-à-dire se consacre par le sacrifice (Jn 17,19), et il exerce ainsi une médiation efficace à laquelle prétendait vainement le sacerdoce ancien.

3. *L'épître aux Hébreux*, seule, explicite à loisir le sacerdoce du Christ. Elle reprend les thèmes déjà rencontrés, présentant la *croix comme le sacrifice de l'Expiation (9,1-14; cf Rm 3,24s), de l'Alliance (9,18-24), du Serviteur (9,28). Mais elle concentre son attention sur le rôle personnel du Christ dans l'offrande de ce sacrifice. C'est que Jésus, comme jadis Aaron et mieux encore que lui, est appelé par Dieu pour intervenir en faveur des hommes et offrir des sacrifices pour leurs péchés (5,1-4). Son sacerdoce était préfiguré dans celui de Melchisédech (Gn 14,18ss), conformément à l'oracle du Ps 110,4. Pour mettre ce point en lumière, l'auteur donne une interprétation subtile des textes de l'AT : le silence de la Genèse sur la généalogie du roi-prêtre lui paraît un indice de l'éternité du Fils de Dieu (7,3) ; la dîme que lui

offrit Abraham marque l'infériorité du sacerdoce de Lévi devant celui de Jésus (7,4-10) ; le *serment de Dieu en Ps 110,4 proclame la perfection immuable du prêtre définitif (7,20-25). Jésus est le prêtre saint, le seul (7,26ss). Son sacerdoce met fin au sacerdoce ancien.

Ce sacerdoce s'enracine dans son être même, qui le fait médiateur par excellence : à la fois vrai homme (2,10-18; 5,7s), partageant notre pauvreté jusqu'à la tentation (2,18; 4,15), et vrai Fils de Dieu, supérieur aux anges (1,1-13), il est le prêtre unique et éternel. Il a accompli son sacrifice une fois pour toutes dans le temps (7, 27; 9,12.25-28; 10,10-14). Désormais il est à jamais l'intercesseur (7,24s), le médiateur de la nouvelle Alliance (8,6-13; 10,12-18).

4. Aucun titre n'épuise à lui seul le mystère du Christ : Fils inséparable du Père, Fils de l'homme rassemblant en lui toute l'humanité, Jésus est à la fois le Grand Prêtre de la nouvelle Alliance, le Messie-Roi et le Verbe de Dieu. L'AT avait distingué les médiations du roi et du prêtre (le temporel et le spirituel), du prêtre et du prophète (l'institution et l'événement) : distinctions nécessaires à l'intelligence des valeurs propres de la révélation. Parce que sa transcendance le situe au-dessus des équivoques de l'histoire, Jésus réunit en sa personne ces médiations diverses : Fils, il est la Parole éternelle qui achève et dépasse le message des prophètes ; Fils de l'homme, il assume toute l'humanité, il en est le roi avec une autorité et un amour inconnus jusqu'à lui ; médiateur unique entre Dieu et son peuple, il est le prêtre parfait par qui les hommes sont sanctifiés.

II. Le peuple sacerdotal

1. Pas plus à son peuple qu'à lui-même, *Jésus* n'attribue explicitement le sacerdoce. Mais il n'a cessé d'agir en prêtre, et il semble avoir conçu le peuple de la nouvelle Alliance comme un peuple sacerdotal. Jésus se révèle prêtre par l'offrande de son sacrifice et par le service de la Parole. Il est frappant de constater qu'il appelle chacun des siens à prendre part à ces deux fonctions de son sacerdoce : tout *disciple doit prendre sa *croix (Mt 16,24 p) et boire sa *coupe (Mt 20,22; 26,27) ; chacun doit porter son message (Lc 9,60; 10,1-16), lui rendre témoignage jusqu'à en mourir (Mt 10, 17-42). Comme Jésus fait participer tous les hommes à ses titres de Fils et de Roi-messie, Jésus les fait prêtres avec lui.

2. Les Apôtres prolongent cette pensée de Jésus en présentant la vie chrétienne comme une liturgie, une participation au sacerdoce du prêtre unique.

Paul considère la foi des fidèles comme un « sacrifice et une oblation » (Ph 2,17) ; les secours pécuniaires qu'il reçoit de l'Église de Philippes sont « un parfum de bonne odeur, un sacrifice acceptable, agréable à Dieu » (Ph 4,18). Pour lui, la vie tout entière des chrétiens est un acte sacerdotal ; il les invite à offrir leur corps « en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est là le *culte spirituel que vous avez à rendre » (Rm 12,1; cf Ph 3,3; He 9,14; 12,28). Ce culte consiste aussi bien dans la louange du Seigneur que dans la bienfaisance et la mise en commun des biens (He 13,15s). L'épître de *Jacques* énumère en détail les gestes concrets qui constituent le *culte vrai : la maîtrise de la langue, la visite des orphelins et des veuves, l'abstention des souillures du monde (Jc 1,26s).

La *1re épître de Pierre* et *l'Apocalypse* sont explicites : elles attribuent au peuple chrétien le « sacerdoce royal » d'Israël (1 P 2,5.9; Ap 1,6; 5,10; 20,6; cf Ex 19,6). Par ce titre, les prophètes de l'AT annonçaient qu'Israël devait porter au milieu des peuples païens la parole du vrai Dieu, assurer son culte. Le peuple chrétien désormais assume cette tâche. Il le peut grâce à Jésus qui le fait communier à sa dignité messianique de roi et de prêtre.

III. Les ministres du sacerdoce de Jésus

Aucun texte du NT ne donne le nom de prêtre à l'un ou l'autre des responsables de l'Église. Mais la réserve de Jésus dans l'emploi de ce titre est si grande que ce silence n'est guère concluant. Jésus fait participer son peuple à son sacerdoce ; dans le NT comme dans l'AT, ce sacerdoce du peuple de Dieu ne peut être exercé concrètement que par des ministres appelés de Dieu.

1. On constate en fait que *Jésus* a appelé les Douze pour leur confier la responsabilité de son Église. Il les a préparés au service de la Parole ; il leur a transmis quelques-uns de ses pouvoirs (Mt 10,8.40; 18,18) ; au dernier soir, il leur a confié l'*Eucharistie (Lc 22,19). Ce sont là des participations spécifiques à son sacerdoce.

2. *Les Apôtres* le comprennent. Ils établissent à leur tour des responsables pour prolonger leur

action. Quelques-uns de ceux-ci portent le titre d'Anciens, qui est l'origine du nom actuel des prêtres (presbytres : Ac 14,23; 20,17; Tt 1,5). La réflexion de Paul sur l'*apostolat et les *charismes s'oriente déjà vers le sacerdoce des *ministres de l'Église. Aux responsables des communautés, il donne des titres sacerdotaux : « intendants des mystères de Dieu » (1 Co 4,1s), « ministres de l'Alliance nouvelle » (2 Co 3,6) ; il définit la *prédication apostolique comme un service liturgique (Rm 1,9; 15,15s). Là est le point de départ des explications ultérieures de la tradition sur le sacerdoce ministériel. Celui-ci ne constitue donc pas une caste de privilégiés. Il ne porte atteinte ni au sacerdoce unique du Christ, ni au sacerdoce des fidèles. Mais au service de l'un et de l'autre, il est une des *médiations qui assurent le service du peuple de Dieu. *AG*

→ Aaron — autel 2 — culte AT I 2 — élection AT I 3 c — eucharistie IV 2, V 1 — expiation 2 — huile 2 — imposition des mains NT 2 — Loi *B* III 1.5 — médiateur I 1 — Melchisédech — Messie AT II 2; NT II 2 — ministère II 4 — onction III 3 — prophète AT I 3 — roi AT I 2 — sacrifice — vocation I.

SACRÉ → anathème AT — crainte de Dieu I — pur AT I 1 — repas II — sacrifice — saint — sexualité II 1.

SACREMENT → signe NT I 2.

SACRIFICE

Un survol rapide de la Bible nous renseigne sur l'importance et l'universalité du sacrifice. Celui-ci jalonne toute l'histoire : humanité primitive (Gn 8,20), geste patriarcale (Gn 15,9...), époque mosaïque (Ex 5,3), période des Juges et des Rois (Jg 20,26; 1 R 8,64), âge postexilique (Esd 3,1-6). Il rythme l'existence de l'individu et de la communauté. L'épisode mystérieux de Melchisédech (Gn 14,18) où la tradition discerne un repas sacrificiel, l'activité liturgique de Jéthro (Ex 18,12) élargissent encore l'horizon : hors du peuple élu (cf Jon 1,16), le sacrifice traduit la piété personnelle et collective. Des prophètes, dans leurs visions d'avenir, n'oublient pas les offrandes des païens (Is 56,7; 66,20; Mal 1,11). Ainsi, lorsqu'ils brossent à grands traits leur fresque de l'histoire, les écrivains de l'AT ne conçoivent pas de vie religieuse sans sacrifice. Le NT précisera cette intuition et la consacrera de façon originale et définitive.

AT

I. Développement des rites sacrificiels

1. *De la simplicité originelle...* — A l'époque la plus lointaine que laisse entrevoir l'histoire biblique, le rituel se caractérise par une sobriété rudimentaire, conforme aux mœurs de nomades ou de semi-nomades : érection d'*autels, invocation du *nom divin, offrande d'animaux ou de produits du sol (Gn 4,3; 12,7s). Pas d'endroit fixe : on sacrifie là où Dieu se manifeste. L'autel de terre primitif, la tente mobile (Ex 20,24; 23,15) témoignent, à leur manière, du caractère occasionnel et provisoire des anciens lieux de *culte. Pas de ministres spécialisés : le chef de famille ou de clan et, sous la monarchie, le roi, immolent des victimes. Mais, de bonne heure, des hommes choisis spécialement assument cet office (Dt 33,8ss; Jg 17). De même que sous Josias le *temple deviendra le foyer unique de toute activité sacrificielle, ainsi les prêtres se réserveront, avec ou sans le concours des lévites, le monopole des sacrifices.

2. *... à la complexité des rites.* — Cette complexité résulte des enrichissements introduits par l'histoire. On constate, en effet, une évolution dans le sens de la multiplicité, la variété et la spécialisation des sacrifices. Des causes multiples expliquent ce développement : passage de l'état nomade et pastoral à la vie sédentaire et agricole, influence cananéenne, importance croissante du *sacerdoce. Israël assimile des éléments empruntés à ses voisins : il filtre, rectifie, spiritualise. Malgré les abus de la religion populaire (Mi 6,7; Jg 11,30s; 1 R 16,34), il rejette les victimes humaines (Dt 12,31; 18,10; 1 S 15,33 ne décrit pas un sacrifice mais l'exécution d'un *anathème). Israël s'enrichit de l'héritage cultuel des autres peuples, exerce ainsi sa fonction médiatrice en réorientant vers le vrai Dieu des pratiques déviées par les conceptions païennes. Son rituel se complète et se complique.

II. Les divers aspects du sacrifice

1. *Des types variés que présente l'histoire...* — La Bible atteste, dès le début, la coexistence de types

variés. L'holocauste (*'ôlah*), inconnu des Mésopotamiens, importé tardivement en Égypte, figure déjà dans les vieilles traditions et sous les Juges (Gn 8,20; Jg 6,21; 11,31; 13,19). On brûlait entièrement la victime (taureau, agneau, chevreau, oiseau pour signifier le don total et irrévocable). Une autre catégorie de sacrifice, très répandue chez les Sémites, consistait essentiellement en un *repas sacré (*zèbaḥ šelamîm*) : le fidèle mange et boit « devant Yahweh » (Dt 12,18; 14,26) ; l'alliance du Sinaï est scellée par un tel sacrifice (Ex 24,4-8). Certes, tout banquet sacré ne suppose pas nécessairement un sacrifice ; mais, en fait, dans l'AT, ces festins de *communion l'impliquaient : une part de la victime (gros ou menu bétail) revenait de droit à Dieu, maître de la vie (sang répandu ; graisses consumées = « nourriture de Dieu », « mets de Yahweh »), tandis que la chair servait de nourriture aux convives. On pratiqua aussi, assez tôt, des rites expiatoires (1 S 3,14; 26,19; 2 S 24,15...; cf Os 4,8; Mi 6,7). Selon une formule archaïque (Gn 8,21), conservée et spiritualisée (Lv 1,9; 3,16), Dieu agréait des offrandes « en *parfum d'apaisement ».

2. ... *à la synthèse du Lévitique.* — Le Lévitique expose en langage technique et de façon systématique les « *dons » offerts à Dieu (Lv 1—7; 22,17-30) sanglants ou non sanglants (*minḥah*) : holocauste, offrandes de nourriture, sacrifices de communion (*eucharistique, votif, spontané), sacrifice pour le péché (*ḥaṭṭa't*), sacrifice de réparation (*ašam*). Mais les rubriques n'étouffent pas l'esprit : les gestes minutieux se chargent d'un sens sacré. L'*action de grâces, et aussi le désir d'*expiation (Lv 1,4; cf Jb 1,5) inspirent l'holocauste. Derrière une terminologie parfois rébarbative, on découvre un sens affiné de la *sainteté de Dieu, l'obsession du *péché, un besoin inassouvi de purification. Dans ce rituel, la notion de sacrifice tend à se concentrer autour de l'idée d'expiation. Le *sang y joue un grand rôle, mais son efficacité dérive, en définitive, de la volonté divine (Lv 17,11; cf Is 43,25) et suppose des sentiments de *pénitence. La réparation des impuretés rituelles, des fautes inconscientes, initiait pratiquement les fidèles à la purification du cœur, de même que les lois sur le *pur et l'impur orientaient les âmes vers l'abstention du mal. Le repas des *šelamîm* traduit et réalise dans la *joie et l'euphorie spirituelle la communion des commensaux entre eux et avec Dieu, car tous participent à la même victime.

III. Des rites au sacrifice spirituel

1. *Les rites comme signes du « sacrifice spirituel ».* — Le Dieu de la Bible ne tire pas profit des sacrifices : on ne considère pas Yahweh comme le débiteur de l'homme, mais l'homme comme le client de Dieu. Les rites rendent visibles des sentiments intérieurs : *adoration (holocauste), souci d'intimité avec Dieu (*šelamîm*), aveu du péché, désir du *pardon (rites expiatoires). Le sacrifice intervient dans les cérémonies d'*alliance avec la divinité (cf Gn 8,20ss), et spécialement au Sinaï (Ex 24,5-8) ; il consacre la vie nationale, familiale, individuelle, surtout à l'occasion des *pèlerinages et des *fêtes (1 S 1,3; 20,6; 2 R 16,15). Dialogues (Ex 12,26; 13,8; 24,4-8), profession de foi (Dt 26,5-11), *confession des péchés (1 S 7, 6; cf Lv 5,5), psaumes (cf Ps 22,23-30; 27,6; 54,8) explicitent parfois la portée spirituelle du geste matériel. D'après Gn 22, peut-être la charte des sacrifices du Temple, Dieu refuse les victimes humaines, accepte l'immolation des animaux ; mais il n'agrée ces dons que si l'homme les offre avec un cœur capable de sacrifier, dans la *foi, à l'exemple du patriarche *Abraham, ce qu'il a de plus cher.

2. *Primauté de la religion intérieure.* — Une tentation subsistait : s'attacher au rite en négligeant le signe. D'où les avertissements des *prophètes. On se méprend parfois sur leurs intentions. Ils ne condamnent pas le sacrifice comme tel, mais ses contrefaçons et, en particulier, les pratiques cananéennes (Os 2,15; 4,13). Par elle-même, la multiplicité des rites n'honore pas Dieu. Jadis, cette prolifération n'existait pas (Am 5,25; Is 43, 23s; Jr 7,22ss). Sans les dispositions du cœur, le sacrifice se réduit à un geste vain et *hypocrite ; avec des sentiments pervers, il déplaît à Dieu (Am 4,4; Is 1,11-16). Les prophètes insistent avec vigueur, selon le génie de leur langue, sur le primat de l'*âme (Am 5,24; Os 6,6; Mi 6,8). Ils n'innovent pas ; ils prolongent une tradition ancienne (Ex 19,5; 24,7s) et constante (1 S 15,22; 1 Ch 29, 17; Pr 15,8; 21,3.27; Ps 40,7ss; 50,16-23; 69,31s; Si 34,18ss). Le sacrifice intérieur n'est pas un succédané, mais l'essentiel (Ps 51,18s) ; parfois, il supplée au rite (Si 35,1-10; Dn 3,38ss). Ce courant spirituel, qui réapparaît à Qumrân, dénonçait la piété superficielle, intéressée ou en désaccord avec la vie, et mettait finalement en question les rites eux-mêmes. En ce sens, les prophètes anticipaient la révélation du NT sur l'essence du sacrifice.

3. *Le sommet de la religion intérieure dans l'AT.* — A côté de la synthèse législative du Lévitique, la Bible offre une autre synthèse, vivante celle-là, car elle s'incarne en une personne. Le *Serviteur de Dieu, selon Is 53, offrira sa mort en sacrifice d'expiation. L'oracle prophétique marque un progrès notable sur les conceptions de Lv 16. Le bouc émissaire, au grand jour de l'*Expiation, emportait les péchés du peuple, mais, en dépit du rite de l'*imposition des mains, il ne s'identifiait pas à la victime du sacrifice. La doctrine de la substitution vicaire pénale n'affleurait pas dans cette liturgie. Par contre, le Serviteur, librement, se substitue aux pécheurs. Son oblation sans défaut profite à la « multitude » selon le dessein de Dieu. Ici, le maximum d'intériorité s'allie au maximum du don avec le maximum d'efficacité.

NT

Jésus reprend l'idée prophétique de la primauté de l'âme sur le rite (Mt 5,23s; Mc 12,33). Par ce rappel, il prépare les esprits à comprendre le sens de son propre sacrifice. Entre les deux Testaments, il y a continuité et dépassement : la continuité se manifeste par l'application à la mort du Christ du vocabulaire sacrificiel de l'AT ; le dépassement, par l'originalité absolue de l'offrande de Jésus. En fait, ce dépassement introduit dans le monde une réalité essentiellement nouvelle.

I. Jésus s'offre en sacrifice

Jésus annonce sa Passion en utilisant, mot pour mot, les termes qui caractérisaient le sacrifice expiatoire du Serviteur de Dieu : il vient pour « *servir », il « donne sa vie », meurt « en rançon », au profit de la « multitude » (Mc 10,45 p; Lc 22,37; Is 53,10ss). En outre, le cadre pascal du repas d'*adieu (Mt 26,2 ; Jn 11,55ss ; 12,1... ; 13,1) établit une relation intentionnelle, précise, entre la mort du Christ et le sacrifice de l'*Agneau pascal. Enfin, Jésus se reporte expressément à Ex 24,8 en s'appropriant la formule de Moïse, « le sang de l'Alliance » (Mc 14,24 p). La triple référence à l'Agneau dont le *sang délivre le peuple juif, aux victimes du Sinaï qui scellent l'*Alliance ancienne, à la mort expiatrice du Serviteur démontre clairement le caractère sacrificiel de la mort de Jésus : celle-ci procure aux foules la rémission des péchés, consacre l'Alliance définitive et la naissance d'un *peuple nouveau, assure la *rédemption. Ces effets soulignent l'aspect fécond de l'immolation du Calvaire : la *mort, source de *vie. La formule prégnante de Jn 17, 19 résume cette doctrine : « Pour eux je me consacre moi-même, afin qu'ils soient, eux aussi, consacrés en vérité. » L'*Eucharistie, destinée à rendre présente *in memoriam* (cf Lv 24,7), dans le cadre d'un repas, l'unique oblation de la *Croix, rattache le rite nouveau des chrétiens aux antiques sacrifices de communion. Ainsi, l'offrande de Jésus, dans sa réalité sanglante et dans son expression sacramentelle, récapitule et *accomplit l'économie sacrificielle de l'AT : elle est, à la fois, holocauste, *minḥah*, offrande expiatrice, sacrifice de *communion. La continuité des deux Testaments est indéniable. Mais, par son unicité, en raison de la dignité du *Fils de Dieu et de la perfection de son offrande, par son efficacité universelle, l'oblation du Christ surpasse les sacrifices variés et multiples de l'AT. Vocabulaire ancien, contenu nouveau. La réalité déborde les catégories de pensée qui servent à l'exprimer.

II. L'Église réfléchit sur le sacrifice de Jésus

1. *Du sacrifice du Calvaire au repas eucharistique.* — Les écrits apostoliques développent sous des formes diverses ces idées fondamentales. Jésus devient « notre *Pâque » (1 Co 5,7; Jn 19,36) ; l' « Agneau immolé » (1 P 1,19; Ap 5,6) inaugure dans son sang la nouvelle Alliance (1 Co 11,25), rachète le troupeau (Ac 20,28), réalise l'*expiation des péchés (Rm 3,24s), la *réconciliation entre Dieu et les hommes (2 Co 5,19ss; Col 2,14). Comme dans le Lévitique, on insiste sur le rôle du *sang (Rm 5,9; Col 1,20; Ep 1,7; 2,13; 1 P 1,2.18s; 1 Jn 1, 7; 5,6ss; Ap 1,5; 5,9). Mais ce sang est versé par un Fils sur l'initiative de son Père. Les Apôtres ébauchent ainsi un rapprochement entre le sacrifice d'Isaac et celui de Jésus. Ce parallèle met en relief la perfection de l'oblation du Calvaire : le Christ, Fils « bien-aimé », *agapètos* (cf Mc 12,6; 1,11; 9,7), se livre à la mort, et le Père, par amour des hommes, n'épargne pas son propre Fils (Rm 8,32; Jn 3,16). Ainsi la *Croix révèle la nature intime du sacrifice « d'agréable odeur » (Ep 5,2) : le sacrifice est, dans sa substance spirituelle, un acte d'*amour. Désormais la *mort, destin de l'humanité pécheresse, se situe dans une perspective absolument originale (Rm 5).

Dans le Temple, on prévoyait une table pour les pains de proposition ; il existe aussi, dans la communauté chrétienne, une « table du Seigneur ».

Paul compare expressément l'*eucharistie aux banquets sacrés d'Israël (1 Co 10,18). Mais quelle différence ! Les chrétiens ne participent plus seulement à des choses « *saintes » ou « très saintes », ils communient au corps et au sang du Christ (1 Co 10,16), principe de vie éternelle (Jn 6,53-58). Cette participation signifie et produit l'union des fidèles en un seul *corps (1 Co 10,17). Ainsi se réalise, en fait, le sacrifice idéal pressenti par Malachie (1,11), valable pour tous et pour tous les temps.

2. *Figures et réalité.* — Les allusions multiples des évangiles et des écrits apostoliques au vocabulaire rituel de l'AT découvrent le sens profond de la liturgie ancienne : celle-ci préparait et *préfigurait le sacrifice rédempteur. L'épître aux Hébreux explicite cette doctrine par la comparaison systématique des deux économies. Jésus, Grand Prêtre et victime, fonde, comme Moïse au Sinaï, une alliance entre Dieu et son peuple. Désormais cette alliance est parfaite et définitive (He 8,6-13; 9, 15—10,18). De plus, le Christ, comme le Grand Prêtre au jour de l'Expiation, accomplit une action purificatrice. Mais, cette fois, il abolit le péché par l'effusion de son sang, plus efficace que celui des victimes du Temple. Les croyants obtiennent non plus seulement la « *pureté de la *chair », mais la « purification des consciences » (9,12ss). La personnalité du pontife, l'excellence du sanctuaire où se consomme le sacrifice — le *ciel — garantissent la valeur unique, l'efficacité absolue et universelle de l'oblation du Christ. Ce sacrifice, archétype de tous les autres qui n'étaient que l'ombre de la réalité, n'a pas besoin d'être réitéré (10,1.10). La liturgie qui, selon l'Apocalypse (Ap 5,6...), se déroule au ciel autour de l'Agneau immolé rejoint la représentation de l'épître aux Hébreux.

3. *Du sacrifice du chef au « sacrifice spirituel » des membres.* — Les prophètes insistaient sur les prolongements du geste rituel dans la vie quotidienne ; bien plus, l'Ecclésiastique assimilait une conduite vertueuse au sacrifice (Si 35,1ss). On retrouve dans le NT la même application spirituelle à la vie chrétienne et apostolique (Rm 12, 1; 15,16; Ph 2,17; 4,18; He 13,15). Les croyants, stimulés par l'Esprit qui les anime, en communion vitale avec leur Seigneur, forment « un *sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ » (1 P 2,5). *CH*

→ Abraham I 2 — Agneau de Dieu — Alliance — animaux II 3 — aumône AT 3 — autel — colombe 1 — communion AT 1 — culte — don AT 3 ; NT 2 — eucharistie IV 2, V — expiation — feu AT II 1 — martyr — mort — nourriture I — pain II 3, III — paix I 3 — Pâque — parfum 2 — prémices I 2 a, II — Rédemption NT 2 — repas II — sacerdoce AT II 1 ; NT I 1.2 — saint — sang AT 3 b ; NT 1 — sel 2 — Serviteur de Dieu II 2, III — Temple NT III 1 — vin I 2.

SADDUCÉENS → Loi *B* III 5 — pharisiens 1 — Résurrection AT III — roi AT II 3.

SAGESSE

La recherche de la sagesse est commune à toutes les cultures de l'ancien Orient. Des recueils de littérature sapientielle nous ont été légués par l'Égypte comme par la Mésopotamie, et les sept Sages étaient légendaires dans la Grèce antique. Cette sagesse a une visée pratique : il s'agit pour l'homme de se conduire avec prudence et habileté pour réussir dans la vie. Cela implique une certaine réflexion sur le monde ; cela conduit aussi à l'élaboration d'une morale, d'où la référence religieuse n'est pas absente (notamment en Égypte). Dans la Grèce du VIe siècle, la réflexion prendra un tour plus spéculatif, et la sagesse se muera en philosophie. A côté d'une science embryonnaire et de techniques qui se développent, la sagesse constitue donc un élément important de la civilisation. C'est l'humanisme de l'antiquité.

Dans la révélation biblique, la Parole de Dieu prend aussi forme de sagesse. Fait important, mais qu'il faut interpréter correctement. Il ne signifie pas que la révélation, à un certain stade de son développement, se transforme en humanisme. La sagesse inspirée, même lorsqu'elle intègre le meilleur de la sagesse humaine, est d'une autre nature qu'elle. Sensible dès l'AT, ce fait éclate dans le NT.

AT

I. Sagesse humaine et sagesse selon Dieu

1. *Implantation de la sagesse en Israël.* — A part les exceptions de Joseph (Gn 41,39s) et de Moïse (Ex 2,10; cf Ac 7,21s), Israël n'a pris contact avec la sagesse de l'Orient qu'après son installation en Canaan, et il faut attendre l'époque

royale pour le voir s'ouvrir largement à l'humanisme du temps. Salomon est ici l'initiateur : « La sagesse de Salomon fut plus grande que celle de tous les orientaux et que toute celle de l'Égypte » (1 R 5,9-14; cf 10,6s.23s). Le mot vise à la fois sa culture personnelle et son art de bien gouverner. Or pour les hommes de foi, cette sagesse royale ne fait pas problème : elle est un don de Dieu, que Salomon a obtenu par sa prière (1 R 3,6-14). Appréciation optimiste, dont on retrouve ailleurs les échos : tandis que les scribes de la cour cultivent les genres sapientiaux (cf les éléments anciens de Pr 10—22 et 25—29), les historiens sacrés font l'éloge de Joseph, l'administrateur avisé qui tenait de Dieu sa sagesse (Gn 41; 47).

2. *La sagesse en question.* — Mais il y a sagesse et sagesse. La vraie vient de Dieu ; c'est lui qui donne à l'homme « un *cœur capable de discerner le bien du mal » (1 R 3,9). Mais tous les hommes sont tentés, comme leur premier père, d'usurper ce privilège divin, d'acquérir par leurs propres forces « la *connaissance du bien et du mal » (Gn 3,5s). Sagesse fallacieuse, vers laquelle les attire la ruse du Serpent (Gn 3,1). C'est celle des scribes qui jugent de tout suivant des vues humaines et « changent en mensonge la Loi de Yahweh » (Jr 8,8), celle des conseillers royaux qui mènent une politique tout humaine (cf Is 29,15ss). Les prophètes s'élèvent contre cette sagesse-là : « Malheur à ceux qui sont sages à leurs propres yeux, avisés selon leur sens propre » (Is 5,21). Dieu fera que leur sagesse tourne court (Is 29,14). Ils seront pris au piège pour avoir méprisé la Parole de Yahweh (Jr 8,9). Car cette *Parole est la seule source de la sagesse authentique. Celle-là, les esprits égarés l'apprendront après le châtiment (Is 29,24). Le roi fils de David qui régnera « aux derniers temps » la possédera en plénitude, mais il la tiendra de l'*Esprit de Yahweh (Is 11,2). Ainsi l'enseignement prophétique repousse la tentation d'un humanisme qui prétendrait se suffire à lui-même : le salut de l'homme vient de Dieu seul.

3. *Vers la vraie sagesse.* — La ruine de Jérusalem confirme les menaces des prophètes : la fausse sagesse des conseillers royaux a donc mené le pays à la catastrophe ! L'équivoque étant ainsi dissipée, la vraie sagesse va pouvoir s'épanouir librement en Israël. Son fondement sera la *Loi divine, qui fait d'Israël le seul peuple sage et intelligent (Dt 4,6). La *crainte de Yahweh sera son principe et son couronnement (Pr 9,10; Si 1, 14-18; 19,20). Sans jamais quitter les perspectives de cette sagesse religieuse, les scribes inspirés vont désormais y intégrer tout ce que la réflexion humaine peut leur offrir de bon. La littérature sapientielle éditée ou composée après l'exil est le fruit de cet effort. Guéri de ses prétentions orgueilleuses, l'humanisme s'y épanouit à la lumière de la *foi.

II. Aspects de la sagesse

1. *Un art de bien vivre.* — Le Sage de la Bible est curieux des choses de la nature (1 R 5,13). Il les admire, et sa foi lui apprend à y voir la main puissante de Dieu (Jb 36,22—37,18; 38—41; Si 42,15—43,33). Mais il se préoccupe avant tout de savoir comment conduire sa vie pour obtenir le bonheur vrai. Tout homme expert en son métier mérite déjà le nom de sage (Is 40,20; Jr 9,16; 1 Ch 22,15) ; le sage par excellence, c'est l'expert en l'art de bien vivre. Il jette sur le monde qui l'entoure un regard lucide et sans illusion ; il en connaît les tares, ce qui ne veut pas dire qu'il les approuve (vg Pr 13,7; Si 13, 21ss). Psychologue, il sait ce qui se cache dans le cœur humain, ce qui est pour lui joie ou peine (vg Pr 13,12; 14,13; Qo 7,2-6). Mais il ne se cantonne pas dans ce rôle d'observateur. *Éducateur-né, il trace des règles pour ses *disciples : prudence, modération dans les désirs, travail, humilité, pondération, retenue, loyauté du langage, etc. Toute la morale du Décalogue passe dans ses avis pratiques. Le sens social du Deutéronome et des prophètes lui inspire des monitions sur l'aumône (Si 7,32ss; Tb 4,7-11), le respect de la justice (Pr 11,1; 17,15), l'amour des pauvres (Pr 14,31; 17,5; Si 4,1-10). Pour appuyer ses avis, il fait appel à l'expérience, spécialement à celle des *vieillards ; mais son inspiration profonde vient de plus haut que l'expérience. Ayant acquis la sagesse au prix d'un rude effort, il ne désire rien tant que la transmettre aux autres (Si 51,13-30), et il invite ses disciples à en faire avec courage l'apprentissage difficile (Si 6,18-37).

2. *Réflexion sur l'existence.* — Il ne faut pas attendre du maître de sagesse israélite une réflexion de caractère métaphysique sur l'homme, sa nature, ses facultés, etc. En revanche, il a un sens aigu de sa situation dans l'existence et il scrute avec attention son destin. Les *prophètes

SAGESSE

s'attachaient surtout au sort du peuple de Dieu comme tel; les textes d'Ézéchiel sur la *responsabilité individuelle font figure d'exceptions (Ez 14, 12-20; 18; 33,10-20). Sans cesser d'être attentifs à la destinée globale du peuple de l'Alliance (Si 44—50; 36,1-17; Sg 10—12; 15—19), les Sages s'intéressent surtout à la vie des individus. Ils sont sensibles à la grandeur de l'homme (Si 16, 24—17,14) comme à sa misère (Si 40,1-11), à sa *solitude (Jb 6,11-30; 19,13-22), à son *angoisse devant la douleur (Jb 7; 16) et la mort (Qo 3; Si 41,1-4), à l'impression de néant que lui laisse sa vie (Jb 14,1-12; 17; Qo 1,4-8; Si 18,8-14), à son inquiétude devant Dieu qui lui semble incompréhensible (Jb 10) ou absent (23; 30,20-23). Dans cette perspective, le problème de la *rétribution ne peut manquer d'être abordé, car les conceptions traditionnelles aboutissent à des dénis de justice (Jb 9,22-24; 21,7-26; Qo 7,15; 8,14; 9,2s). Mais il faudra de longs efforts pour qu'au-delà de la rétribution terrestre, si décevante, le problème se résolve dans la foi à la *résurrection (Dn 12, 2s) et à la *vie éternelle (Sg 5,15).

3. *Sagesse et *révélation.* — Accordant une aussi large place à l'expérience et à la réflexion humaine, l'enseignement des sages est évidemment d'un autre type que la *Parole prophétique, issue d'une inspiration divine dont le prophète est lui-même conscient. Cela n'empêche pas qu'il fasse aussi progresser la doctrine, en projetant sur les problèmes la lumière des *Écritures longuement méditées (cf Si 39,1ss). Or à basse époque, prophétie et sagesse se rejoignent dans le genre apocalyptique, pour révéler les secrets de l'avenir. Si Daniel « révèle les *mystères divins » (Dn 2,28ss. 47), ce n'est point par sagesse humaine (2,30), mais parce que l'Esprit divin, qui réside en lui, lui donne une sagesse supérieure (5,11.14). La sagesse religieuse de l'AT revêt ici une forme caractéristique, dont l'ancienne tradition israélite présentait déjà un exemple significatif (cf Gn 41, 38s). Le sage y apparaît comme inspiré de Dieu à l'égal du prophète.

III. La sagesse de Dieu

1. *La Sagesse personnifiée.* — Tel est le culte de la sagesse chez les scribes d'après l'exil qu'ils se plaisent à la personnifier pour lui donner plus de relief (déjà Pr 14,1). C'est une bien-aimée qu'on cherche avidement (Si 14,22ss), une mère protectrice (14,26s) et une épouse nourricière (15,2s), une hôtesse hospitalière qui invite à son festin (Pr 9,1-6), à l'encontre de Dame *Folie dont la maison est le vestibule de la Mort (9,13-18).

2. *La Sagesse divine.* — Or cette représentation féminine ne doit pas être comprise comme une simple figure de langage. La sagesse de l'homme a une source divine. Dieu peut la communiquer à qui il veut parce qu'il est lui-même le Sage par excellence. Les auteurs sacrés contemplent donc en Dieu cette Sagesse d'où découle la leur. C'est une réalité divine qui existe depuis toujours et pour toujours (Pr 8,22-26; Si 24,9). Issue de la bouche du Très-Haut comme son haleine ou sa *Parole (Si 24,3), elle est « un souffle de la *puissance divine, une effusion de la *gloire du Tout-Puissant, un reflet de la *lumière éternelle, un miroir de l'activité de Dieu, une *image de son excellence » (Sg 7,25s). Elle habite dans le ciel (Si 24,4), partage le trône de Dieu (Sg 9,4), vit dans son intimité (8,3).

3. *L'activité de la Sagesse.* — Cette Sagesse n'est pas un principe inerte. Elle est associée à tout ce que Dieu fait dans le monde. Présente lors de la création, elle s'ébattait à ses côtés (Pr 8,27-31; cf 3,19s; Si 24,5), et elle continue de régir l'univers (Sg 8,1). Tout au long de l'histoire du salut, Dieu l'a envoyée en mission ici-bas. Elle s'est installée en Israël, à Jérusalem, comme un *arbre de vie (Si 24,7-19), se manifestant sous la forme concrète de la *Loi (Si 24,23-34). Depuis lors, elle réside familièrement chez les hommes (Pr 8,31; Ba 3,37s). Elle est la *providence qui dirige l'histoire (Sg 10,1—11,4), et c'est elle qui assure aux hommes le salut (9,18). Elle joue un rôle analogue à celui des prophètes, adressant ses reproches aux insouciants dont elle annonce le *jugement (Pr 1,20-33), invitant ceux qui sont dociles à bénéficier de tous ses biens (Pr 8,1-21.32-36), à s'asseoir à sa table (Pr 9,4ss; Si 24,19-22). Dieu agit par elle comme il agit par son *Esprit (cf Sg 9,17); c'est donc tout un de l'accueillir et d'être docile à l'Esprit. Si ces textes ne font pas encore de la Sagesse une personne divine au sens du NT, ils scrutent du moins en profondeur le mystère du Dieu unique et en préparent une révélation plus précise.

4. *Les dons de la Sagesse.* — Il n'est pas étonnant que cette Sagesse soit pour les hommes un trésor supérieur à tout (Sg 7,7-14). Étant elle-même un don de Dieu (8,21), elle est la distributrice de tous

les biens (Pr 8,21; Sg 7,11) : vie et bonheur (Pr 3,13-18; 8,32-36; Si 14,25-27), sécurité (Pr 3,21-26), grâce et gloire (4,8s), richesse et justice (8, 18ss), et toutes les *vertus (Sg 8,7s)... Comment l'homme ne s'efforcerait-il pas de l'avoir pour épouse (8,2) ? C'est elle en effet qui fait les amis de Dieu (7,27s). L'intimité avec elle ne se distingue pas de l'intimité avec Dieu même. Quand le NT identifiera la Sagesse avec le Christ, Fils et Parole de Dieu, il trouvera dans cette doctrine l'exacte préparation d'une révélation plénière : uni au Christ, l'homme participe à la Sagesse divine et se voit introduit dans l'intimité de Dieu.

NT

I. Jésus et la sagesse

1. *Jésus, maître de sagesse.* — Jésus s'est présenté à ses contemporains sous des dehors complexes : *prophète de pénitence, mais plus que prophète (Mt 12,41) ; *messie, mais qui doit passer par la souffrance du *Serviteur de Yahweh avant de connaître la gloire du *Fils de l'Homme (Mc 8, 29ss) ; docteur, mais non à la manière des scribes (Mc 1,21s). Ce qui rappelle le mieux sa façon d'*enseigner, c'est celle des maîtres de sagesse de l'AT : il reprend volontiers leurs genres (proverbes, *paraboles), donne comme eux des règles de vie (cf Mt 5—7). Les spectateurs ne s'y trompent pas, qui s'étonnent de cette sagesse hors de pair, accréditée par des œuvres miraculeuses (Mc 6, 2) ; Luc la note même dès l'enfance du Christ (Lc 2,40.52). Jésus, lui, laisse entendre qu'elle pose un problème : la reine du Midi s'est levée pour entendre la sagesse de Salomon, or il y a ici plus que Salomon (Mt 12,42 p).

2. *Jésus, Sagesse de Dieu.* — Effectivement, c'est en son nom propre que Jésus promet aux siens le don de la sagesse (Lc 21,15). Méconnu par sa *génération incrédule, mais accueilli par les cœurs dociles à Dieu, il conclut mystérieusement : « La Sagesse a été justifiée par ses enfants » (Lc 7, 35 ; ou « par ses œuvres » : Mt 11,19). Son secret perce davantage lorsqu'il moule son langage sur celui que l'AT attribuait à la Sagesse divine : « Venez à moi... » (Mt 11,28ss; cf Si 24,19) ; « Qui vient à moi n'aura plus faim, qui croit en moi n'aura plus soif » (Jn 6,35; cf 4,14; 7,37; Is 55, 1ss; Pr 9,1-6; Si 24,19-22). Ces appels dépassent ce qu'on attend d'un sage parmi les autres ; ils font entrevoir la mystérieuse personnalité du *Fils (cf Mt 11,25ss p). La leçon a été recueillie par les écrits apostoliques. Si Jésus y est appelé « Sagesse de Dieu » (1 Co 1,24.30), ce n'est pas seulement parce qu'il communique la sagesse aux hommes ; c'est parce qu'il est lui-même la Sagesse. Aussi, pour parler de sa pré-existence auprès du Père, reprend-on les termes mêmes qui définissaient jadis la Sagesse divine : il est le premier-né avant toute créature et l'artisan de la *création (Col 1, 15ss; cf Pr 8,22-31), le resplendissement de la *gloire de Dieu et l'effigie de sa substance (He 1,3; cf Sg 7,25s). Le Fils est la Sagesse du Père comme il est aussi sa *Parole (Jn 1,1ss). Cette Sagesse personnelle était jadis cachée en Dieu quoiqu'elle gouvernât l'univers, dirigeât l'histoire, se manifestât indirectement dans la Loi et dans l'enseignement des sages. Maintenant, elle est révélée en Jésus-Christ. Ainsi tous les textes sapientiels de l'AT prennent en lui leur portée définitive.

II. Sagesse du monde et sagesse chrétienne

1. *La sagesse du monde condamnée.* — A l'heure de cette révélation suprême de la Sagesse, le drame que les prophètes avaient déjà mis en évidence s'est renoué. Devenue folle depuis qu'elle avait méconnu le Dieu vivant (Rm 1,21s; 1 Co 1,21), la sagesse de ce monde a mis le comble à sa *folie quand les hommes « ont crucifié le Seigneur de la gloire » (1 Co 2,8). C'est pourquoi Dieu a condamné cette sagesse des sages (1,19s; 3,19s), qui est « terrestre, animale, démoniaque » (Jc 3,15) ; pour lui faire pièce, il a décidé de sauver le monde par la folie de la *Croix (1 Co 1,17-25). Aussi lorsqu'on annonce aux hommes l'*Évangile du *salut, peut-on laisser de côté tout ce qui relève de la sagesse humaine, la culture et le beau langage (1 Co 1,17; 2,1-5) : il ne faut pas tricher avec la folie de la Croix.

2. *La vraie sagesse.* — La révélation de la vraie sagesse se fait donc de façon paradoxale. Ce n'est pas aux sages et aux habiles qu'elle est accordée, mais aux petits (Mt 11,25) ; pour confondre les sages enorgueillis, Dieu a choisi ce qu'il y avait de fou dans le monde (1 Co 1,27). Il faut ainsi se rendre fou aux yeux du monde pour devenir sage selon Dieu (3,18). Car la sagesse chrétienne ne s'acquiert point par effort humain, mais par révélation du Père (Mt 11,25ss). Elle est en elle-même

chose divine, mystérieuse et cachée, impossible à sonder par l'intelligence humaine (1 Co 2,7ss; Rm 11,33ss; Col 2,3). Manifestée par l'accomplissement historique du salut (Ep 3,10), elle ne peut être communiquée que par l'*Esprit de Dieu aux hommes qui lui sont dociles (1 Co 2,10-16; 12,8; Ep 1,17).

III. Aspects de la sagesse chrétienne

1. *Sagesse et révélation.* — La sagesse chrétienne, telle qu'on vient de la décrire, présente de nettes affinités avec les apocalypses juives : elle n'est pas avant tout règle de vie, mais *révélation du *mystère de Dieu (1 Co 2,6ss), sommet de la *connaissance religieuse que Paul demande à Dieu pour les fidèles (Col 1,9) et dont ceux-ci peuvent s'instruire mutuellement (3,16), « en un langage enseigné par l'Esprit » (1 Co 2,13).

2. *Sagesse et vie morale.* — L'aspect moral de la sagesse n'est pas évacué pour autant. Dans la lumière de la révélation du Christ, Sagesse de Dieu, toutes les règles de conduite que l'AT rattachait à la sagesse selon Dieu acquièrent au contraire la plénitude de leur sens. Non seulement ce qui relève des fonctions apostoliques (1 Co 3, 10; 2 P 3,15) ; mais aussi ce qui concerne la vie chrétienne de chaque jour (Ep 5,15; Col 4,5), où il faut imiter la conduite des vierges sages, non celle des vierges *folles (Mt 25,1-12). Les conseils de morale pratique qu'énonce saint Paul dans les finales de ses lettres relaient ici l'enseignement des anciens sages. Le fait est plus évident encore pour l'épître de Jacques, qui oppose sur ce point précis la fausse sagesse et la « sagesse d'en haut » (Jc 3,13-17). Cette dernière implique une parfaite rectitude morale. Il faut s'efforcer d'y conformer ses actes tout en la demandant à Dieu comme un don (Jc 1,5).

Telle est la seule perspective où les acquisitions de l'humanisme peuvent s'intégrer à la vie et à la pensée chrétienne. L'homme pécheur doit se laisser crucifier avec sa sagesse orgueilleuse s'il veut renaître dans le Christ. S'il fait cela, tout son effort humain prendra un sens nouveau, car il s'effectuera sous la mouvance de l'Esprit.

AB & PG

→ connaître AT 4 — crainte de Dieu IV — création AT II 3 ; NT I 2 — dessein de Dieu AT IV — disciple AT 2 — éducation — enseigner AT I 4, II 1 — Époux/épouse AT 3 ; NT 1 — femme AT 3 — Fils de l'Homme AT II 1 — folie — goûter 1 — image III — Jésus-Christ II 1 d — justice *A* I AT 4 — lait 3 — Loi *B* III 4 — lumière & ténèbres AT I 3 — mère II 1 — mystère AT 2 b ; NT II 1 — œuvres AT I 3 ; NT I 1 — paradis 2 c — Parole de Dieu AT I 1, IV — péché IV 3 d — plénitude 2 — prédestiner 2 — promesses II 6 — Révélation AT I 3 — simple 1 — vérité AT 3 — vieillesse 2 — volonté de Dieu AT I 2 b.

SAINT

La liturgie acclame le Dieu trois fois Saint ; elle proclame le Christ, « seul Saint » ; elle fête les saints. Nous parlons aussi des saints évangiles, de la semaine sainte ; et nous sommes appelés à devenir des saints. La sainteté paraît donc une réalité complexe qui touche au mystère de Dieu, mais aussi au culte et à la morale ; elle englobe les notions de sacré et de pur, mais les dépasse. Elle semble réservée à Dieu, inaccessible, mais elle est constamment attribuée à des créatures.

Le mot sémitique *qôdèš*, chose sainte, sainteté, qui dérive d'une racine signifiant sans doute « couper, séparer », oriente vers une idée de séparation du profane ; les choses saintes sont celles qu'on ne touche pas ou qu'on n'approche que dans certaines conditions de *pureté rituelle. Étant chargées d'un dynamisme, d'un mystère et d'une majesté où l'on peut voir du surnaturel, elles provoquent un sentiment mêlé d'effroi et de fascination, qui fait prendre conscience à l'homme de sa petitesse devant ces manifestations du « numineux ».

La notion biblique de sainteté est bien plus riche. Non contente de livrer les réactions de l'homme en face du divin, et de définir la sainteté par négation du profane, la Bible contient la révélation de *Dieu lui-même ; elle définit la sainteté à sa source même, en Dieu, de qui dérive toute sainteté. Mais, de ce fait, l'Écriture pose le problème de la nature de la sainteté, qui est finalement celui du mystère de Dieu et de sa communication aux hommes. D'abord extérieure aux personnes, lieux et objets qu'elle rend « sacrés », cette sainteté dérivée ne devient réelle et intérieure que par le don de l'Esprit-Saint lui-même ; alors l'*Amour qui est Dieu même (1 Jn 4,18) sera communiqué, en triomphant du *péché qui arrêtait le rayonnement de sa sainteté.

AT

I. Dieu est saint, il se montre saint

La sainteté de Dieu est inaccessible à l'homme. Pour que celui-ci la reconnaisse, il faut que Dieu « se sanctifie », c'est-à-dire « se montre saint », en manifestant sa *gloire. Création, théophanies, *épreuves, *châtiments et *calamités (Nb 20,1-13; Ez 38,21ss), mais aussi protection miraculeuse et délivrances inespérées révèlent en quel sens Dieu est saint (Ez 28,25s).

Manifestée d'abord au cours des majestueuses théophanies du Sinaï (Ex 19,3-20), la sainteté de Yahweh apparaît comme une puissance à la fois effrayante et mystérieuse, prête à anéantir tout ce qui l'approche (1 S 6,19s), mais aussi capable de bénir ceux qui reçoivent l'arche où elle réside (2 S 6,7-11). Elle ne se confond donc pas avec la transcendance ou la *colère divine, puisqu'elle se manifeste aussi bien dans l'*amour et le *pardon : « Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère... Car je suis Dieu, moi, et non pas homme : au milieu de toi est le Saint » (Os 11,9).

Dans le temple, Yahweh apparaît à Isaïe comme un *roi à la majesté infinie, comme le *créateur dont la gloire remplit toute la terre, comme l'objet d'un culte que seuls les séraphins peuvent lui rendre. Ceux-ci ne sont d'ailleurs pas assez saints pour contempler sa *face, et l'homme ne peut la *voir sans mourir (Is 6,1-5; Ex 33,18-23). Et pourtant, ce Dieu inaccessible comble la distance qui le sépare des créatures : il est le « Saint d'Israël », *joie, *force, appui, *salut, *rédemption de ce peuple auquel il s'est uni par l'*Alliance (Is 10,20; 17,7; 41,14-20).

Ainsi, loin de se réduire à la séparation ou à la transcendance, la sainteté divine inclut tout ce que Dieu possède de richesse et de vie, de puissance et de bonté. Elle est plus qu'un attribut divin parmi d'autres, elle caractérise Dieu même. Dès lors, son *Nom est saint (Ps 33,21; Am 2,7; cf Ex 3,14), Yahweh jure par sa sainteté (Am 4,2). La langue elle-même reflète cette conviction quand, ignorant l'adjectif « divin », elle considère comme synonymes les noms de Yahweh et de Saint (Ps 71,22; Is 5,24; Ha 3,3).

II. Dieu veut être sanctifié

Jaloux de son droit exclusif au *culte et à l'*obéissance, Dieu veut être reconnu saint, être traité en seul vrai Dieu, et manifester ainsi par les hommes sa propre sainteté. S'il règle minutieusement les détails des sacrifices (Lv 1—7) et les conditions de *pureté nécessaires au culte (Lv 12—15), s'il exige que son saint Nom ne soit pas profané (Lv 22,32), c'est parce qu'une liturgie bien célébrée fait éclater sa gloire (Lv 9,6-23; 1 R 8,10ss; cf Lv 10,1ss; 1 S 2,17; 3,11ss) et met en relief sa majesté. Mais ce culte ne vaut que s'il exprime l'obéissance à la *Loi (Lv 22,31ss), la foi profonde (Dt 20,12), la louange personnelle (Ps 99,3-9) : c'est cela, *craindre Dieu, le sanctifier (Is 8,13).

III. Dieu sanctifie, il communique sa sainteté

1. *Sainteté et consécration.* — En prescrivant les règles *cultuelles par lesquelles il se montre saint, Yahweh s'est réservé des lieux (*terre sainte, sanctuaires, *temple), des personnes (prêtres, lévites, premiers-nés, nazirs, *prophètes), des objets (offrandes, vêtements et objets de *culte), des *temps (*sabbats, années jubilaires) qui lui sont consacrés par des rites précis (offrandes, *sacrifices, dédicaces, *onctions, aspersions de sang) et, par le fait même, interdits aux usages profanes. Ainsi, l'*arche d'alliance ne doit même pas être regardée par les lévites (Nb 4,1.20) ; les sabbats ne doivent pas être « profanés » (Ez 20,12-24) ; le comportement des prêtres est soumis à des règles particulières, plus exigeantes que les lois communes (Lv 21).

Toutes ces choses sont saintes, mais elles peuvent l'être à divers degrés, selon le lien qui les unit à Dieu. La sainteté de ces personnes et de ces objets consacrés n'est pas de même nature que celle de Dieu. En effet, à la différence de l'impureté contagieuse (Lv 11,31; 15,4-27), elle n'est pas reçue automatiquement par contact avec la sainteté divine. Elle est le résultat d'une décision libre de Dieu, selon sa loi, selon les rites fixés par lui. La distance infinie qui la sépare de la sainteté divine (Jb 15,15) s'exprime dans les rites : ainsi le Grand Prêtre ne peut pénétrer qu'une fois l'an dans le Saint des Saints après de minutieuses purifications (Lv 16,1-16). Il faut donc distinguer entre la sainteté véritable qui est propre à Dieu et le caractère sacré qui arrache au profane certaines personnes et certains objets, les situant dans un état intermédiaire, qui voile et manifeste à la fois la sainteté de Dieu.

2. *Le peuple saint.* — Élu, mis à part entre les *nations, Israël devient le domaine particulier de Dieu, peuple de *prêtres, « peuple saint ». Par un amour inexplicable, Dieu vit et marche au milieu de son peuple (Ex 33,12-17) ; il se manifeste à lui par la *nuée, l'*arche d'alliance, le *temple ou simplement sa *gloire qui l'accompagne même en exil (Ez 1,1-28) : « Au milieu de toi, je suis le Saint » (Os 11,9). Cette *présence active de Dieu confère au peuple non seulement une sainteté rituelle, mais une véritable dignité qui l'oblige à la sainteté morale. C'est pour sanctifier le peuple que Yahweh promulgue la *Loi (Lv 22,31ss). Israël, par exemple, ne saurait se laisser aller aux vices des peuplades cananéennes ; il doit refuser tout mariage avec les filles étrangères et anéantir par *anathème tout ce qui pourrait le souiller (Dt 7, 1-6). Sa *force réside, non dans les armées ou une diplomatie habile, mais dans sa foi en Yahweh, le Saint d'Israël (Is 7,9). Celui-ci lui donne non seulement ce qui le distingue des autres peuples, mais tout ce qu'il possède de sécurité (Is 41,14-20; 54,1-5), de fierté (Is 43,3-14; 49,7), d'espérance invincible enfin (Is 60,9-14).

IV. Israël doit se sanctifier

Au libre choix de Dieu qui veut sa sanctification, Israël doit répondre en se sanctifiant.

1. Il doit d'abord *se purifier*, c'est-à-dire se laver de toute souillure incompatible avec la sainteté de Dieu, avant d'assister à des théophanies ou de participer au culte (Ex 19,10-15). Mais c'est, en définitive, Dieu seul qui lui donne la *pureté, par le sang du sacrifice (Lv 17,11), ou en purifiant son cœur (Ps 51).

2. Les prophètes et le Deutéronome ont sans cesse répété que les sacrifices pour le péché ne suffisaient pas pour plaire à Dieu, mais qu'il fallait la *justice, l'*obéissance et l'*amour (Is 1,4-20; Dt 6,4-9). Ainsi le commandement : « Soyez saints, car moi, Yahweh, je suis saint » (Lv 19,2; 20,26) doit s'entendre non seulement d'une pureté cultuelle, mais bien d'une *sainteté vécue* selon les multiples prescriptions familiales, sociales et économiques, aussi bien que rituelles, contenues dans les divers codes (vg Lv 17—26).

3. Enfin la sanctification des hommes est *susceptible de progrès* ; aussi, seuls pourront être appelés « saints » ceux qui auront passé par l'*épreuve, et bénéficieront du règne eschatologique (Dn 7, 18-22). Ce seront les sages qui auront craint Yahweh (Ps 34,10), le « petit reste » des réchappés de Sion, ceux que Dieu aura « inscrits pour survivre » (Is 4,3).

NT

La communauté apostolique s'est assimilé les doctrines et le vocabulaire de l'AT. Ainsi Dieu est le Père Saint (Jn 17,11), le *Pantocratôr* transcendant et le juge eschatologique (Ap 4,8; 6,10). Saint est son Nom (Lc 1,49), de même sa Loi (Rm 7,12) et son alliance (Lc 1,72). Saints aussi, les anges (Mc 8,38), les prophètes et les hagiographes (Lc 1,70; Mc 6,20; Rm 1,2). Saint est son temple, ainsi que la Jérusalem céleste (1 Co 3,17; Ap 21,2). Puisqu'il est saint, ceux qu'il a *élus doivent être saints (1 P 1,15s = Lv 19,2), et la sainteté de son *Nom doit être manifestée dans l'avènement de son Règne (Mt 6,9). Cependant c'est la *Pentecôte, manifestation de l'Esprit de Dieu, qui semble être à l'origine de la conception proprement néo-testamentaire de la sainteté.

I. Jésus, le Saint

La sainteté du Christ est intimement liée à sa *filiation divine et à la présence de l'Esprit de Dieu en lui : conçu du Saint-Esprit, il « sera saint et appelé Fils de Dieu » (Lc 1,35; cf Mt 1,18). Au baptême de Jean, le « Fils bien-aimé » reçoit l'*onction du Saint-Esprit (Ac 10,38; Lc 3,22). Il chasse les esprits impurs, et ceux-ci le proclament « le Saint de Dieu » ou « le Fils de Dieu » (Mc 1, 24; 3,11), ces deux expressions étant désormais équivalentes (Jn 6,69; cf Mt 16,16). « Rempli du Saint-Esprit » (Lc 4,1), le Christ se manifeste par ses *œuvres ; miracles et enseignements veulent moins être des *signes de puissance à admirer que des signes de sa sainteté ; devant lui, on se sent pécheur comme devant Dieu (Lc 5,8; cf Is 6,5).

« Saint *Serviteur » de Dieu (Ac 4,27.30), ayant souffert la mort bien qu'auteur de la vie, le Christ est par excellence « le Saint » (Ac 3,14s). « C'est pourquoi Dieu l'a exalté » (Ph 2,9) ; ressuscité selon l'esprit de sainteté (Rm 1,4), il n'est pas de ce monde (Jn 17,11). Dès lors celui qui est assis à la droite de Dieu (Mc 16,19) peut être appelé « le Saint », comme Dieu (Ap 3,7; 6,10). La sainteté du Christ est donc d'un autre ordre que celle, toute relative, des saints personnages de l'AT ;

elle est identique à celle de Dieu, son Père saint (Jn 17,11) : même puissance spirituelle, mêmes manifestations prodigieuses, même profondeur mystérieuse ; elle lui fait aimer les siens jusqu'à leur communiquer sa gloire reçue du Père et jusqu'à se sacrifier pour eux ; c'est ainsi qu'il se montre saint : « Je me sanctifie... pour qu'ils soient sanctifiés » (Jn 17,19-24).

II. Le Christ sanctifie les chrétiens

A la différence des victimes et du culte de l'AT, qui ne purifiaient les Hébreux qu'extérieurement (He 9,11-14; 10,10), le *sacrifice du Christ sanctifie les croyants « en vérité » (Jn 17,19), leur communiquant véritablement la sainteté. Les chrétiens participent en effet à la vie du Christ ressuscité par la *foi et par le *baptême qui leur donne « l'onction venue du Saint » (1 Co 1,30; Ep 5,26; 1 Jn 2,20). Aussi sont-ils « saints dans le Christ » (1 Co 1,2; Ph 1,1), par la présence de l'Esprit-Saint en eux (1 Co 3,16s; Ep 2,22) ; ils sont en effet « baptisés dans l'Esprit-Saint », comme Jean-Baptiste l'avait annoncé (Lc 3,16 p; Ac 1,5; 11,16).

III. L'Esprit-Saint

L'agent principal de la sanctification du chrétien est donc l'*Esprit-Saint ; il comble les premières communautés de *dons et de *charismes. Son action dans l'Église diffère cependant de celle de l'Esprit de Dieu dans l'AT. L'ampleur et l'universalité de son effusion signifient que les temps messianiques sont accomplis depuis la résurrection du Christ (Ac 2,16-38). D'autre part, sa venue est liée au baptême et à la foi au mystère du Christ mort et ressuscité (Ac 2,38; 10,47; 19,1-7). Sa présence est permanente, et Paul peut affirmer que les rachetés sont les « *temples du Saint-Esprit », « les temples de Dieu » (1 Co 6,11.20; cf 3,16s) et qu'ils ont une véritable communion avec lui (2 Co 13,13). Et comme « tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu » (Rm 8,14-17), les chrétiens ne sont pas seulement des prophètes soumis à l'action temporaire de l'Esprit (Lc 1,15; 7,28), mais des enfants de Dieu ayant toujours en eux la source de la sainteté divine.

IV. Les saints

Employé absolument, le mot « saint » était exceptionnel dans l'AT ; il était réservé aux élus des temps eschatologiques. Dans le NT, il désigne les chrétiens. Attribué d'abord aux membres de la communauté primitive de Jérusalem et spécialement au petit groupe de la *Pentecôte (Ac 9,13; 1 Co 16,1; Ep 3,5), il fut étendu aux frères de Judée (Ac 9,31-41), puis à tous les fidèles (Rm 16,2; 2 Co 1,1; 13,12). Par le Saint-Esprit, en effet, le chrétien participe à la sainteté divine elle-même. Formant la véritable « nation sainte » et le « *sacerdoce royal », constituant le « temple saint » (1 P 2,9; Ep 2,21), les chrétiens doivent rendre à Dieu le *culte véritable, en s'offrant avec le Christ en « sacrifice saint » (Rm 12,1; 15,16; Ph 2,17).

Enfin la sainteté des chrétiens, qui provient d'une *élection (Rm 1,7; 1 Co 1,2), exige d'eux la rupture avec le *péché et les mœurs païennes (1 Th 4,3) : ils doivent agir « selon la sainteté qui vient de Dieu et non selon une sagesse charnelle » (2 Co 1,12; cf 1 Co 6,9ss; Ep 4,30—5,1; Tt 3,4-7; Rm 6,19). Cette exigence de vie sainte est à la base de toute la tradition ascétique chrétienne ; elle repose non sur l'idéal d'une loi encore extérieure, mais sur le fait que le chrétien « saisi par le Christ » doit « communier à ses souffrances et à sa mort pour parvenir à sa résurrection » (Ph 3,10-14).

V. La cité sainte

Déjà acquise en droit, la sainteté de Dieu lutte en fait avec le péché. Le temps n'est pas encore venu où « les saints jugeront le monde » (1 Co 6, 2s). Les saints peuvent et doivent encore se sanctifier pour être prêts à la parousie du Seigneur (1 Th 3,13; Ap 22,11). Ce *jour-là, apparaîtra la Jérusalem nouvelle, « cité sainte » (Ap 21,2) où fleurira l'*arbre de vie, et d'où sera exclu tout ce qui est impur et profane (Ap 21—22; cf Za 14, 20s) ; et le Seigneur Jésus sera glorifié dans ses saints (2 Th 1,10; 2,14) « car Dieu est *Amour » (1 Jn 4,8). Tel est sans doute le secret de l'inaccessible sainteté de Dieu communiquée aux hommes. *JdV*

→ **anathème AT — autel 3 — bénédiction II 3 — colère *A* 2 ; *B* AT II ; NT III 1 — culte AT III — Dieu AT III 2.5, IV — écriture III — Église VI — Esprit de Dieu — exemple — gloire III — justice**

O ; *A* I NT 2 — nouveau I, III 3 b — Paraclet 1 — perfection AT — prémices I 2 b — pur — sacrifice — sexualité II — vérité NT 3 c — zèle I.

SALAIRE → grâce IV — justice — rétribution — royaume NT II 3 — travail II, III.

SALOMON → paix II 2 — sagesse AT I 1 ; NT I 1 — Temple AT I 3.

SALUT

L'idée de salut (gr. *sôzô* et dérivés) est exprimée en hébreu par tout un ensemble de racines qui se rapportent à la même expérience fondamentale : être sauvé, c'est être tiré d'un danger où l'on risquait de périr. Suivant la nature du péril, l'acte de sauver s'apparente à la protection, la libération, le rachat, la guérison ; et le salut, à la victoire, la vie, la paix... C'est à partir d'une telle expérience humaine, et en reprenant les termes mêmes qui l'exprimaient, que la révélation a expliqué l'un des aspects les plus essentiels de l'action de Dieu ici-bas : Dieu sauve les hommes, le Christ est notre sauveur (Lc 2,11), l'Évangile apporte le salut à tout croyant (Rm 1,16). Il y a donc là un terme-clef du langage biblique ; mais ses résonances finales ne doivent pas faire oublier son lent processus d'élaboration.

AT

I. Le salut de Dieu dans l'histoire et dans l'eschatologie

L'idée d'un Dieu qui sauve ses fidèles est commune à toutes les religions. Dans l'AT, c'est un thème courant et ancien, comme le prouvent les noms propres composés avec la racine « sauver » (*Josué, Isaïe, Élisée, Osée, pour ne citer que la racine principale *yaša'*). Mais l'expérience historique du peuple de Dieu lui donne une coloration particulière qui explique pour une part son emploi dans l'eschatologie prophétique.

1. *L'expérience historique.* — Lorsque Israël se trouve en période critique et que Dieu l'en délivre, soit par un concours providentiel de circonstances qui peut aller jusqu'au *miracle, soit en lui envoyant un chef humain qui le conduit à la *victoire, il expérimente le « salut de Dieu ». Le siège de Jérusalem par Sennachérib en offre un exemple classique : le roi d'Assyrie met Yahweh au défi de sauver Israël (2 R 18,30-35) ; Isaïe promet le salut (2 R 19,34; 20,6) ; et effectivement Dieu sauve son peuple. Or les historiens sacrés relèvent dans le passé de multiples expériences du même genre. Dieu a sauvé David (c'est-à-dire : lui a donné la victoire) partout où il allait (2 S 8,6.14; 23,10.12). Par l'entremise de David, il a sauvé son peuple de la main de ses ennemis (2 S 3,18), comme il l'avait fait déjà par celle de Saül (1 S 11,13), de Samuel (1 S 7,8), de Samson (Jg 13,5), de Gédéon (Jg 6,14), de tous les Juges (Jg 2,16. 18). Lors de l'exode surtout, il sauva Israël en le rachetant et en le *libérant (Ex 14,13; cf Is 63, 8s; Ps 106,8.10.21). Et, en remontant dans le passé plus haut que cette expérience capitale, on le voit sauver les fils de Jacob par l'entremise de Joseph (Gn 45,5), sauver la vie de Lot (Sg 10,6), sauver *Noé lors du *déluge (Sg 10,4; cf Gn 7, 23)... On comprend donc qu'en tout péril pressant, Israël se tourne vers Yahweh « afin d'être sauvé » (Jr 4,14) et se plaigne si le salut escompté n'arrive pas (Jr 8,20). Il sait qu'en dehors de son Dieu il n'est point de sauveur (Is 43,11; cf 47, 15; Os 13,4), et, en songeant aux saluts passés, il aime à l'invoquer sous ce titre (cf Is 63,8; 1 M 4,30). Il est vrai que, dans cette histoire même, on voit s'esquisser en plus d'un cas une loi providentielle dont les conséquences se manifesteront dans le cadre de l'eschatologie : dans les périls causés par le *péché humain, seul un *Reste est sauvé (comme Noé, lors du déluge). Le salut ne se réalise pas sans qu'un *jugement divin l'accompagne et que les justes soient mis à part des pécheurs.

2. *Les promesses eschatologiques.* — C'est à l'heure de la grande épreuve nationale qu'Israël regarde avec le plus de confiance vers le Dieu qui le sauvera (cf Mi 7,7). Son titre de Sauveur devient un leitmotiv de l'eschatologie prophétique (So 3,17; Is 33,22; 43,3; 45,15.21; 60,16; Ba 4,22), et les oracles relatifs aux « derniers temps » décrivent sous des aspects divers le salut final d'Israël. Yahweh, dit Jérémie, sauvera son peuple en le ramenant dans sa *terre (Jr 31,7) et en lui envoyant le *Roi-*Messie. (Jr 23,6). Yahweh, dit Ézéchiel, sauvera ses brebis en les ramenant dans un bon pâturage (Ez 34,22) ; il sauvera son peuple de toutes ses souillures par le don de son *Esprit (Ez 36,29). Le Message de consolation et la littérature apparentée évoquent constamment le Dieu qui vient sauver son peuple (Is 35,4) et, au-delà

d'Israël, la terre entière (Is 45,22). Le salut est l'acte essentiel de sa *justice victorieuse (cf Is 63,1) ; c'est pour le réaliser qu'il enverra son *Serviteur (Is 49,6.8). Aussi le couple de mots « justice et salut » tend-il à devenir une désignation technique de son œuvre eschatologique, promise et saluée d'avance avec enthousiasme (Is 46,13; 52,7-10; 56,1; 59,17; 61,10; 62,1). Mais plus encore que dans l'histoire d'Israël, l'expérience de ce salut sera réservée à un *Reste (Am 3,12; 5,15; 9,8; Is 10,20s; 28,5) : avant qu'il advienne, le jugement de Dieu s'opérera ici-bas.

Les descriptions post-exiliennes du *Jour de Yahweh chanteront la *joie du salut (Is 12,2; 25,9) accordé à tous ceux qui invoquent le *nom du Seigneur (Jl 3,5), à tous ceux qui sont inscrits dans son *Livre (Dn 12,1). Enfin la Sagesse alexandrine décrira le salut des justes au dernier jour (Sg 5,2). Au fil des textes, l'idée de salut s'est ainsi enrichie de toute une gamme d'harmoniques. Liée au *règne de Dieu, elle est synonyme de *paix et de bonheur (Is 52,7), de *purification (Ez 36,29) et de *libération (Jr 31,7). Son artisan humain, le *Roi eschatologique, mérite aussi le titre de sauveur (Za 9,9 LXX), car il sauvera les pauvres opprimés (Ps 72,4.13). Tous ces aspects de la prophétie préparent directement le NT.

II. Le salut de Dieu dans la prière d'Israël

Avec un tel arrière-plan d'expérience historique et de prophétie, la prière d'Israël donne une place très importante au thème du salut.

1. *Les certitudes de la foi.* — Le salut est un *don de Dieu : c'est la certitude fondamentale, à l'appui de laquelle on peut invoquer l'expérience de la conquête (Ps 44,4.7s). Inutile d'entretenir une *confiance présomptueuse dans les *forces humaines (Ps 33,16-19) : le salut des justes vient de Yahweh (Ps 37,39s) ; il est lui-même le salut (Ps 27,1; 35,3; 62,7). Cette doctrine est corroborée par des expériences nombreuses. Combien d'hommes en péril ont été sauvés par Dieu lorsqu'ils crièrent vers lui (Ps 107,13.19.28; cf 22,6) ! Plusieurs prières d'action de grâces témoignent de faits de ce genre (vg Ps 118,14) : prières de gens sauvés du danger (Ps 18,20), de l'épreuve (Si 51, 11), de la mort menaçante (Ps 116,6). Les livres tardifs se plaisent à raconter des histoires semblables : les trois enfants sauvés du feu (Dn 3, 28 = 95), et Daniel, de la fosse aux lions (Dn 6, 28) ; car toujours Dieu sauve qui espère en lui (Dn 13,60). Il l'assure à chacun de ses serviteurs (Ps 91,14ss) comme il l'a promis pour son peuple (Ps 69,36) et pour son Oint (Ps 20,7). Et les psaumes énumèrent tous les clients de Dieu, qu'il a coutume de sauver lorsqu'ils l'appellent : les *justes (34,16.19), les *pauvres (34,7; 109,31), les *humbles (18,28; 76,10; 149,4), les petits (116,6), les *persécutés (55,17), les cœurs droits (7,11), les esprits abattus (34,19) et en général tous ceux qui le craignent (145,19). Il y a là de quoi donner confiance et inciter à la prière.

2. *Les appels au Dieu sauveur.* — Les suppliants invoquent Dieu sous le titre de Sauveur (Si 51, 1; « Sauveur des désespérés », Jdt 9,11) ou de « Dieu de salut » (Ps 51,16; 79,9). Leur prière tient en un mot : « Sauve, Yahweh ! » (Ps 118, 25), « Sauve-moi, et je serai sauvé » (Jr 17,14). La suite évoque généralement des circonstances concrètes, semblables à celles où tout homme se trouve placé un jour ou l'autre : *épreuve et *angoisse (Ps 86,2), péril pressant et mortel (69, 2.15), *persécution des ennemis (22,22; 31,12.16; 43,1; 59,2). Et parfois Yahweh répond lui-même à la supplication par un oracle de salut (Ps 12, 2.6). Au-delà des demandes individuelles, l'âme israélite appelle d'ailleurs de ses vœux le salut eschatologique promis par les prophètes (cf Ps 14,7; 80,3s.8.20) : « Sauve-nous, Yahweh notre Dieu, et rassemble-nous du milieu des nations ! » (Ps 106,47). Là encore, il arrive que Yahweh réponde par un oracle (Ps 85,5.8.10). Si grande est l'influence du message de consolation que certains psaumes chantent par avance la manifestation de salut qu'il annonçait (Ps 96,2; 98, 1ss), tandis que d'autres expriment l'espoir d'en expérimenter la joie (Ps 51,14). A travers tous ces textes, on voit comment l'âme d'Israël, au seuil du NT, est tendue vers le salut que le Christ est sur le point d'apporter au monde.

NT

I. La révélation du salut

1. **Jésus-Christ, sauveur des hommes*

a) C'est d'abord par des actes significatifs que Jésus se révèle comme sauveur. Il sauve les *malades en les guérissant (Mt 9,21 p; Mc 3,4; 5,23; 6,56) ; il sauve Pierre marchant sur les eaux et les disciples pris dans la tempête (Mt 8,25; 14, 30). L'essentiel est de croire en lui : c'est leur *foi qui sauve les malades (Lc 8,48; 17,19; 18,42), et

les disciples se voient reprocher d'avoir douté (Mt 8,26; 14,31). Ces faits montrent déjà quelle est l'économie du salut. Cependant, il faut voir plus loin que le salut corporel. Jésus apporte aux hommes un salut bien plus important : la pécheresse est sauvée parce qu'il lui remet ses péchés (Lc 7,48ss), et le salut entre dans la maison de Zachée pénitent (Lc 19,9). Pour être sauvé, il faut donc accueillir avec foi l'Évangile du Royaume (cf Lc 8,12). Quant à Jésus, le salut est le but de sa vie : il est venu ici-bas pour sauver ce qui était perdu (Lc 9,56; 19,10), pour sauver le monde et non le condamner (Jn 3,17; 12,47). S'il parle, c'est pour sauver les hommes (Jn 5,34). Il est la *Porte : qui entre par lui sera sauvé (Jn 10,9).

b) Ces paroles font voir que le salut des hommes est le problème essentiel. Le péché les met en danger de perdition. *Satan est là, prêt à tout tenter pour les perdre et pour empêcher qu'ils soient sauvés (Lc 8,12). Ce sont des brebis perdues (Lc 15,4.7) ; mais Jésus a justement été envoyé pour elles (Mt 15,24) : elles ne se perdront plus si elles entrent dans son troupeau (Jn 10,28; cf 6,39; 17, 12; 18,9). Le salut qu'il offre a cependant une contrepartie : pour qui n'en saisit pas la chance, le risque de perdition est imminent et irréparable. Il faut faire *pénitence à temps si l'on ne veut pas se perdre (Lc 13,3.5). Il faut entrer par la porte étroite, si l'on veut appartenir au nombre des sauvés (Lc 13,23s). Il faut persévérer dans cette voie jusqu'à la fin (Mt 24,13). L'obligation de détachement est telle que les disciples se demandent : « Qui donc alors sera sauvé ? » Effectivement ce serait impossible aux hommes, il y faut un acte de la toute-*puissance de Dieu (Mt 19,25s p). Finalement le salut qu'offre Jésus se présente sous la forme d'un paradoxe : Qui veut se sauver, se perdra ; qui accepte de se perdre, se sauvera pour la vie éternelle (Mt 10,39; Lc 9, 24; Jn 12,25). Telle est la loi, et Jésus s'y soumet lui-même : lui qui a sauvé les autres, il ne se sauve pas lui-même à l'heure de la *croix (Mc 15,30s). Le Père pourrait certes le sauver de la mort (He 5,7) ; mais c'est pour cette *heure-là qu'il est venu ici-bas (Jn 12,27). Qui cherchera le salut dans la foi en lui, devra donc le *suivre jusque-là.

2. *L'Évangile du salut*

a) Après la Résurrection et la Pentecôte, le message de la communauté apostolique a pour objet le salut réalisé conformément aux Écritures. Par sa *résurrection, Jésus a été établi par Dieu « chef et Sauveur » (Ac 5,31; cf 13,23). Les *miracles opérés par les Apôtres confirment le message : si des malades sont sauvés par la vertu du *Nom de Jésus, c'est qu'il n'est aucun autre Nom par lequel nous devions être sauvés (Ac 4,9-12; cf 14,3). Aussi l'*Évangile se définit-il comme la « Parole du salut » (Ac 13,26; cf 11,14), adressée d'abord aux Juifs (Ac 13,26) puis aux autres nations (Ac 13,47; 28,28). En retour, les hommes sont invités à croire « pour se sauver de cette *génération dévoyée » (Ac 2,40). La condition du salut, c'est la *foi au Seigneur Jésus (Ac 16,30s; cf Mc 16,16), l'invocation de son Nom (Ac 2,21; cf Jl 3,5). Juifs et païens sont, à cet égard, en position identique. Ils ne se sauvent pas eux-mêmes ; c'est la *grâce du Seigneur Jésus qui les sauve (Ac 15,11). Les Apôtres apportent donc aux hommes l'unique « voie du salut » (Ac 16, 17). Les convertis en ont tellement conscience qu'ils se regardent eux-mêmes comme le *Reste qui doit être sauvé (Ac 2,47).

b) Cette importance du thème du salut dans la prédication primitive explique que les évangélistes Matthieu et Luc aient voulu souligner dès l'enfance de Jésus son futur rôle de Sauveur. Matthieu met ce rôle en rapport avec son nom, qui signifie « Yahweh sauve » (Mt 1,21). Luc lui donne le titre de Sauveur (Lc 2,11). Il fait saluer par Zacharie l'aube prochaine du salut promis par les prophètes (1,69.71.77), et par Siméon, son apparition ici-bas dans une perspective d'universalisme total (2,30). Enfin la prédication de Jean-Baptiste, suivant les Écritures, prépare les voies du Seigneur pour que « toute chair voie le Salut de Dieu » (3,2-6; cf Is 40,3ss; 52,10). Les souvenirs conservés dans la suite des évangiles présentent de façon concrète cette manifestation du salut qui culminera dans la croix et la résurrection.

II. Théologie chrétienne du salut

Bien que les écrits apostoliques recourent à un vocabulaire varié pour décrire l'œuvre *rédemptrice de Jésus, on peut tenter de construire une synthèse de doctrine chrétienne autour de l'idée de salut.

1. *Sens de la vie du Christ.* — « Dieu veut le salut de tous les hommes » (1 Tm 2,4; cf 4,10). C'est pourquoi il a envoyé son Fils comme Sauveur du *monde (1 Jn 4,14). Lorsque est apparu ici-bas « notre Dieu et Sauveur » (Tt 2,13), lui qui venait pour sauver les pécheurs (1 Tm 1,15), alors se sont manifestés la grâce et l'amour de Dieu notre

Sauveur (Tt 2,11; 3,4) ; car par sa mort et sa résurrection, le Christ est devenu pour nous « principe de salut éternel » (He 5,9), sauveur du *Corps qui est l'*Église (Ep 5,23). Le titre de Sauveur convient ainsi également au Père (1 Tm 1,1; 2, 3; 4,10; Tt 1,3; 2,10) et à Jésus (Tt 1,4; 2,13; 3, 6; 2 P 1,11; 2,20; 3,2.18). C'est pourquoi l'Évangile qui rapporte tous ces faits est « une *force de Dieu pour le salut de tout croyant » (Rm 1, 16). En l'annonçant, un *apôtre n'a pas d'autre but que le salut des hommes (1 Co 9,22; 10,33; 1 Tm 1,15), qu'il s'agisse des païens (Rm 11,11) ou des Juifs, dont un *Reste au moins a été sauvé (Rm 9,27; 11,14) en attendant que tout Israël le soit finalement (Rm 11,26).

2. *Sens de la vie chrétienne.* — Une fois l'Évangile proposé aux hommes par la parole apostolique, ceux-ci ont un choix à faire, qui déterminera leur sort : le salut ou la perte (2 Th 2,10; 2 Co 2,15), la *vie ou la *mort. Ceux qui croient et *confessent leur foi sont sauvés (Rm 10,9s.13), leur *foi étant d'ailleurs scellée par la réception du *baptême qui est une véritable expérience du salut (1 P 3,21). Dieu les sauve par pure *miséricorde, sans considérer leurs œuvres (2 Tm 1,9; Tt 3,5), par *grâce (Ep 2,5.8), en leur donnant l'Esprit-Saint (2 Th 2,13; Ep 1,13; Tt 3,5s). A partir de ce moment, le chrétien doit garder avec fidélité la *Parole qui peut sauver son *âme (Jc 1,21) ; il doit nourrir sa foi par la connaissance des Écritures (2 Tm 3,15) et la faire fructifier en bonnes *œuvres (Jc 2,14) ; il doit travailler avec *crainte et tremblement à « accomplir son salut » (Ph 2,12). Cela suppose un exercice constant des vertus salutaires (1 Th 5,8), grâce auxquelles il *croîtra en vue du salut (1 P 2,2). Aucune négligence n'est permise ; le salut s'offre à chaque instant de la vie (He 2,3) ; « c'est maintenant le *Jour du salut » (2 Co 6,2).

3. *L'attente du salut final.* — Si nous sommes ainsi héritiers du salut (He 1,14) et pleinement *justifiés (Rm 5,1), nous ne sommes pourtant encore sauvés qu'en *espérance (Rm 8,24). Dieu nous a réservés pour le salut (1 Th 5,9), mais il s'agit d'un *héritage qui ne se révélera qu'au terme du *temps (1 P 1,5). L'effort de la vie chrétienne s'impose parce que chaque jour qui passe le rapproche de nous (Rm 13,11). Le Salut, au sens fort du mot, est donc à considérer dans la perspective eschatologique du *Jour du Seigneur (1 Co 3,13s; 5,5). Déjà *réconciliés à Dieu par la mort de son Fils et *justifiés par son *sang, nous serons alors sauvés par lui de la *Colère (Rm 5,9ss). Le Christ apparaîtra pour nous donner le Salut (He 9,28). Aussi attendons-nous cette manifestation finale du Sauveur, qui achèvera son œuvre en transformant notre *corps (Ph 3,20s) ; c'est en cela que notre salut est objet d'espérance (Rm 8, 23ss). Alors nous serons sauvés de la *maladie, de la *souffrance, de la *mort ; tous les maux dont les psalmistes demandaient à être délivrés et dont Jésus, de son vivant, triomphait par miracle, seront définitivement abolis. L'accomplissement d'une telle œuvre sera la *victoire par excellence de Dieu et du Christ. C'est en ce sens que les acclamations liturgiques de l'Apocalypse attestent : « Le salut est à notre Dieu et à l'Agneau » (Ap 7, 10; 12,10; 19,1). *CL & PG*

→ béatitude — ciel IV — coupe 3 — culte NT III 1 — déluge — dessein de Dieu — espérance AT III — Esprit de Dieu AT I — Évangile IV 2 a — foi NT III — joie NT I 1 — Josué — Jour du Seigneur — jugement — justice O ; *A* II NT ; *B* I — libération/Liberté — Loi *C* III 2 — maladie/guérison AT II 2.3 ; NT II — miracle II 2 — miséricorde AT I 2 — monde AT II 3, III 2 — mort AT III — nations AT III 2 ; NT — Noé — œuvres AT I 1 ; NT I 2 — paix I 3, III 1 — pardon II 1.2 — Parole de Dieu NT II 1 — prédestiner 2.3 — prophète AT IV 2 — puissance IV — réconciliation I 3 — Rédemption — Révélation NT II 1 a — Serviteur de Dieu III 1.2 — victoire — visite — volonté de Dieu.

SANCTUAIRE → arche d'Alliance — culte — pèlerinage AT 1 — Temple.

SANG

Dans le judaïsme tardif et le NT, le couple de mots « *chair et sang » désigne l'homme dans sa nature périssable (Si 14,18; 17,31; Mt 16,17; Jn 1,13), la condition que le Fils de Dieu a assumée en venant ici-bas (He 2,14). Mais en dehors de ce cas, la Bible ne s'occupe guère que du sang versé (au sens du latin *cruor*), toujours lié à la vie perdue ou donnée, à la différence de la pensée grecque qui lie le sang (au sens du latin *sanguis*) à la génération et à l'émotivité de l'homme.

AT

Comme toutes les religions anciennes, celle d'Israël reconnaît au sang un caractère sacré, car le sang, c'est la *vie (Lv 17,11.14; Dt 12,23), et tout

ce qui touche à la vie est en rapport étroit avec Dieu, seul maître de la vie. De là trois conséquences : l'interdiction du meurtre, l'interdit alimentaire du sang, l'usage du sang dans le culte.

1. *Interdiction du meurtre.* — L'homme a été fait à l'image de Dieu, aussi Dieu seul a-t-il pouvoir sur sa vie ; si quelqu'un verse son sang, Dieu lui en demandera compte (Gn 9,5s). Cela fonde religieusement le précepte du Décalogue : « Tu ne tueras pas » (Ex 20,13). En cas de meurtre, le sang de la victime, tel celui d'*Abel, « crie *vengeance » contre le meurtrier (Gn 4,10s; cf 2 S 21, 1; Ez 24,7s; 35,6). Le droit coutumier tient alors pour légitime l'action du « vengeur du sang » (Gn 9,6). Il cherche seulement à éviter la vendetta illimitée (cf Gn 4,15.23s) et à lui assigner des règles (Dt 19,6-13; Nb 35,9-34). Dieu lui-même se charge d'ailleurs de cette vengeance, en faisant retomber le sang innocent sur la tête de ceux qui le versent (Jg 9,23s; 1 R 2,32). C'est pourquoi les fidèles persécutés font appel à lui, pour qu'il venge le sang de ses serviteurs (Ps 79,10; 2 M 8, 3; cf Jb 16,18-21), et lui-même promet qu'il le fera quand viendra son *Jour (Is 63,1-6).

2. *Interdit alimentaire du sang.* — L'interdiction de manger le sang et la viande non saignée rituellement (Dt 12,16; 15,23; cf 1 S 14,32-35) est bien antérieure à la révélation biblique (cf Gn 9,4). Quel que soit son sens originel, elle reçoit dans l'AT des motivations précises : le sang, comme la vie, n'appartient qu'à Dieu ; c'est sa part propre dans les sacrifices (Lv 3,17) ; l'homme ne peut s'en servir que pour faire l'expiation (Lv 17,11s). Cette interdiction du sang persistera un certain temps aux origines chrétiennes, pour faciliter la communauté de table entre juifs et païens convertis (Ac 15,20-29).

3. *Usage cultuel du sang.* — Le caractère sacré du sang commande enfin ses divers usages cultuels.

*a) L'*alliance* entre Yahweh et son peuple est scellée par un rite sanglant : le sang des victimes est jeté pour moitié sur l'*autel, qui représente Dieu, pour moitié sur le peuple. Moïse explique le rite : « Ceci est le sang de l'alliance que Yahweh a conclue avec vous... » (Ex 24,3-8). Par là est établi un lien indissoluble entre Dieu et son peuple (cf Za 9,11; He 9,16-21).

*b) Dans les *sacrifices,* le sang est aussi l'élément essentiel. Qu'il s'agisse de l'holocauste, du sacrifice de communion ou des rites consécratoires, les prêtres le répandent sur l'autel et tout autour (Lv 1,5.11; 9,12; etc.). Dans le rite pascal, le sang de l'*Agneau prend une autre valeur : on en met sur le linteau et les montants de la porte (Ex 12,7.22) pour préserver la maison des fléaux destructeurs (12,13.23).

c) Les rites de sang ont une importance exceptionnelle *dans les liturgies d'*expiation,* car « c'est le sang qui expie » (Lv 17,11). On le répand en aspersions (4,6s ; etc.). Au jour des Pardons surtout, le Grand Prêtre entre dans le Saint des Saints avec le sang des victimes offertes pour ses péchés et ceux du peuple (16).

d) Enfin le sang sacrificiel a une *valeur consécratoire.* Dans les rites de consécration des prêtres (Ex 29,20s; Lv 8,23s.30) et de l'autel (Ez 43,20), il marque l'appartenance à Dieu.

NT

Si le NT met fin aux sacrifices sanglants du culte juif et abroge les dispositions légales relatives à la vengeance du sang, c'est parce qu'il reconnaît la signification et la valeur du « sang innocent », du « précieux sang » (1 P 1,19), versé pour la rédemption des hommes.

1. *Évangiles synoptiques.* — Au moment d'affronter lucidement la mort, Jésus songe à la responsabilité de Jérusalem : les prophètes de jadis ont été assassinés, lui-même va être livré, ses envoyés seront tués à leur tour. Le jugement de Dieu ne peut qu'être sévère contre la ville coupable : tout le sang innocent répandu ici-bas depuis le sang d'Abel retombera sur cette génération (Mt 23,29-36). La Passion s'inscrit dans cette perspective dramatique : Judas reconnaît qu'il a livré le sang innocent (27,4), Pilate s'en lave les mains tandis que la foule en assume la responsabilité (27,24s).

Mais le drame a aussi une autre face. A la dernière Cène, Jésus a présenté la coupe *eucharistique comme « le sang de l'alliance versé pour une multitude en rémission des péchés » (26,28 p). Son corps offert et son sang répandu font donc de sa mort un sacrifice doublement significatif : sacrifice d'*alliance, qui substitue l'alliance nouvelle à celle du Sinaï ; sacrifice d'*expiation, suivant la prophétie du *Serviteur de Yahweh. Le sang innocent injustement versé devient ainsi le sang de la *rédemption.

2. *Saint Paul.* — Paul exprime volontiers le sens de la *croix du Christ en évoquant son sang rédempteur. Couvert de son propre sang, Jésus joue désormais pour tous les hommes le rôle

qu'esquissait jadis le propitiatoire dans la cérémonie de l'*expiation (Rm 3,25) : il est le lieu de la présence divine et il assure le pardon des péchés. Car son sang a une vertu *salutaire : par lui nous sommes *justifiés (Rm 5,9), rachetés (Ep 1,7), acquis à Dieu (Ac 20,28) ; par lui se réalise l'*unité entre les juifs et les païens (Ep 2,13), entre les hommes et les puissances célestes (Col 1,20). Or ce sang de la nouvelle alliance, les hommes peuvent y communier quand ils boivent à la *coupe eucharistique (1 Co 10,16s; 11,25-28). Alors s'instaure entre eux et le Seigneur une union profonde de caractère eschatologique : la mort du Seigneur est rappelée et sa venue, annoncée (11,26).

3. *Épître aux Hébreux.* — L'entrée du Grand Prêtre dans le Saint des Saints avec le sang expiatoire est regardée, dans l'épître aux Hébreux, comme la *figure prophétique du Christ entrant au ciel avec son propre sang pour obtenir notre rédemption (He 9,1-14). Cette image se mêle à celle du sacrifice d'alliance offert par Moïse sur le Sinaï : le sang de Jésus, sang de l'alliance nouvelle, est offert pour remettre les *péchés des hommes (He 9,18-28). Par lui, les pécheurs obtiennent accès auprès de Dieu (10,19) ; plus éloquent que celui d'Abel (12,24), il assure leur sanctification (10,29; 13,12) et leur entrée dans le troupeau du Bon Pasteur (13,20).

4. *Saint Jean.* — L'Apocalypse fait écho à la doctrine traditionnelle quand elle parle du sang de l'*Agneau : ce sang nous a lavés de nos péchés (Ap 1,5; cf 7,14) et, nous rachetant pour Dieu, il a fait de nous une royauté de prêtres (5,9). Doctrine d'autant plus importante qu'au moment où écrit le voyant, *Babylone, la cité du mal, se gorge du sang des *martyrs (18,24). Les martyrs ont vaincu Satan grâce au sang de l'Agneau (12,11), mais leur sang répandu n'en crie pas moins justice. Dieu le *vengera en donnant du sang à boire aux hommes qui l'ont répandu (16,3-7), en attendant que leur sang soit versé à son tour et qu'il devienne la parure triomphale du Verbe justicier (19,13; cf Is 63,3).

Tout autre est la méditation de l'évangéliste Jean sur le sang de Jésus. Du côté du Christ percé par la lance, il a vu couler l'eau et le sang (Jn 19, 31-37), double témoignage de l'amour de Dieu, qui corrobore le témoignage de l'Esprit (1 Jn 5, 6ss). Or cette *eau et ce sang continuent d'exercer dans l'Église leur pouvoir de vivification. L'eau est le signe de l'Esprit, qui fait renaître et qui désaltère (Jn 3,5; 4,13s). Le sang est distribué aux hommes dans la célébration *eucharistique : « Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle... [il] demeure en moi et moi en lui » (Jn 6,53-56). *CS & PG*

→ Abel — Agneau de Dieu 2 — Alliance AT I 3 ; NT I — âme I 1 — chair I 1.3 b — circoncision AT 2 — coupe 3 — eucharistie — expiation — magie 2 a c — martyr — Pâque I 6 b — persécution — pur NT II 2 — Rédemption NT 1.2 — sacrifice — témoignage NT III 2 — vengeance 1.4 — vie II 3 — vin II 2 b — violence.

SANTÉ → maladie/guérison — paix I 2.

SATAN

Sous le nom de Satan (hb. *sâtan*, l'adversaire) ou de diable (gr. *diabolos*, le calomniateur), les deux noms étant à peu près d'égale fréquence dans le NT, la Bible désigne un être personnel, invisible par lui-même, mais dont l'action ou l'influence se manifeste soit dans l'activité d'autres êtres (*démons ou esprits impurs), soit dans la *tentation. Sur ce point d'ailleurs, à la différence du judaïsme tardif et de la plupart des littératures de l'ancien Orient, elle fait preuve d'une extrême sobriété, se limitant à nous instruire de l'existence de ce personnage et de ses ruses, ainsi que des moyens de nous prémunir contre elles.

I. L'adversaire du dessein de Dieu sur l'humanité

1. L'AT ne parle de Satan que très rarement et sous une forme qui, sauvegardant la transcendance du Dieu unique, évite soigneusement tout ce qui aurait pu incliner Israël vers un dualisme auquel il n'était que trop porté. Plutôt qu'un adversaire proprement dit, Satan apparaît comme l'un des *anges de la cour de Yahweh, remplissant au tribunal céleste une fonction analogue à celle de l'accusateur public, chargé de faire respecter sur terre la justice et les droits de Dieu. Cependant, sous ce prétendu service de Dieu, on discerne déjà dans Jb 1—3 une volonté hostile, sinon à Dieu même, du moins à l'homme et à sa *justice : il ne croit pas à l'amour désintéressé (Jb 1,9) ; sans être un « tentateur », il s'attend à ce que Job succombe ; secrètement il le désire, et l'on sent qu'il s'en réjouirait. Dans Za 3,1-5, l'accusateur

se mue en un véritable adversaire des desseins d'amour de Dieu sur Israël ; pour que celui-ci soit sauvé, l'ange de Yahweh doit d'abord lui imposer silence au nom même de Dieu : « Que le Seigneur te commande ! » (Jude 9 : Vulg.).

2. Or, par ailleurs, le lecteur de la Bible sait qu'un être mystérieux a joué un rôle capital dès les origines humaines. La Genèse ne parle que du Serpent. Créature de Dieu « comme toutes les autres » (Gn 3,1), ce Serpent est pourtant doué d'une science et d'une habileté qui dépassent celles de l'homme. Surtout, dès son entrée en scène, il est présenté comme l'ennemi de la nature humaine. Envieux du bonheur de l'homme (cf Sg 2,24), il parvient à ses fins en utilisant déjà les armes qui seront toujours les siennes, ruse et *mensonge : « le plus rusé de tous les animaux des champs » (Gn 3,1), « séducteur » (Gn 3,13; Rm 7,11; Ap 12, 9; 20,8ss), « homicide et menteur dès l'origine » (Jn 8,44). A ce Serpent, la Sagesse donne son vrai nom : c'est le diable (Sg 2,24).

II. L'adversaire du Christ

Dès ce premier épisode de son histoire, l'humanité vaincue entrevoit cependant qu'un jour elle triomphera de son adversaire (Gn 3,15). La *victoire de l'homme sur Satan, tel est en effet le but même de la mission du Christ, venu « réduire à l'impuissance celui qui avait l'empire de la mort, le diable » (He 2,14), « détruire ses œuvres » (1 Jn 3,8), autrement dit, substituer le règne de son Père à celui de Satan (1 Co 15,24-28; Col 1,13s). Aussi les évangiles présentent-ils sa vie publique comme un combat contre Satan. La lutte commence avec l'épisode de la *tentation où, pour la première fois depuis la scène du *paradis, un *homme, représentant l'humanité, « fils d'Adam » (Lc 3, 38), se trouve face à face avec le diable. Elle s'affirme par les délivrances de possédés (cf *démons), preuve que « le règne de Dieu est arrivé » (Mc 3,22ss p) et que celui de Satan a pris fin (cf Lc 10,17-20), voire par les guérisons de simples *malades (cf Act 10,38). Elle se poursuit aussi, plus sournoise, dans l'affrontement qui oppose le Christ aux Juifs incrédules, ces vrais « fils du diable » (Jn 8,44; cf Mt 13,38), ces « engeances de vipères » (Mt 3,7ss; 12,34; 23,33). Elle atteint son paroxysme à l'heure de la Passion. Consciemment Luc rattache celle-ci à la Tentation (Lc 4,13; 22, 53), et Jean n'y souligne le rôle de Satan (Jn 13, 2.27; 14,30; cf Lc 22,3.31) que pour en proclamer la défaite finale. Satan semble mener le jeu ; mais en réalité « il n'a sur le Christ aucun pouvoir » : tout est l'œuvre de l'amour et de l'obéissance du Fils (Jn 14,30; cf *rédemption). Au moment précis où il se croit certain de sa victoire, le « Prince de ce monde » est « jeté bas » (Jn 12, 31; cf 16,11; Ap 12,9-13) ; l'empire du monde qu'il avait jadis osé offrir à Jésus (Lc 4,6) appartient désormais au Christ mort et glorifié (Mt 28, 18; cf Ph 2,9).

III. L'adversaire des chrétiens

Si la résurrection du Christ consacre la défaite de Satan, le combat ne s'achèvera, selon Paul, qu'avec le dernier acte de « l'histoire du salut », au « *Jour du Seigneur », quand « le Fils, ayant réduit à l'impuissance toute Principauté et toute Puissance et la *Mort elle-même, remettra le royaume à son Père, afin que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15,24-28).

Comme le Christ, le chrétien se heurtera donc à l'Adversaire. C'est lui qui empêche Paul d'aller à Thessalonique (1 Th 2,18), et « l'écharde enfoncée en sa chair », obstacle à son apostolat, est « un messager de Satan » (2 Co 12,7-10). Déjà l'Évangile l'avait identifié à l'*ennemi qui sème l'ivraie dans le champ du père de famille (Mt 13,39), ou qui arrache du cœur des hommes la semence de la Parole de Dieu, « de peur qu'ils ne croient et soient sauvés » (Mc 4,15 p). A son tour, Pierre le représente comme un lion affamé qui rôde sans cesse autour des fidèles, cherchant qui dévorer (1 P 5,8). Comme au *paradis, il joue essentiellement le rôle d'un tentateur, s'efforçant d'induire les hommes au péché (1 Th 3,5; 1 Co 7,5) et de les opposer ainsi à Dieu même (Ac 5,3). Bien plus, derrière cette puissance personnifiée qu'il nomme le *Péché, Paul semble d'ordinaire supposer l'action de Satan, père du péché (comparer Rm 5,12 et Sg 2,24; Rm 7,7 et Gn 3,13). Enfin, s'il est vrai que l'*Antichrist est déjà à l'œuvre ici-bas, c'est la puissance de Satan qui se cache derrière son action malfaisante (2 Th 2,7ss).

Ainsi le chrétien — et tel est le tragique de sa destinée — doit choisir entre Dieu et Satan, entre le Christ et Bélial (2 Co 6,14), entre le « Mauvais » et le « Véritable » (1 Jn 5,18s). Au dernier jour, il sera à jamais avec l'un ou avec l'autre.

Esprit redoutable par ses « ruses », ses « pièges », ses « duperies », ses « manœuvres » (2 Co 2,11; Ep 6,11; 1 Tm 3,7; 6,9...), aimant à « se camoufler

en ange de lumière » (2 Co 11,14), Satan n'en demeure pas moins un ennemi déjà vaincu. Uni au Christ par la foi (Ep 6,10) et la prière (Mt 6,13; 26,41 p) — la prière de Jésus soutenant d'ailleurs la sienne (Lc 22,32; cf Rm 8,34; He 7,25) —, le chrétien est certain de triompher : celui-là seul sera vaincu qui aura consenti à l'être (Jc 4,7; Ep 4,27).

Au terme de la révélation, l'Apocalypse offre, notamment à partir du ch. 12, comme une synthèse de l'enseignement biblique sur cet Adversaire contre lequel, depuis l'origine (Ap 12,9) jusqu'au terme de l'histoire du salut, l'humanité doit combattre. Impuissant devant la *Femme et Celui qu'elle enfante (12,5s), Satan s'est retourné contre « le reste de sa descendance » (12,17) ; mais l'apparent triomphe que lui valent les prestiges de l'*Antichrist (13—17) s'achèvera par la victoire définitive de l'*Agneau et de l'*Église, son épouse (18—22) : avec la *Bête et le faux prophète, avec la *Mort et l'Hadès, avec tous les hommes qui auront succombé à ses ruses, Satan sera « jeté dans l'étang de soufre embrasé », ce qui est la « seconde » *mort (Ap 20,10.14s). *SL*

→ anges AT 2 — Antichrist — astres 4 — Babel/Babylone 6 — bêtes & Bête — bien & mal I 4 — blasphème — calamité 1 — captivité II — colère *B* AT I 2 ; NT III 2 — démons — ennemi III 2 — épreuve/tentation — erreur NT — esprit AT 4 ; NT 1 — femme AT 1 ; NT 3 — guerre AT IV ; NT — haine I 1 — lumière & ténèbres NT II 1 — maladie/guérison AT I 2 ; NT I 1 — malédiction I — mensonge III — mer 2.3 — miracle II 2 b — monde NT I 2 — mort AT II 1 ; NT I 1, II 3 — orgueil 5 — péché — persécution I 1.4 a — puissance III 2 — signe NT II 3 — veiller II 2 — victoire NT.

SAUVEUR → Jésus-Christ II 1 b. 2 c — Josué 2 — salut.

SAVEUR → goûter — sel 2.3.

SAVOIR → connaître — sagesse.

SCANDALE

Scandaliser signifie faire tomber, être pour quelqu'un occasion de chute. Le scandale, c'est concrètement le piège que l'on met sur le chemin de son ennemi pour le faire tomber. A la vérité, il y a plusieurs manières de « faire tomber » quelqu'un dans le domaine moral et religieux : la tentation qu'exercent *Satan ou les hommes, l'*épreuve où Dieu met son peuple ou son enfant, sont des « scandales ». Mais toujours il s'agit de la foi en Dieu.

I. Le Christ, scandale pour l'homme

1. Déjà l'AT montre que *Dieu* peut être cause de scandale pour Israël : « Il est la *pierre de scandale et le *rocher qui fait choir les deux maisons d'Israël... beaucoup y choiront, tomberont et se briseront » (Is 8,14s). C'est que, par sa manière d'agir, Dieu met à l'épreuve la foi de son peuple.

De même, *Jésus* est apparu aux hommes, tel un signe de contradiction. Car s'il a été envoyé pour le salut de tous, il est en fait occasion d'*endurcissement pour beaucoup : « Cet enfant est pour la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël ; il sera un *signe en butte à la contradiction » (Lc 2,34). Dans sa personne et dans sa vie, tout fait scandale. Il est le fils du charpentier de Nazareth (Mt 13,57) ; il veut sauver le monde, non par quelque messianisme vengeur (11,2-5; cf Jn 3,17) ou politique (Jn 6,15), mais par la Passion et la Croix (Mt 16,21) ; les disciples eux-mêmes s'y opposent comme Satan (16,22s) et, scandalisés, abandonnent leur Maître (Jn 6,66). Mais Jésus ressuscité les rassemble (Mt 26,31s).

2. *Jean* met en relief le caractère scandaleux de l'Évangile : Jésus est en tout un homme semblable aux autres (Jn 1,14), dont on pense savoir l'origine (1,46; 6,42; 7,27) et dont on ne peut comprendre le dessein rédempteur par la *Croix (6,52) et par l'*Ascension (6,62). Les auditeurs achoppent tous à la révélation du triple mystère de l'Incarnation, de la Rédemption et de l'Ascension ; mais les uns sont relevés par Jésus, les autres se butent : leur péché est sans excuse (15,22ss).

3. En se présentant aux hommes, Jésus les a mis en demeure d'opter pour ou contre lui : « Heureux celui pour qui je ne suis pas un scandale » (Mt 11,6 p). Aussi *la communauté apostolique* a-t-elle appliqué à Jésus en personne l'oracle d'Isaïe 8,14 qui parlait de Dieu. Il est « la pierre de scandale » et en même temps « la pierre d'angle » (1 P 2,7s; Rm 9,32s; Mt 21,42). Le Christ est à la fois source de vie et cause de mort (cf 2 Co 2,16).

4. *Paul* a dû affronter ce scandale dans le monde grec comme dans le monde juif. N'en avait-il pas

d'ailleurs fait lui-même l'expérience avant sa conversion ? Il a découvert que le Christ ou, si l'on préfère, la *croix, est « *folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, c'est la *puissance de Dieu » (1 Co 1,18). Car le Christ crucifié est « scandale pour les Juifs, et folie pour les païens » (1 Co 1,23). La sagesse humaine ne peut comprendre que Dieu veuille sauver le monde par un Christ humilié, *souffrant, crucifié. Seul l'Esprit de Dieu donne à l'homme de dépasser le scandale de la croix, ou plutôt d'y reconnaître la suprême *sagesse (1 Co 1,25; 2,11-16).

5. Aussi le même scandale, la même épreuve de la foi se continue-t-elle à travers toute l'histoire de l'Église. *L'Église* est toujours dans le monde un signe de contradiction, et la haine, la *persécution sont pour beaucoup une occasion de chute (Mt 13,21; 24,10), quoique Jésus les ait annoncées pour que ses disciples ne succombent pas (Jn 16,1).

II. L'homme, scandale pour l'homme

L'homme est scandale pour son frère lorsqu'il cherche à l'entraîner loin de la *fidélité à Dieu. Qui abuse de la faiblesse de son frère, ou du pouvoir reçu de Dieu sur lui, pour l'éloigner de l'Alliance, est coupable envers son frère et envers Dieu. Dieu a en horreur les princes qui ont détourné le peuple de *suivre Yahweh : Jéroboam (1 R 14, 16; 15,30.34), Achab ou Jézabel (1 R 21,22.25), et, de même, ceux qui ont voulu entraîner Israël sur la pente de l'hellénisation, hors de la vraie foi (2 M 4,7...). Par contre, ils sont dignes de louange, ceux qui résistent au scandale pour garder la fidélité à l'Alliance (Jr 35).

Jésus, quoique lui-même signe de contradiction, vient cependant, par l'accomplissement de l'Alliance, mettre fin au grand scandale de la rupture entre l'homme et Dieu. Aussi est-il impitoyable pour les fauteurs de scandale : « Malheur à quiconque scandalise un de ces petits qui croient en moi ! Il est préférable pour lui qu'on lui suspende au cou une meule, et qu'on le précipite dans les profondeurs de la mer ! » (Mt 18,6). Mais Jésus sait que ces scandales sont inévitables : faux docteurs (2 P 2,1) ou séducteurs, telle l'ancienne Jézabel (Ap 2,20), sont toujours à l'œuvre.

Ce scandale peut même venir du disciple lui-même ; aussi, avec vigueur, Jésus requiert sans pitié le renoncement à tout ce qui peut faire obstacle au royaume de Dieu : « Si ton œil te scandalise, enlève-le et jette-le loin de toi » (Mt 5, 29s; 18,8s).

A la suite de Jésus qui ne voulait pas troubler les gens de cette terre (Mt 17,27), Paul veut qu'on évite de scandaliser les *consciences faibles et peu formées : « Prenez garde que la liberté dont vous usez ne devienne une occasion de chute pour les faibles » (1 Co 8,9; Rm 14,13-15.20). La *liberté chrétienne n'est authentique que si elle est pénétrée de charité (Ga 5,13) ; la foi n'est véritable que si elle soutient la foi des frères (Rm 14,1-23).

CA

→ **Croix I 1.2 — incrédulité II — pierre 5 — rocher 1 — souffrance AT II.**

SCEAU

1. *Sens et usage du sceau.* — Le sceau n'est pas seulement un bijou gravé avec art (Si 32,5s), c'est un symbole de la personne (Gn 38,18) et de son *autorité (Gn 41,42; 1 M 6,15) ; aussi est-il souvent fixé à un anneau dont on ne se sépare pas sans motif grave (Ag 2,23; cf Jr 22,24). Le cachet où l'homme appose son sceau atteste qu'un objet lui appartient (Dt 32,34), qu'un acte émane de lui (1 R 21,8), que l'accès d'un de ses domaines est interdit (Dn 14,11). Le cachet est donc une signature ; il garantit la validité d'un document (Jr 32,10) ; parfois il lui donne un caractère secret, comme dans le cas d'un rouleau scellé que nul ne peut lire, sauf celui qui a droit de rompre le sceau (Is 29,11).

2. *Le sceau de Dieu*

a) Le sceau de Dieu est un symbole poétique de sa maîtrise sur ses créatures et sur l'histoire ; il peut sceller les étoiles (Jb 9,7), et c'est la nuit noire ; il scelle le *livre de ses *desseins (Ap 5, 1—8,1), et nul n'en déchiffre le secret, sauf l'*Agneau qui les *accomplit. Dieu scelle les péchés, en ce sens qu'il y met fin, péchés individuels (Jb 14,17) ou collectifs (Dn 9,24) ; dans ce dernier cas, il scelle en même temps la « *prophétie », c'est-à-dire qu'il y met fin en la réalisant.

b) Le symbolisme prend une valeur nouvelle quand le Christ se dit marqué du sceau de Dieu, son Père (Jn 6,27) ; car ce sceau du Père sur le Fils de l'homme n'est pas simplement le pouvoir qu'il lui donne d'accomplir son œuvre (cf Jn 5,

32,36), c'est aussi la consécration qui fait de lui le *Fils de Dieu (Jn 10,36). A cette consécration, le chrétien participe quand Dieu le marque de son sceau en lui donnant l'*Esprit (2 Co 1,22; Ep 1,13s), don qui est exigence de fidélité à l'Esprit (Ep 4,30). Ce sceau est la marque des serviteurs de Dieu et leur sauvegarde lors de l'épreuve eschatologique (Ap 7,2-4; 9,4). Grâce à lui, ils pourront rester fidèles aux paroles divines, paroles dont Paul dit qu'elles sont un sceau ; par elles, en effet, Dieu atteste d'une façon irrévocable à quelles conditions on parvient au salut (2 Tm 2,19).

CL & MFL

→ **baptême IV 4 — livre IV — onction III 6.**

SCHISME

Une simple nuance distingue en 1 Co le schisme (déchirure) de l'*hérésie. Figurées par celles qui ont existé en Israël et contredit sa nature d' « assemblée de Yahweh » (1 Ch 28,8), ces dissensions fractionnent l'Église en clans rivaux et contredisent sa nature de Corps du Christ.

AT

1. *Le péché transforme en schismes les divisions naturelles.* — La division (répartition) des hommes en peuples, langues, habitats distincts, est un processus naturel (Gn 1,28; 9,1; 10) et préparatoire à l'histoire du salut (Dt 32,8s), mais le *péché en fait la source de nombreux conflits. C'est pourquoi les mots exprimant la division prennent souvent le sens péjoratif d'un déchirement de l'unité (Ps 55,10; cf Gn 49,7; Lm 4,16), d'une *dispersion châtiant l'orgueil humain (Gn 11,1-9).

Avec *Abraham, en la descendance de qui toutes les nations seront bénies (Gn 12,7; 13,15; 22,17s; cf Ga 3,16), s'inaugurent le rassemblement des croyants (Ga 3,7ss) et la restauration de l'unité humaine. Mais que de conflits encore, avant le rassemblement final autour de l'Agneau (Ap 7,9) !

2. *Le schisme menace la vie de foi du peuple élu et compromet son témoignage.* — L'unité du *peuple élu, précaire au plan sociologique (2 S 5,5; 15,6. 13; 19,41—20,2), était fondée sur une communauté de foi : c'est avant tout l'*Alliance avec Yahweh qui liait les tribus fédérées dans une même loi et un même culte (Ex 24,4-8; Jos 24). Les *pèlerinages et rassemblements périodiques autour d'un sanctuaire central (Sichem, Silo... puis le temple de Jérusalem) entretenaient l'unité des tribus et la maintenaient sur son plan religieux. Au contraire, c'est péché, pour une tribu, de se soustraire à la guerre sainte (Nb 32,23; Jg 5,23) et d'ériger un lieu de culte rival du sanctuaire central (Jos 22,29) ; tandis que la cassure en deux royaumes distincts n'est nulle part blâmée en tant qu'événement politique, mais est présentée comme une initiative de Dieu (1 R 11,31-39; 12,24; 2 R 17,21) qui châtie ainsi les fautes de Salomon (1 R 11,33). C'est donc bien sous son aspect de schisme religieux que la rupture est condamnée : le péché de Jéroboam fut de détourner les Israélites du sanctuaire central de Jérusalem en érigeant des sanctuaires concurrents (12,27s), de faire reposer la présence divine sur un piédestal en forme de taureau, favorisant par là des confusions idolâtriques (12,28.32; 14,9; 16,26; 2 R 10,29; 17,16; Os 8,5s), et d'établir à Béthel des prêtres non issus de Lévi (1 R 12,31; 13,33; cf 2 Ch 13,4-12).

Certains textes exiliques, annonçant la réunification d'Israël et de Juda, suggèrent que le schisme entrave non seulement la vie de foi du peuple saint, mais aussi la force de son témoignage devant les nations (Is 43,10ss; 44,8). Pour que celles-ci se rassemblent à Sion (Jr 3,17), il faut que Juda marche avec Israël (3,18 ; cf Is 11,12ss; Ez 37, 11s.28). L'unité du peuple saint est comme le reflet et l'attestation de l'unicité de son Dieu.

NT

« *Signe en butte à la contradiction » (Lc 2, 34), Jésus apporte la division (12,51) jusque dans les familles (vv. 52s), entre ceux qui sont pour lui et ceux qui sont contre lui (cf Jn 7,43; 9,16; 10, 19). Mais il ne trouble ainsi qu'une *paix illusoire ou trop naturelle, car il est venu « rassembler les dispersés » (Jn 11,52; cf 10,16), « tuer la haine », détruire les barrières, établir entre les hommes la vraie paix en les faisant fils du même Père, membres du même *Corps, animés du même Esprit (Ep 2,14-18). Dans ce Corps, la division éventuelle apparaît comme une monstruosité (1 Co 12,25) : c'est un fruit de la « *chair » (Ga 5,20; cf 1 Co 3,3s), pourvoyeuse du péché.

1. *Les schismes nés des *charismes.* — C'est surtout à Corinthe que Paul rencontre le mal des divisions entre fidèles (1 Co 1,10; 11,18s; 12,25).

Or, écrit-il, « le Christ est-il divisé ? » N'est-ce pas en son Nom seul qu'ils ont été *baptisés, lui seul qui les a sauvés par sa mort (1,13) ? Les fauteurs de coteries ne sont pas réellement des « sages » (2,6) ni des « spirituels » (3,1), et Paul condamne les dissensions que provoque un empressement désordonné pour les charismes spectaculaires ; on oublie la source divine unique des dons divers, et l'édification recherchée par l'Esprit qui les distribue à son gré (12,11). Certains, goinfres et égoïstes dans l'agape, aggravent le scandale de la division (11,22.27-32). Tous enfin méconnaissent le plus grand des dons spirituels (12,31), le seul indispensable (13,1ss) : l'*amour fraternel qui, en produisant directement l'union et l'édification (8, 1), exclut la division.

2. *Les schismes altèrent le témoignage de l'Église.* — Même s'ils épargnent l'unité de foi (qu'ils menacent pourtant chaque fois qu'ils suivent ou précèdent une propagande hérétique), les déchirements internes contredisent donc la nature de l'Église et blessent la charité. Jean suggère de ce deuxième effet une conséquence importante : le témoignage que l'Église doit rendre au Christ est entravé, puisque c'est à l'amour mutuel des chrétiens qu'on reconnaîtra ceux-ci pour ses disciples (Jn 13,35). La tunique sans couture et non « déchirée » (19, 23s) signifie peut-être que Jésus est le Grand Prêtre de son sacrifice et que son Église est indivise ; en tout cas il s'est sacrifié (17,19) pour que les siens soient un et révèlent ainsi au monde la communion d'amour instaurée par l'Envoyé du Père (17,21.23). *PT*

→ charismes II 1 — dispersion — Église IV 3 — hérésie 1 — Israël AT 2 a — unité II, III.

SCIENCE → connaître — conscience — Dieu NT II 2 — sagesse.

SCRIBE → enseigner AT I 4 ; NT I, II 2 — Loi *C* I — sacerdoce AT II 2 — tradition AT II ; NT I 1.

SECOURS → aumône — don — grâce — salut.

SECRET → dessein de Dieu AT II ; NT II — Dieu NT II 3.4 — mystère — Révélation — sceau.

SECTES → hérésies — Jean-Baptiste — Loi *B* III 5 — pharisiens — sacerdoce AT III 1 — tradition AT II 2 — zèle II.

SÉCURITÉ → foi O — paix — porte AT I.

SÉDUIRE → Antichrist — épreuve/tentation — erreur — hérésie — Satan.

SEIGNEUR

Dans sa liturgie, l'Église adresse toute prière à Dieu le Père par Jésus-Christ notre Seigneur. Le titre de Seigneur fut attribué à Jésus dès l'origine, au témoignage de Paul qui rappelle le symbole primitif de la foi chrétienne : « Jésus est Seigneur » (Rm 10,9). Ce nom exprime parfaitement le mystère du Christ, Fils de l'homme et Fils de Dieu ; l'AT montre en effet que Seigneur (*Adonaï* = *Kyrios*) n'est pas seulement un titre royal, mais un *nom divin.

AT

La seigneurie de Yahweh ne se limite pas au peuple qu'il a choisi et dont il est le Roi (1 S 8, 7s; 12,12) ; Yahweh est le « Seigneur des seigneurs », parce qu'il est le *Dieu des dieux (Dt 10,17; Ps 136,2s). Sa seigneurie n'est pas celle d'une divinité cananéenne, liée à la terre dont elle est le *Baal* (terme qui désigne le possesseur, et par extension le mari, maître et seigneur de sa femme) ; le nom de Baal ne peut donc convenir au Dieu d'Israël (Os 2,18 ; s'il est employé en Is 54,5, c'est pour désigner Dieu comme époux, non d'une terre, mais de son peuple).

Seigneur universel, Dieu exerce sa domination en tout lieu en faveur de son peuple (Dt 10,14-18). Deux noms expriment son *autorité : *mèlèk* et *adôn*. Le premier signifie *roi (Is 6,5; Ps 95,3) : la royauté du Dieu d'Israël s'étend à toute sa création (Ps 97,5), donc aux païens eux-mêmes (Ps 96,10). Le deuxième nom signifie seigneur : Dieu est Seigneur de toute la terre (Jos 3,11; Mi 4,13; Ps 97,5). On invoque Dieu en l'appelant « Monseigneur » ; c'est là un titre royal (*Adonî*), qui prend habituellement la forme *Adonaï* (pluriel d'intensité) quand on l'adresse à Dieu ; cette invocation, déjà présente dans les textes anciens (Gn 15,2.8), traduit la confiance que mettent les serviteurs de Dieu en son absolue souveraineté (Am 7,2; Dt 9,26; Jos 7,7; Ps 140,8). Le titre *Adonaï*, fréquemment employé, finit d'ailleurs par devenir un nom propre de *Dieu.

Lorsque, par respect, on ne prononça plus le nom de *Yahweh dans les lectures liturgiques, on le remplaça par *Adonaï*. De là vient sans doute que la LXX emploie *Kyrios*, équivalent grec de *Adonaï*, pour traduire Yahweh. Le titre *Kyrios*

peut donc, de ce fait, avoir deux sens : il désigne tantôt la seigneurie de Yahweh, tantôt le *Nom incommunicable de l'unique vrai Dieu.

NT

Le NT transfère à *Jésus-Christ le titre *Kyrios*. Expliquer ce transfert, c'est définir la foi chrétienne.

1. *La foi de l'Église naissante.* — A partir du terme qui se trouve au Ps 110,1, Jésus avait voulu faire entendre que, tout en étant fils de David, il lui était supérieur et antérieur (Mt 22,43ss; cf Lc 1, 43; 2,11). S'appuyant sur le même psaume, l'Église naissante proclame la seigneurie du Christ, actualisée par sa résurrection (Ac 2,34ss). Dans sa prière, elle garde longtemps l'invocation primitive araméenne : *Marana tha*, « Notre Seigneur, viens ! » (1 Co 16,22; Ap 22,20). La lumière de Pâques, la réflexion sur l'Écriture, telles sont les sources de la première *confession chrétienne : « Jésus est Seigneur » (Rm 10,9; 1 Co 12,3; Col 2,6). Jésus mérite le titre suprême de *Marana* et de *Kyrios*, en tant que *Messie intronisé au ciel, inaugurant son *règne par le don de l'*Esprit (Ac 2,33), et toujours présent à son Église dans l'assemblée eucharistique, en attendant le *jugement (10,42). Or cette souveraineté du Christ, à l'avant-plan dans le titre *Kyrios*, est celle de Dieu même, si bien qu'on transfère au « Seigneur de tous » (10, 36) ce qui convenait à Yahweh seul, par exemple l'invocation du *Nom (2,20s), ou les gestes et formules de l'*adoration (Ph 2,10 = Is 45,23; Jn 9, 38; Ap 15,4).

2. *Paul* transmet à Corinthe le *Marana tha* du christianisme palestinien, montrant par là qu'il tient de ce dernier sa conception de Jésus-Seigneur, et non de l'hellénisme qui donnait ce titre aux dieux et à l'empereur (cf Ac 25,26). Comme Pierre dans sa prédication, il s'appuie sur le psaume 110 (1 Co 15,25; Col 3,1; Ep 1,20) et donne à *Kyrios* une double valeur, royale et divine. *Roi, Jésus est Seigneur de tous les hommes (Rm 14,9), de tous ses ennemis, les *Puissances (Col 2, 10.15) ou la *Mort (1 Co 15,24ss.57; cf 1 P 3,22), des maîtres humains qui représentent le seul vrai Maître auprès de leurs esclaves (Col 3,22—4,1; Ep 6,5-9) ; Seigneur enfin de l'*Église, son propre *Corps qu'il domine et nourrit (Col 1,18; Ep 1, 20ss; 4,15; 5,22-32). Aussi tout l'univers, cieux, terre, enfers, proclame que Jésus est Seigneur (Ph 2,10s). Ce dernier texte assure la valeur divine du titre : après s'être fait esclave, lui qui était « de condition divine », Jésus est exalté par Dieu et en reçoit « le *Nom au-dessus de tout nom », rayonnement de la divinité sur son humanité glorifiée qui fonde sa souveraineté universelle.

A partir de cette double valeur, royale et divine, la formule de foi « Jésus est Seigneur » prend une nuance de protestation contre les prétentions impériales à la divinité : il y a des *kyrioi* parmi les « dieux prétendus », mais Jésus est le seul *Kyrios* absolu (1 Co 8,5s), auquel les autres sont soumis. L'Apocalypse fait comprendre aussi que le titre « Seigneur des seigneurs », attesté depuis très longtemps en Orient (vers 1100 av. J.-C.), ne convient pas à l'empereur divinisé, mais au Christ seul, comme au Père (Ap 17,14; 19,16; cf Dt 10, 17; 1 Tm 6,16).

Projetant la lumière de Pâques sur les événements de la vie du Christ, Luc aime à désigner Jésus sous son titre de Seigneur (Lc 7,13; 10,39. 41...). Jean l'utilise moins souvent (Jn 11,2) ; mais il rappelle comment le disciple que Jésus aimait a découvert le Seigneur en celui qui se trouvait sur le rivage (21,7) ; comment surtout Thomas, porte-parole de toute l'Église, a pleinement reconnu la divinité de Jésus ressuscité dans sa seigneurie sur les croyants : « Mon Seigneur et mon Dieu » (20,28). *PT*

→ adoration II 2 — autorité NT I — corps II — David 3 — Dieu — gloire — homme I 1 d. 2 b — Jésus (nom de) III — Jésus-Christ II — Messie NT II 2 — nom AT 4 ; NT 3 — roi NT II 1 — royaume NT III 2 — Yahweh 3.

SEL

1. *Sel et région désertique.* — Les habitants de la Palestine vivaient dans le voisinage de la mer Morte, appelée selon de vieux textes « mer de Sel » (Gn 14,3; Jos 3,16; 12,3...), qui se prolongeait au sud par la vallée du Sel (2 S 8,13; 2 R 14,7). Vrais *déserts où nul n'habite (Jr 17,6; Ps 107, 34; Jb 39,6), ces terres salées semblent avoir été la victime de quelque *châtiment, dont le sel aurait été l'instrument : la femme de Lot fut ainsi changée en statue de sel (Gn 19,26) ; on dit aussi que sur la cité vaincue on sème du sel (Jg 9,45). La menace vise les impies (So 2,9), alors « rien ne pourra plus pousser en ces lieux » (Dt 29,22). Toutefois, un jour, l'*eau triomphera :

tandis que marais et lagunes seront abandonnés au sel (Ez 47,11), du côté droit du temple jaillira le fleuve qui assainira la mer Salée (47,8), si bien que la vie surabondera même en ces lieux (47,8s).

2. *Rites et purification.* — Selon les anciens rites sacrificiels, les offrandes doivent toutes être salées (Lv 2,13; Ez 43,24). S'agit-il par là de donner saveur aux « aliments de Dieu » (Lv 21,6.8.17.22) ou de confirmer ce qu'indique « le sel de l'alliance de Dieu » (Lv 2,13), c'est-à-dire, comme il est noté plus bas, une alliance durable ? Il est difficile de répondre. Mais, tout comme pour l'encens (Ex 30, 35), il semble bien que le sel a une fonction *purificatrice, témoin Élisée assainissant une « eau mauvaise » (2 R 2,19-22). Peut-être aussi faut-il voir dans l'usage de frotter de sel le nouveau-né (Ez 16,4), un geste rituel apparenté à l'exorcisme plutôt qu'un souci hygiénique. A cette fonction purificatrice peut se rattacher la parole de Jésus : « Tous seront salés par le feu » (Mc 9,49) ; en effet le *feu éprouve et purifie (1 Co 3,13).

3. *Saveur et durée.* — Le sel est une denrée des plus nécessaires à la vie de l'homme (Si 39,26) ; aussi « manger le sel du palais » (Esd 4,14) signifie-t-il recevoir du roi son « salaire » (cf lat. *sal*). Le sel rend les aliments savoureux (Jb 6,6). Ayant la propriété de les conserver (Ba 6,27), il en vient à signifier la valeur durable d'un contrat : une « *alliance de sel » (Nb 18,19), c'est un pacte perpétuel comme celui de Dieu avec David (2 Ch 13,5).

Parmi les paroles de Jésus qui demeurent obscures, celles qui concernent la métaphore du sel sont notoires. « Si le sel perd de sa saveur, avec quoi l'assaisonnera-t-on ? » (Lc 14,34; Mc 9, 50). Selon un premier sens possible, en relation avec le « sel de l'alliance », cela signifierait que, si l'alliance vient à être rompue avec le Seigneur, on ne peut la renouer. Selon l'interprétation de Matthieu, le croyant doit être « le sel de la terre » (Mt 5,13), c'est-à-dire qu'il doit conserver et rendre savoureux le monde des hommes dans son alliance avec Dieu. Sinon, il n'est plus bon à rien, et les disciples méritent d'être jetés dehors (Lc 14,35). Mais « le sel demeure une bonne chose ; ayez donc du sel en vous-même, et vivez en paix les uns avec les autres » (Mc 9,50), parole dont on pourrait trouver un commentaire chez Paul : « Que votre langage soit toujours aimable, assaisonné de sel, pour savoir répondre à chacun comme il faut » (Col 4,6). *XLD*

→ désert O — feu NT II 2 — nourriture.

SEMAINE

1. *La semaine dans la vie sociale et dans la liturgie.* — Le problème de l'*origine* de la semaine demeure difficile. Étroitement liée au *sabbat et peut-être au cycle lunaire, elle a pris de ce fait, dès le début, un caractère religieux spécifique qui la distingue nettement des périodes de sept jours attestées ailleurs dans le Moyen-Orient (cf Gn 8, 10 et le poème babylonien de Gilgamesh ; Gn 29, 27; Jg 14,12; 2 R 3,9). Probablement antérieure à la législation mosaïque, elle y figure en bonne place dès les textes les plus anciens (Ex 20,8ss; 23,12; 34,21). Ainsi Dieu donne à son peuple le rythme de son *travail et de son *repos.

La semaine joue un *rôle* important dans les coutumes et les pratiques religieuses de l'AT. Les *fêtes des Azymes et des Tabernacles durent une semaine (Dt 16,4; Lv 23,8.34). La *Pentecôte, ou fête des Semaines, a lieu sept semaines après le sabbat de la Pâque (Ex 34,22; Lv 23,15). En outre, après l'exil, prêtres et lévites prenaient la semaine à tour de rôle dans le Temple pour y accomplir le service cultuel. A côté du calendrier qui était devenu officiel et fut conservé par les chrétiens, un calendrier sacerdotal archaïque harmonisait l'année solaire de 364 jours avec un cycle complet de 52 semaines.

Chaque *semaine d'années* se terminait par une année sabbatique, où l'on devait libérer les esclaves et les créanciers, et faire chômer la terre (Ex 21, 2; 23,10ss; Dt 15,1ss; Lv 25,3s). Au bout de sept semaines d'années était prévue une année jubilaire, année par excellence de l'affranchissement (Lv 25,8...) La prophétie des soixante-dix semaines (Dn 9,24), qui annonce l'affranchissement final d'Israël, est construite sur le chiffre conventionnel de dix périodes jubilaires, tandis que le texte de Jérémie qui en constitue le point de départ (Jr 25,11s) place le salut au terme de dix périodes sabbatiques.

2. *Signification théologique.* — Selon la théologie sacerdotale, la semaine qui rythme l'activité de l'homme a pour prototype sacré l'activité créatrice de Dieu lui-même (Gn 1,1—2,3; Ex 20,9ss; 31,17). La loi hebdomadaire est ainsi considérée comme une institution divine de valeur universelle.

Dans le NT, la semaine acquiert une valeur

religieuse nouvelle. Elle part désormais du dimanche, *jour du Seigneur, célébration hebdomadaire de sa victoire (Ap 1,10; Ac 20,7; 1 Co 16,2). Le *travail que le chrétien y déploie ensuite s'opère ainsi sous la mouvance du Christ rédempteur qui domine le temps. Mais elle continue de tendre vers un huitième *jour qui, au-delà du cycle des semaines, introduira le peuple de Dieu dans le grand *repos divin (He 4,1-11) ; le repos du dimanche en annonce déjà la venue. *CT*

→ création AT II 2 — fêtes — nombres I 1, II 1 — Pentecôte I 1 — sabbat — temps AT I 1 ; NT II 3.

SEMER

Devenir de la nature, histoire des générations humaines, geste créateur et rédempteur, tout se déroule selon un même cycle : semailles, *croissance, *fruits, *moisson enfin. Il y a parfaite correspondance entre le sens figuré et le sens propre du mot semer.

I. Semailles terrestres

1. *L'action divine.* — Au jour de la *création, Dieu a donné à la terre de produire une végétation capable de se reproduire, de « semer une semence » (Gn 1,11s.29) ; celui qui sans cesse « fournit au laboureur la semence... vous la fournira à vous aussi » (2 Co 9,10). Réglant les temps des semailles et de la moisson (Gn 8,22), il bénit les semailles du juste au centuple (Gn 26,12) ou au contraire déçoit l'attente des méchants (Is 5,10; Mi 6,15), qui ont « semé du blé » et « moissonnent des ronces » (Jr 12,13; cf Gn 3,18). A l'homme qui se convertit, Dieu « donnera la pluie pour la semence semée en terre » (Is 30,23), les terres pourront être ensemencées (Ez 36,9). La bénédiction divine qui se réalise dans la réussite des semailles est toujours, dans la Bible, liée à la fidélité du peuple à l'Alliance.

2. *Le rôle de l'homme.* — En effet, si Dieu bénit les semailles, il revient à l'homme de les faire.

a) *Sa *responsabilité.* — Dieu l'a chargé de perpétuer sur terre toute semence et de la sauver du déluge (Gn 7,3) ; il doit, en cas de famine, chercher cette semence (Gn 47,19), la protéger contre tout contact impur (Lv 11,37s). « Le matin, sème ton grain ; le soir, ne reste pas inactif ! » (Qo 11,6).

A l'homme également revient le dur labour qui, selon l'usage palestinien, a lieu ordinairement après les semailles. N'est-ce pas ainsi qu'on doit cultiver la Sagesse : « Tu peineras quelque temps à la cultiver, mais bientôt tu mangeras de ses produits ? » (Si 6,19).

Prise dans un sens métaphorique, cette *responsabilité s'étend au choix de la semence et du terrain. Car « on récolte ce qu'on a semé » (Ga 6,7). Semer des pousses étrangères (idolâtriques), c'est obtenir peut-être une floraison rapide, mais pas de moisson (Is 17,10s). A semer l'injustice ou l'iniquité, on peut récolter sept fois plus de malheur (Pr 22,8; Jb 4,8; Si 7,3) ; « qui sème le vent récolte la tempête » (Os 8,7). Que l'on se souvienne toujours de l'expérience : « Qui sème chichement moissonnera chichement ; qui sème largement moissonnera abondamment » (2 Co 9,6). Au lieu de semer dans la *chair, il nous faut semer dans l'esprit (Ga 6,8), — non dans les épines (Jr 4,3), mais dans la paix (Jc 3,18) et la justice (Os 10,12; Pr 11,18).

b) *Acte d'espérance.* — S'il est vrai que le laboureur doit avoir sa part du produit (1 Co 9,10) et que l'idéal est de récolter ce qu'on a semé, le proverbe demeure souvent valable : « Autre celui qui sème, autre celui qui moissonne » (Jn 4,37). Le semeur doit donc faire confiance à la terre féconde, espérer en l'eau du ciel, sans compter soumettre ces éléments. Qu'il sème donc sans épier le vent (Qo 11,4), sinon il ne fera rien. La plus petite des semences peut devenir un grand arbre (Mc 4,31s), le grain fécond donne jusqu'à cent pour un (Mt 13,8 p). Agent actif dans les semailles, l'homme ne doit pas oublier qu'une fois jetée en terre, « la semence germe et pousse toute seule (gr. *automatè*) » (Mc 4,27). L'obligation de l'année sabbatique, où cessait le devoir d'ensemencer le sol (Lv 25,4), exigeait un acte de confiance absolue en Dieu qui, l'année précédente, avait donné récolte double. Pour apprendre à ses disciples l'abandon total à la *providence du Père céleste, Jésus leur donne en exemple les oiseaux du ciel qui ne sèment ni ne moissonnent (Mt 6,26 p).

Cette confiance encourage à enfouir dans le sol la semence, à la laisser mourir pour qu'elle porte du fruit (Jn 12,24) ; si celui qui porte la semence « s'en va en pleurant », il sait qu'il « chantera en rapportant les gerbes » (Ps 126,5s). Cette image dépeint le service « en faveur des saints » (Ga 6, 7-10; 2 Co 9,6-13) et le labeur apostolique (Jn 4, 38; 1 Co 3,8; 2 Co 9,10ss). Enfin, si le grain doit

mourir afin de reprendre vie (1 Co 15,36), il en est de même pour l'homme mortel qui doit *ressusciter : « On sème de la corruption, il ressuscite de l'incorruption... on sème un corps psychique, il ressuscite un corps spirituel » (15,42ss) : confié à la terre, le corps ressuscitera dans la gloire du Christ.

II. Semailles divines

Le Créateur, dont le geste pourrait être assimilé à celui du semeur, n'est pourtant montré sous les traits du Semeur qu'en contexte eschatologique. Sachant que le Fils est à la fois la Parole de Dieu et le Germe divin, le chrétien peut voir en Dieu celui qui sème sa Parole dans le cœur des hommes et qui sème en terre le Germe, sa véritable descendance.

1. *La semence divine.* — Dieu bénit Adam en le rendant *fécond. Le terme « semence » (gr. *sperma*) sert à désigner la postérité, la descendance, le lignage, la race. Dès les origines, à la semence de l'homme qui se transmet dans les *générations est opposé le lignage qui triomphera du serpent (Gn 3,15). Cette victoire sera réalisée par Jésus, rejeton issu du croisement des deux lignées : Fils de Dieu, fils d'Adam, d'Abraham et de David.

D'un côté, la bénédiction est assurée à la postérité de Noé (Gn 9,9), d'Abraham (Gn 12,7), d'Isaac (26,4), de Jacob (32,13) qui sera aussi nombreuse que la poussière de la terre (13,15s), le sable de la mer (22,17) ou les étoiles du ciel (15, 5; 26,4). Elle est également assurée à la descendance royale de David (2 S 7,12; 22,51). Ceci a lieu en vertu d'une alliance conclue non seulement avec l'ancêtre, mais aussi avec sa « semence ».

Or, qu'il s'agisse de la semence d'Abraham ou de celle de David, l'infidélité du peuple et de ses rois oblige Dieu à retirer sa bénédiction. L'arbre de Jessé doit être coupé, mais de sa souche germera alors une « semence sainte » (Is 6,13). Car Dieu sera de nouveau le Semeur (Os 2,25; Jr 31, 27) qui repeuplera Juda, race malfaisante (Is 1,4) décimée par le *châtiment. Plus précisément, cette semence se concentrera en un germe, qui devient l'un des *noms du *Messie. « Voici un homme dont le nom est Germe ; où il est, quelque chose germera ; il reconstruira le sanctuaire » (Za 6, 12s).

2. *La Parole de Dieu.* — Selon une ligne directement métaphorique, la semence c'est la *Parole de Dieu. Déjà le Consolateur d'Israël annonçait l'action efficace de la Parole divine en la comparant à la pluie qui rend féconde la semence (Is 55,10s). En annonçant la parabole du Semeur, Jésus relie le devoir de porter du *fruit, non pas à la *moisson, mais aux semailles ; il fait ainsi une rétrospective sur l'inauguration des derniers temps (cf Os 2,25) qui a lieu au moment où il parle. Telle est l'histoire vécue de la rencontre eschatologique entre le Germe divin et le peuple de Dieu. S'il faut être une bonne terre, c'est parce que la semence est jetée avec la parole même de Jésus. Alors quelle belle réussite ! Et cependant, à côté de la bonne semence semée par le Fils de l'Homme, il y a aussi l'ivraie que sème le Malin (Mt 13,24-30.36-43).

Cette Parole est le Christ en personne, qui a voulu mourir en terre afin de porter du *fruit (Jn 12,24.32). Et l'Église a reconnu sa propre histoire à travers les paraboles de Jésus. Elle a fortifié sa foi en pressentant, à travers les humbles débuts du royaume des cieux, la gloire finale : le grain de sénevé devient un grand arbre (Mt 13, 31s; cf Ez 17,23; Dn 4,7-19), suivant la promesse faite jadis à Abraham d'une « semence » innombrable comme les étoiles du ciel. Enfin l'Église, « semence » de Jésus (Ap 12,17), résiste victorieusement au dragon, car le Christ demeure en elle (1 Jn 3,9). *XLD*

→ croissance — fécondité — fruit — moisson II, III 2 a — naissance (nouvelle) — Parole de Dieu NT I 2.

SENTIMENTS → cœur O — reins 2.

SÉPARATION → anathème — dispersion — saint — schisme — solitude — unité.

SEPT → Apôtres I 2 — ministère II 2 — nombres.

SÉPULTURE

Dès la préhistoire, on constate le soin pris par les hommes les plus primitifs pour la sépulture des morts. Ce soin, sous ses diverses formes, atteste la croyance à une certaine survie de l'homme au-delà de la *mort.

1. *En Israël*, comme chez ses voisins, être privé de sépulture est regardé comme un malheur effroyable (Ps 79,3). C'est un des châtiments les

plus redoutables dont les prophètes menacent les impies (1 R 14,11ss; Jr 22,18-19).

Aussi l'Israélite prend-il grand soin de préparer sa sépulture, à l'exemple d'Abraham (Gn 23, récit de fondation de la tombe des patriarches). L'ensevelissement est le devoir par excellence des fils du défunt (Gn 25,8ss; 35,29; 50,12s; Tb 4,3s; 6,15; 14,10ss). Il est une œuvre de piété qui incombe à l'armée en temps de guerre (1 R 11, 15) et à tout Israélite fidèle (le Livre de Tobie insiste sur ce devoir : 1,17-20; 2,4-8; 12,12s).

Les rites du deuil sont fort complexes, et on les retrouve chez les peuples voisins : jeûne (1 S 31,13; 2 S 1,12; 3,35), vêtements déchirés (Gn 37, 34; 2 S 1,11; 3,31; 13,31), port d'un sac (Gn 37, 34; 2 S 3,31; 14,2; Ez 7,18), tonsure et incisions (Am 8,10; Mi 1,16; Is 22,12; Jr 7,29; 16,6; 48, 37; 49,3; cette pratique sera interdite par Dt 14,1 et Lv 19,27s, sans doute parce qu'elle avait lieu dans le culte de Baal), lamentation (2 S 1, 12,17-27; 3,33s; 13,36; 1 R 13,30; Am 5,16; Jr 22,18; 34,5). Ces divers usages ne sont pas que des manifestations de douleur; ils ont un aspect rituel dont nous ignorons la signification originelle (culte des morts, protection contre leurs maléfices...). En Israël, où la foi yahviste exclut tout culte des morts, ces rites visent avant tout à procurer au défunt une condition paisible, en le « réunissant avec son peuple » (Gn 25,8; 35,29), lorsqu'il se « couche avec ses pères » (1 R 2,10; 11,43).

2. *Dans les évangiles*, les contemporains de Jésus conservent les usages de l'AT pour la sépulture (Mc 5,38; Jn 11,38-44).

Jésus ne blâme pas ces usages, même quand il déclare que l'appel à le suivre l'emporte sur le devoir sacré d'ensevelir son père (Mt 8,21s). Il ressent à l'avance l'ignominie de sa mort de condamné, privé des honneurs funèbres (Mc 14,8).

En fait ces honneurs lui seront rendus par Joseph d'Arimathie en toute hâte, par suite de l'approche de la fête (Mc 15,46s). Mais quand les femmes viendront au matin de Pâques compléter par une *onction de parfums cette sépulture précipitée (Mc 16,1s; chez Jn 19,39s, le corps de Jésus a déjà reçu cette onction au soir de sa mort), elles entendront l'ange leur proclamer : « Il est ressuscité, il n'est pas ici ». L'usage traditionnel de la sépulture chrétienne des défunts dans les catacombes et les cimetières (« dortoirs » : cf 1 Th 4,13) trouve sa source dans ces récits. Il s'inspire des honneurs rendus au corps consacré par l'action de l'Esprit, plus encore de l'espérance ouverte au jour de Pâques. *AG*

→ jeûne 1 — mort AT I 3 — onction I 2.

SÉRAPHINS → anges AT 1.

SERMENT

Dans la plupart des religions, l'homme recourt à la divinité pour garantir solennellement la valeur de sa *parole : qu'il s'agisse d'une promesse dont il veut assurer l'accomplissement, ou d'une affirmation dont il prétend appuyer la *vérité.

AT

1. A tous les âges de l'AT, *les hommes* échangent entre eux des serments, soit pour nouer des alliances (Gn 21,22-32; 31,44-54), soit pour garantir l'irrévocabilité de leurs *promesses (Gn 24,2-4; 47,29) ou de leurs décisions (1 S 14,44; 25,22). Le serment assure aussi la vérité d'une affirmation dans les relations courantes (Jg 8,19; 1 S 20,3), les enquêtes juridiques (Ex 22,7.10), les prédictions des prophètes (1 R 17,1; cf Dn 12,7). Ce recours à la garantie de Dieu prend souvent la forme d'un appel à sa sanction en cas de parjure : « Ainsi me fasse Yahweh... » (surtout à l'époque antique : Gn 24,37-41 ; Jg 11,10 ; 1 S 14, 24.48).

2. On comprend qu'Israël ait souvent attribué des serments à *Yahweh* lui-même : pour conclure son alliance (Dt 4,31; 7,8), en garantir les promesses (Gn 22,16; 26,3), annoncer son jugement (Nb 14,21; Am 4,2; 6,8), marquer l'autorité de sa parole (Ez 20,3; 33,11). Sa formule habituelle est alors : « Je suis vivant ». Dieu ne peut fonder sa parole que sur lui-même.

3. Malgré la valeur qu'assure au serment la présence et l'autorité du juste Juge, il y a toujours des *parjures*. Le Décalogue les condamne (Ex 20, 7), et les prophètes ne cesseront de les dénoncer (Os 4,2; Jr 5,2; 7,9; Ez 17,13-19; Ml 3,5).

Après l'exil, la sensibilité s'éveille à un autre abus : la fréquence des serments qui utilisent Dieu au service des intérêts les plus sordides et multiplient les risques de parjure (Qo 5,1; Si 23, 9-11; Qumrân). La mise en garde des Sages n'équivaut pas à un rejet du serment, mais témoigne d'une meilleure intelligence de sa valeur, et invite à le réserver pour les occasions solennelles.

NT

1. La pensée de *Jésus* apparaît nuancée. Il ne recourt jamais au serment pour assurer l'autorité de sa doctrine ; il se borne à introduire ses affirmations plus solennelles par sa formule coutumière : « *Amen, je vous le déclare ». Par ailleurs, dans le Sermon sur la montagne, il prescrit aux siens de s'abstenir de serments (Mt 5,33-37) : l'homme ne saurait jurer par ce qui appartient à Dieu, puisqu'il n'en est pas maître ; et la parole des disciples n'a pas à chercher d'autre garantie que leur sincérité fraternelle.

Pourtant Jésus attaque avec force la casuistique laxiste des scribes qui proposent des expédients pour atténuer les exigences du serment (Mt 23,16-22) ; devant le sanhédrin, il accepte de répondre au Grand Prêtre qui l'adjure, c'est-à-dire qui lui défère le serment (Mt 26,63) : en cette circonstance solennelle où il proclame sa mission devant l'autorité légitime, Jésus reconnaît donc de façon implicite la valeur du serment.

2. *Paul*, qui condamne les parjures (1 Tm 1,10), n'utilise jamais les formules réprouvées par Jésus, ni celles en usage dans le judaïsme. Pourtant il recourt volontiers à la garantie divine dans les affirmations qui lui tiennent à cœur. Il prend Dieu à *témoin de son désintéressement (1 Th 2, 5.10; 2 Co 1,23), de sa sincérité (Ga 1,20), de son amour pour ses fidèles (2 Co 11,11; Ph 1,8; Rm 1,9). Il semble que chez lui le précepte de Jésus au sujet des serments corrige déjà les habitudes juives.

3. *Les autres auteurs* du NT manifestent la même discrétion que Jésus. L'épître de Jacques (Jc 5, 12) interprète à sa manière l'enseignement de Jésus en Mt 5,33-37 ; mais l'épître aux Hébreux (He 6,16) reconnaît la valeur du serment. Quant aux serments attribués à Dieu, ils sont plusieurs fois rappelés dans le NT (Ac 2,30; He 3,11ss; 6, 13ss; 7,20ss), surtout lorsqu'il s'agit de serments à portée messianique.

En somme, le NT transmet la pensée de Jésus sur la sincérité qui s'impose entre les hommes, sur le respect de l'honneur divin et sur la gravité des cas auxquels il faut réserver le serment.

AG

→ Alliance — amen 1 — anathème NT — mensonge — parole humaine 1 — promesses I — témoignage — vérité.

SERPENT → animaux — Antichrist AT 1 — bêtes & Bête — Croix I 4 — désert AT I 3 — Marie V 2 — Satan I — signe NT I 2 — simple 2.

SERVIR

Le mot de service prend deux sens opposés dans la Bible, selon qu'il désigne la soumission de l'homme à Dieu ou l'asservissement de l'homme par l'homme, c'est-à-dire l'esclavage. L'histoire du salut enseigne que la libération de l'homme dépend de sa soumission à Dieu, et que « servir Dieu, c'est régner » (Liturgie romaine).

I. Service et esclavage

Déjà, dans les relations humaines, le même mot peut désigner deux situations concrètes profondément différentes : celle de l'*esclave, telle qu'elle apparaît dans le monde païen, où l'homme en servitude est mis au niveau des animaux et des choses, et celle du *serviteur, telle qu'elle est définie par la loi du peuple de Dieu : dans ce peuple, l'esclave demeure un homme et il a sa place dans la famille, en sorte que, vrai serviteur, il peut y devenir l'homme de confiance et l'héritier (Gn 24,2; 15,3). Aussi le vocabulaire reste-t-il ambigu : *'avad* (hb.) et *douleuein* (gr.) s'appliquent aux deux situations. Toutefois il est des mots qui désignent des services où la dépendance a un caractère honorifique, soit le service du roi par ses officiers (hb. *šérat*), soit les services officiels au premier rang desquels est le service cultuel (gr. *leitourgein*).

II. AT : service cultuel et obéissance

Servir Dieu est un honneur pour le peuple avec lequel il a fait alliance. Mais noblesse oblige. Yahweh est un Dieu jaloux qui ne peut souffrir de partage (Dt 6,15), comme le dit une Écriture que citera le Christ : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu le serviras, lui seul » (Mt 4,10; cf Dt 6,13). Cette fidélité doit se manifester dans le culte et dans la conduite. Tel est le sens du précepte où s'accumulent les synonymes du service de Dieu : « Vous suivrez Yahweh, vous le craindrez, vous garderez ses commandements, vous lui

obéirez, vous le servirez et vous vous attacherez à lui » (Dt 13,5).

1. *Service cultuel.* — Servir Dieu, c'est d'abord lui offrir des dons et des sacrifices et assurer l'entretien de son temple. A ce titre, les prêtres et les lévites sont « ceux qui servent Yahweh » (Nb 18; 1 S 2,11.18; 3,1; Jr 33,21s). Le *prêtre se définit, en effet, comme le gardien du sanctuaire, le serviteur du dieu qui l'habite, et l'interprète des oracles qu'il y rend (Jg 17,5s). A son tour, le fidèle qui accomplit un acte de culte « vient servir Yahweh » (2 S 15,8). Finalement, l'expression désigne le *culte habituel de Dieu et devient à peu près synonyme d'*adorer (Jos 24,22).

2. *Obéissance.* — Le service que Yahweh exige ne se limite pas au culte rituel ; il s'étend à toute la vie par l'*obéissance aux commandements. Voilà ce que prophètes et Deutéronome ne cessent de redire : « L'obéissance est préférable au meilleur sacrifice » (1 S 15,22; cf Dt 5,29ss), révélant la profondeur exigeante de cette obéissance : « C'est l'amour que je veux, et non les sacrifices » (Os 6,6; cf Jr 7).

III. NT : SERVIR DIEU EN SERVANT LES HOMMES

Jésus emprunte les termes mêmes de la Loi et des Prophètes (Mt 4,10; 9,13) pour rappeler que le service de Dieu est exclusif de tout autre culte et qu'en raison de l'amour qui l'inspire il doit être intégral. Il précise le nom du rival qui peut mettre obstacle à ce service : l'argent, dont le service rend injuste (Lc 16,9) et dont l'Apôtre, écho du Maître, dira que l'amour est un culte *idolâtrique (Ep 5,5). Il faut choisir : « Nul ne peut servir deux maîtres... Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent » (Mt 6,24 p). Si l'on aime l'un, on aura pour l'autre haine et mépris. C'est pourquoi le renoncement aux *richesses est nécessaire à qui veut *suivre Jésus, le *Serviteur de Dieu (Mt 19,21).

1. *Le service de Jésus.* — Envoyé par Dieu pour couronner l'œuvre des serviteurs de l'AT (Mt 21, 33... p), le Fils bien-aimé vient servir. Dès son enfance, il affirme qu'il se doit aux affaires de son Père (Lc 2,49). Le déroulement de sa vie entière est sous le signe d'un « il faut » qui exprime son inéluctable dépendance de la *volonté du Père (Mt 16,21 p; Lc 24,26) ; mais, derrière cette nécessité du service qui le mène à la croix, Jésus révèle l'*amour qui, seul, lui donne sa dignité et sa valeur : « Il faut que le monde sache que j'aime le Père et que j'agis comme le Père me l'a ordonné » (Jn 14,30).

En servant Dieu, Jésus sauve les hommes dont il répare le refus de servir, et il leur révèle comment le Père veut être servi : il veut qu'ils se dépensent au service de leurs frères comme Jésus l'a fait lui-même, lui, leur Seigneur et Maître : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie » (Mc 10, 45 p) ; « Je vous ai donné l'exemple... Le serviteur n'est pas plus grand que le Maître » (Jn 13, 15s) ; « Je suis au milieu de vous comme celui qui sert » (Lc 22,27).

2. *La grandeur du service chrétien.* — Les serviteurs du Christ sont d'abord les serviteurs de la *Parole (Ac 6,4; Lc 1,2), ceux qui annoncent l'*Évangile, accomplissant ainsi un service sacré (Rm 15,16; Col 1,23; Ph 2,22), « en toute *humilité », et, s'il le faut, « dans les larmes et au milieu des *épreuves » (Ac 20,19). Quant à ceux qui servent la communauté, à l'image des Sept choisis par les Apôtres (Ac 6,1-4), Paul leur apprend à quelles conditions ce service sera digne du Seigneur (Rm 12,7.9-13). D'ailleurs, tous les chrétiens sont passés, par le baptême, du service du péché et de la Loi, qui était un esclavage, au service de la justice et du Christ, qui est la liberté (Jn 8,31-36; Rm 6—7; cf 1 Co 7,22; Ep 6,6). Ils servent Dieu en fils et non en esclaves (Ga 4), car ils le servent dans la nouveauté de l'Esprit (Rm 7,6). La grâce qui les a fait passer de la condition de serviteurs à celle d'*amis du Christ (Jn 15,15) leur donne de servir si fidèlement leur Seigneur qu'ils sont certains de communier à sa joie (Mt 25,14-23; Jn 15,10s). *CA & MFL*

→ adoration I 3 — ami 2 — anges — autorité NT I 1, II 1 — culte — esclave — hospitalité 2 — libération/liberté III 3 c — Marie III 1 — ministère I — obéissance — Parole de Dieu AT III 1 ; NT II 1 — pauvres NT III 3 — repas V — rétribution I — sacerdoce — Serviteur de Dieu.

SERVITEUR DE DIEU

Le nom de « Serviteur de Dieu » est, dans la Bible, un titre d'honneur. Yahweh nomme « mon

serviteur » celui qu'il appelle à collaborer à son *dessein.

Pour *accomplir celui-ci, il envoie son Fils, Serviteur de Dieu par excellence ; ce titre exprime même l'aspect le plus mystérieux de sa mission rédemptrice : par son sacrifice, en effet, le Christ *expie ce refus de *servir qu'est le péché et il unit tous les hommes dans le même service de Dieu.

I. Les serviteurs de Dieu et le peuple de l'Alliance

Le titre de Serviteur de Dieu est donné à des hommes dont la mission concerne toujours le peuple élu ; souvent donné à Moïse, *médiateur de l'Alliance (Ex 14,31; Nb 12,7; Dt 34,5; 1 R 8,56), et à David, type du Roi messianique (2 S 7,8; 1 R 8,24s; Ps 78,70; Jr 33,26), il désigne aussi les patriarches : Abraham (Gn 26,24), Isaac (Gn 24,14), Jacob (Ex 32,13; Ez 37,25), puis Josué qui conduit le peuple dans la Terre (Jos 24,29) ; il est appliqué aux *prophètes qui ont mission de maintenir l'Alliance (Élie : 1 R 18,36; « mes serviteurs les prophètes » : Am 3,7; Jr 7,25; 2 R 17,23), ainsi qu'aux prêtres qui célèbrent le culte divin, au nom du peuple-prêtre (Ps 134,1; cf Ex 19,5s). Le choix de tous ces serviteurs est finalement destiné à rendre le peuple fidèle au service que Dieu attend de lui (cf Ps 105,6ss.26.45), comme le sont les *anges, serviteurs des volontés divines (Ps 103,20s).

II. Des serviteurs infidèles au serviteur fidèle

Or, dès les premiers temps, le peuple élu est infidèle à sa *vocation de serviteur, indocile aux serviteurs de Dieu (Dt 9,24; Jr 7,25) ; aussi est-il châtié par l'exil au moyen d'un roi païen, Nabuchodonosor, qui, à ce titre, est serviteur de Dieu (Jr 27,6). Mais Dieu, qui veut non la mort mais la vie du pécheur, se choisit un *reste qui deviendra fidèle sous le règne de son serviteur, le nouveau *David (Ez 34,23s; 37,24s). C'est à ce Reste que sont adressés les oracles du Livre de la Consolation (Is 40—55).

1. *Le serviteur infidèle.* — Le prophète qui développe dans ce Livre le thème d'Israël, serviteur de Dieu, y entrelace le thème de Sion, *épouse de Dieu. Cette épouse n'a été abandonnée que parce que ses fils ont été infidèles (Is 50,1) ; Israël, rebelle dès le sein maternel (48,8), est, par sa faute, un serviteur paresseux, sourd et aveugle (42,18s.24; 43,8.22s; cf 30,9ss) ; loin d'oublier cependant ce serviteur choisi, Dieu lui pardonne (44,21s) et va le sauver gratuitement (41,8ss) au moyen du roi païen, Cyrus, son berger, son Oint, son ami (44,28; 45,1; 48,14). Il semble même que le roi-libérateur soit le serviteur dont l'éloge est fait en 42,1-7 ; plus tard, relu sans tenir compte du contexte, ce chant a été appliqué au Serviteur Israël dont la vocation, la mission et le sacrifice sont l'objet de trois autres chants (49,1-6; 50,4-9; 52,13—53,12). Cette interprétation est déjà celle de la LXX et sera suivie par Matthieu (Mt 12,18-21). En tout cas, grâce à Cyrus, Israël, serviteur infidèle et libéré, atteste parmi les *nations l'impuissance des idoles de Babylone, face au seul Dieu véritable et sauveur (Is 43,10ss; 45).

2. *Le Serviteur fidèle.* — Or, de ce témoin passif, Dieu veut faire un serviteur fidèle qui, par son témoignage, apporte aux nations la *lumière du *salut. La seconde moitié du Livre de la Consolation (Is 49—55) est dominée par le visage mystérieux d'un prophète que Dieu nomme son Serviteur (49,3.6; 52,13). De même que le patriarche Jacob est inséparable du peuple qui porte son nom et en qui il continue à vivre, de même ce Serviteur qui a les traits, purifiés, de Jérémie (49,1; 50,7; 53,7; cf Jr 1,5; 15,20; 11,19) est inséparable de cet « Israël » dont il porte le nom, de ce Reste « en qui Dieu se glorifiera » (Is 49,3) ; il est cependant distinct de cet Israël dans la mesure où il a mission de le rassembler (49,5s) et de l'enseigner (50,4-10). Sa *patience (50,6) et son *humilité (53,7) le rendent capable d'offrir sa vie et d'accomplir par sa *souffrance le dessein de Yahweh (53,4ss.10) : *justifier les pécheurs de toutes les nations (53,8.11ss). Par ce sacrifice Sion est *consolée, l'*épouse *stérile est de nouveau unie à Dieu par une Alliance éternelle et devient la *mère féconde de tous les serviteurs de Dieu (Is 54,1—55,4).

Israël, au retour de l'exil, semble avoir oublié les perspectives universalistes du salut dont le Serviteur devait être l'artisan par sa souffrance. A ce moment, un prophète apparaît : il annonce aux exilés la gloire de la nouvelle Jérusalem, mais il ne fait plus allusion à l'expiation du Serviteur (Is 61,1ss). Le titre de « Serviteur » est alors donné par Dieu à Zorobabel (Ag 2,23), « Germe » qu'il suscite dans la lignée de David (Za 3,8; cf Jr 23,5). Quant aux serviteurs de Dieu,

la joie qu'ils attendent (Is 65,13s.17s) sera bien la fin de leurs souffrances ; mais elle n'est plus présentée comme le fruit d'une offrande qui transforme la mort en *sacrifice et en fait jaillir la vie (cf 53,10s).

III. Le vrai Serviteur, sauveur des hommes

1. *Jésus* fait sienne la mission du Serviteur ; maître doux et humble de cœur (Mt 11,29) qui annonce le salut aux *pauvres (cf Lc 4,18s), il est au milieu de ses disciples « comme celui qui sert » (Lc 22,27), lui, leur Seigneur et leur Maître (Jn 13,12-15), et il va jusqu'au bout des exigences de l'amour qui inspire ce service (Jn 13,1; 15,13), en donnant sa vie pour la rédemption de la multitude des pécheurs (Mc 10,43ss; Mt 20,26ss) ; c'est pourquoi, traité comme un scélérat (Lc 22,37), il meurt sur la croix (Mc 14,24; Mt 26,28), sachant qu'il ressuscitera, selon qu'il est écrit du Fils de l'homme (Mc 8,31 p; 9,31 p; Lc 18,31ss p; 24, 44; cf Is 53,10ss). S'il est donc le *Messie attendu, le *Fils de l'homme ne vient pas pour rétablir un royaume temporel, mais pour entrer dans sa gloire et y introduire son peuple, en passant par la mort du Serviteur.

2. *La prédication apostolique* a appliqué à *Jésus le titre de Serviteur pour annoncer le mystère de sa mort (Ac 3,13s.18; 4,27s), source de bénédiction et de lumière pour les nations (Ac 3,25s; 26, 23). *Agneau immolé injustement comme le Serviteur (Ac 8,32s), Jésus a sauvé ses brebis égarées ; les plaies de son corps ont guéri les âmes des pécheurs (1 P 2,21-25). Pour Matthieu, Jésus est le Serviteur qui annonce la justice aux nations et dont le *Nom est leur espérance (Mt 12,18-21 = Is 42,1-4). Enfin une hymne permet à Paul de présenter le mystère du Christ et de sa charité dans un raccourci puissant : elle proclame que le Christ est entré dans la gloire en prenant la condition de Serviteur et en mourant sur la croix pour obéir à Dieu son Père (Ph 2,5-11) ; la prophétie du Serviteur annonçait donc le *sacrifice rédempteur du Fils de Dieu fait homme. C'est pourquoi le Nom du saint Serviteur de Dieu, Jésus, crucifié et ressuscité, est la seule source du *salut (Ac 4,10ss.29ss).

3. *Les serviteurs de Dieu* sont désormais les serviteurs du Christ (Rm 1,1; Ga 1,10; Ph 1,1; cf Tt 1,1). De même que le Seigneur a pris pour mère celle qui se disait sa servante (Lc 1,38.43. 48), de même il fait de ses serviteurs ses *amis (Jn 15,15) et les fils de son Père (20,17). Ils doivent d'ailleurs, comme leur Maître, passer par la même voie de la *souffrance (15,20) ; c'est en triomphant de l'*épreuve que les serviteurs de Dieu entreront dans la gloire du *Royaume (Ap 7,3.14s; 22,3ss).

CA & MFL

→ Agneau de Dieu 1 — Alliance AT III 2 ; NT I — ami 2 — élection AT III 2 ; NT I — Esprit de Dieu AT III ; NT I 2 — eucharistie IV 1 — expiation — fierté AT 3 — Fils de l'Homme NT I 1 b — homme II 2 — Jésus-Christ I 3, II 1 b — justice *A* I AT 2 — médiateur I 2 — Messie AT II 3 ; NT I 2, II 2 — mission AT III 1 ; NT II 2 — Moïse 1.3 — obéissance III — prophète — Reste AT 3 — sacrifice AT III 3 ; NT I — servir II, III — souffrance AT III — victoire AT 3 a ; NT 1 — violence I 2, III 3, IV 2.

SEXUALITÉ

Bien que de nombreuses notices traitent en passant de la sexualité, il est utile de rassembler ici les diverses données bibliques qui s'y rapportent. Le mot ne se trouve pas dans la Bible, mais la différence des sexes est fréquemment évoquée pour éclairer le mystère des relations de l'homme et de la femme. Tout en respectant les apports spécifiques de l'AT et du NT, il semble préférable de ne pas les traiter dans leur ordre chronologique : nombreuses sont en effet les données de l'AT qui ne trouvent leur plein sens qu'avec la venue de Jésus-Christ.

I. Sexualité et condition humaine

Face à l'affirmation de la Genèse : « Homme et femme il les créa » (Gn 1,27), Paul déclare : « Il n'y a ni homme ni femme ; vous êtes tous un dans le Christ Jésus » (Ga 3,28). On discerne une tension entre ces deux affirmations, qui ne se contredisent pourtant pas, mais s'éclairent et se conditionnent mutuellement.

1. « *Homme et femme il les créa* » *(Gn 1,27)*. — Dans l'AT la différence sexuelle est d'abord liée à la conviction que l'homme fut créé « à l'*image de Dieu ». Le contexte immédiat de ce passage, dû au rédacteur sacerdotal (P), se borne à relier

la différence sexuelle de l'homme et de la femme à la *fécondité de Dieu qui transmet la *vie et domine l'univers (Gn 1,28). Le point de vue yahviste (J) est plus complet. A ses yeux, ce qui fonde la différence sexuelle, c'est la nécessité pour l'homme de vivre en société : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie » (Gn 2,18). A la fécondité, non oubliée par cet auteur (3,20), se joint la relation d'altérité des sexes. Ces deux motivations situent l'individu dans un contexte social. Idéalement, dans le climat paradisiaque, la rencontre des êtres a lieu dans la simplicité : « Bien qu'ils fussent nus, Adam et Ève n'avaient pas honte l'un devant l'autre » (2,15). Mais le péché, séparation d'avec Dieu, introduit ici distance et peur. Désormais la relation sexuelle est ambiguë. Elle ne cesse pas d'être fondamentalement bonne, mais elle est tombée sous l'emprise de la force de division qu'est le péché. Au lieu de la joie devant la différence irréductible de l'autre, c'est, chez les partenaires, le *désir de la possession égoïste (3,16). La poussée sexuelle, caractérisée par l'extraversion, est perturbée par un mouvement d'introversion : au lieu de tourner vers l'autre, elle replie sur soi.

La bonté et la valeur de la relation sexuelle dans le *mariage n'ont jamais été mises en doute dans la Bible. Non seulement dans le Cantique des cantiques (Ct 4,1; 5,9; 6,4), mais aussi dans la plupart des autres livres, on voit noter, à propos du mariage, ces deux aspects d'altérité et de fécondité : « Trouve donc la joie dans la femme de ta jeunesse » (Pr 5,18; cf Ez 24,15; Si 26,16ss; Qo 9,9). Que recherche l'être unique formé par Dieu à partir de l'homme et de la femme ? « Une postérité donnée par Dieu » (Ml 2,14ss). Jésus, reprenant les termes mêmes de la Genèse, souligne l'indissolubilité du couple ainsi formé : « Ils ne sont plus deux, mais une seule chair » (Mt 19,4ss). Paul enfin, que l'on qualifie parfois à tort d'ascète hostile à la vie sexuelle, donne aux époux des orientations toujours valables pour nos contemporains (1 Co 7,1-6). Contre les illusoires désirs de continence manifestés par les Corinthiens, il rappelle la voie normale du mariage, le devoir des relations sexuelles : « Ne vous refusez pas l'un à l'autre, si ce n'est d'un commun accord ['symphoniquement'], pour un temps, afin de vaquer à la prière; puis reprenez la vie commune » (7,5; cf 1 Tm 4,3; 5,14). La situation issue de la création est donc maintenue et même valorisée. La communauté des époux atteint désormais jusqu'au domaine privilégié de la prière.

2. « *Il n'y a ni homme ni femme,* car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3,28). Cette affirmation ne renie rien des perspectives précédentes, mais la venue de Jésus a déterminé, dans la situation respective de l'homme et de la femme, une mutation qui donne à la condition sexuelle sa vraie dimension.

Jésus n'en a pas élaboré la théorie, mais il a adopté pour son propre compte un comportement particulier et adressé aux hommes un appel. Jésus, en effet, n'a pas vécu comme les rabbis juifs qui, selon l'usage, devaient être mariés. La pratique vraisemblable du célibat chez les esséniens (Qumrân) a peut-être contribué à écarter l'étonnement ou le scandale que pouvait causer cette situation. Mais chez Jésus, il ne s'agit pas d'un ascétisme hostile à la femme. On en comprend la motivation dans cette déclaration qui est une confidence voilée : « Il y a des eunuques qui se sont rendus tels en vue du Royaume des cieux » (Mt 19,12). Cette parole est une invitation à « qui peut la comprendre » ; elle a chez Luc un parallèle aussi abrupt : pour être disciple de Jésus, il faut renoncer à sa propre femme (Lc 18,29). Un tel projet de vie ne se comprend qu'en fonction d'une réalité nouvelle, qui se révèle avec Jésus : la venue du Royaume de Dieu, où l'on entre en « venant à sa suite ». L'accès à ce nouvel ordre de choses peut inviter à dépasser le commandement de la création, en donnant un sens à la continence volontaire.

Dans le sillage de Jésus, Paul qui, peut-être, avait été marié, se fait l'avocat de la *virginité. Il y a deux motifs à ce comportement nouveau : le *charisme d'un appel particulier, semblable à celui qu'il a entendu (1 Co 7,7) et la situation créée par la fin des *temps inaugurée en Jésus. Le fait de se trouver dans les « derniers temps » entraîne en effet la distinction de deux nouvelles catégories de l'humanité : à l'ancienne opposition homme/femme vient s'ajouter l'opposition marié/vierge. Ces deux types d'hommes ou de femmes sont nécessaires pour constituer et exprimer de façon complémentaire la plénitude du Royaume des cieux. Il serait donc erroné de dire, en tenant compte seulement des affirmations de l'AT, que l'homme ou la femme ne peuvent trouver leur épanouissement que par l'union effective avec le partenaire sexuel. En effet, dans la communauté humaine totale récapitulée dans le Christ Jésus, il est possible de communier à un Toi tout en renonçant à l'exercice charnel de la sexualité.

II. Sexualité, sacré et sainteté

1. Les religions des peuples qui environnaient Israël avaient transposé la sexualité jusque dans le monde divin. On y voit pulluler les divinités pères ou mères, les dieux de l'amour qui se marient entre eux ou avec les humains, et les prostitués sacrés qui donnaient figure à la divinité. Israël a connu les Baals et les Astartés, les pieux enfoncés dans la terre pour symboliser l'union du ciel et de la terre ; il a même pactisé avec ces faux dieux dans une certaine mesure et fondu un « veau d'or » (Ex 32,4), symbole de la puissance virile. Toutefois la lutte contre ces religions étrangères se termina par la victoire du yahvisme, même si, en dépit de l'interdiction formulée en Dt 23,18, on signale encore l'existence de prostitués sacrés (1 R 14,24; 15,12; 22,47; 2 R 23,7; Os 4,4; Mi 1,7).

Même après avoir purifié ces usages païens, Israël continue à maintenir un lien entre le sexuel et le sacré. Mais la source de cette sacralisation s'est déplacée. Il s'agit non plus d'imiter la sexualité divinisée, mais d'accomplir une fonction qu'a suscitée la Parole de Dieu, en participant à sa propre puissance créatrice. Ève, qui vient d'être mère, s'écrie : « J'ai procréé un homme de par Yahweh » (Gn 4,1). Une première conséquence de cette nouvelle forme de sacralisation apparaît dans l'emploi de la symbolique sexuelle (parentale ou conjugale) pour exprimer la relation d'Israël avec son Dieu. On peut y rapporter l'usage de la *circoncision pour signifier l'*alliance avec Yahweh (Gn 17,9-14; Lv 12,3).

Un autre aspect de cette sacralisation de la sexualité concerne les rites du *pur et de l'impur, hérités par Israël des anciens rites orientaux. A la naissance d'un enfant, la femme est déclarée impure et ne peut venir au sanctuaire (Lv 12,6) ; il en va de même durant le temps de ses règles (15,19-30), ou pour l'homme à l'occasion d'une pollution nocturne (15,1-17; Dt 23,11). Les rapports sexuels eux-mêmes rendent impropre au culte (Lv 15,18; Ex 19,15; 1 S 21,5s; 2 S 11,11), ce qui vaut spécialement pour les prêtres (Ex 20, 26; 28,42; Dt 23,2). Ces prescriptions dérivent non point d'un mépris de la sexualité, mais de la sacralisation de celle-ci, ou plutôt elles résultent de l'ambiguïté du sacré dans ce domaine et de l'ambiguïté de la pureté cultuelle. Enfin n'y a-t-il pas conflit entre un acte qui participe physiquement à la puissance créatrice de Dieu et un acte cultuel qui mime la relation avec la divinité ?

2. Tous ces tabous ont disparu avec la foi chrétienne. Ou plutôt il s'est opéré un passage de l'ancienne sacralisation à une nouvelle conception de la *sainteté. Ainsi peuvent s'expliquer certaines affirmations de Paul : « Le mari non croyant se trouve sanctifié par sa femme... S'il en était autrement, vos enfants seraient impurs, alors qu'ils sont saints » (1 Co 7,14). Cet état objectif ne vient plus du caractère sacré de la relation sexuelle, mais de l'insertion dans un peuple saint et, en définitive, de la présence de l'Esprit-Saint. C'est à ce don de l'Esprit qu'il faut rattacher les recommandations que fait Paul, sans doute à la suite de la catéchèse primitive, sur les exigences de pureté sexuelle qui caractérisent la vie chrétienne. « La volonté de Dieu est votre sanctification : c'est que vous vous absteniez d'impudicité. Que chacun de vous sache user du corps qui lui appartient avec sainteté et respect, sans se laisser emporter par la passion, comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu » (1 Th 4,3ss). Désormais, par le don de l'Esprit, le *corps est sanctifié et « n'est pas pour la fornication, mais pour le Seigneur » (1 Co 6,13).

Quant à la symbolique sexuelle, elle est transposée sur le Christ et l'Église. « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église » (Ep 5, 25). Rappelant le commandement du Créateur : « L'homme... s'attachera à sa femme et les deux ne feront qu'une seule chair », Paul ajoute : « Ce mystère est de grande portée, je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église » (Ep 5,31s). La même symbolique exprime la relation d'amour qui unit le fidèle à Dieu. C'est une Prostituée qui chevauche la *Bête (Ap 17), tandis que les croyants authentiques suivent l'Agneau parce qu'ils sont « vierges » (14,4).

III. La pratique et l'intention

1. La morale sexuelle fait l'objet d'une quantité de prescriptions *dans l'AT*. Cela ne dérive pas de quelque désir de condamner la sexualité ni d'une excessive attention morale à ce domaine particulier, mais de la sacralisation dont nous avons parlé plus haut. En outre, il y a là une réaction de défense contre un monde perverti qui voilait souvent son érotisme sous le manteau de la religion. Enfin il ne faut pas oublier le rôle éducateur de la Loi qui se souciait de l'hygiène du peuple de Dieu. Il serait fastidieux d'énumérer exhaustivement ces prescriptions. Notons le catalogue de Lv 20,10-21, où sont condamnés la fornication

(cf Dt 22,23-29), les rapports sexuels avec une femme pendant ses règles, l'*adultère (cf Dt 5, 18; 22,22; avec mention de la convoitise en Ex 20,17 et Pr 2,16; 6,25; 7,55ss; Si 9,9), l'inceste (cf Dt 23,1), l'homosexualité (cf Gn 28,20; 19,5), la bestialité (cf Ex 22,18). Par contre la condamnation de ce que nous appelons l'onanisme ne trouve pas de fondement dans la faute d'Onan, qui consista à refuser de susciter une postérité à son frère défunt (Gn 38,9s). Il existe en outre des prescriptions spéciales pour les prêtres : ils ne peuvent épouser une prostituée ni une femme répudiée (Lv 21,7.13s). Notons enfin qu'en dehors des cas de prostitution sacrée, la prostitution n'est pas spécialement blâmée (Gn 38,15-23; Jg 16,1...), quoique la littérature de sagesse, montrant un progrès évident par rapport aux anciens récits, mette en garde contre les dangers qu'elle représente (Pr 23,27; Si 9,3s; 19,2).

2. *Jésus* ne dit rien des prescriptions rituelles précédentes. Il ne s'attarde pas à condamner la faute commise, par exemple celle de la femme prise en flagrant délit d'adultère (Jn 8,11), ou quand il déclare que les prostituées, à cause de leur foi, entreront plus facilement que les pharisiens dans le Royaume des cieux (Mt 21,31s; cf He 11,31). Toutefois il radicalise les prescriptions de l'AT, en atteignant le péché qui est à sa racine, dans le désir et dans le regard (Mt 5,28; 15,19 p).

Jésus vivait parmi les Juifs. *Paul*, lui, se trouve jeté dans le milieu dissolu du grand port de Corinthe. Aussi se dresse-t-il avec force contre toutes les formes du mal : « Ni impudiques, ni idolâtres, ni adultères, ni dépravés, ni gens de mœurs infâmes, ni voleurs, ni cupides, pas plus qu'ivrognes, insulteurs ou rapaces n'hériteront du Royaume de Dieu » (1 Co 6,9; cf Rm 1,24-27) ; il met sans cesse en garde contre la prostitution (1 Co 6,13ss; 10,8; 2 Co 12,21; Col 3,5) ; réaliste, il interdit les relations avec les frères impudiques, mais non avec les impudiques de ce monde, « sinon il vous faudrait sortir du monde » (1 Co 5,10).

Pourquoi cette vigueur dans l'exhortation ? Pour protéger les chrétiens d'origine non juive contre les égarements de la chair, Paul ne dispose plus du rempart de la Loi juive avec ses minutieuses prescriptions. Certes, il ne craint pas de dire « Tout est permis » (1 Co 6,12), car il sait que la morale ne dépend plus de telle ou telle prescription écrite, toujours conditionnée par la culture du temps ; mais elle dépend de façon bien plus étroite de la relation qu'entretient désormais le *corps avec le Seigneur. Le corps est temple du Saint-Esprit et membre du Christ ; « et j'irais prendre les membres du Christ pour en faire des membres de prostituée ?... Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée n'est avec elle qu'un seul corps ? » (1 Co 6,12-20). « Ne vous souciez donc pas de la *chair pour en satisfaire toutes les convoitises » (Rm 13,14; cf Ga 5,16-19).

Ainsi, avec la venue de Jésus et l'enseignement de Paul, la sexualité est progressivement soustraite à la sphère du sacré. Ce mouvement peut et doit être poursuivi, à une condition : maintenir la dimension de sainteté qui transforme la corporéité de l'homme et la rend sans cesse présente à un monde divin qui l'investit de toutes parts.

XLD

→ adultère 1 — chair II — corps I — cupidité NT 1 — désir II — Époux/épouse AT 0.1 — fécondité I — femme AT I ; NT 2 — homme I 1 c, III 2 — jeûne 0.1 — mariage — œuvres AT II 2 — péché IV 3 a — pur AT I 1, II 2 — stérilité — vêtement I 1, II 1 — virginité AT 1 ; NT 3.

SHADDAÏ → Dieu AT II 1 — montagne O — nom AT 2.

SHÉOL → âme II 2 — enfers & enfer — lumière & ténèbres AT II 3 — mer 2 — mort — ombre I 2 — Résurrection AT.

SIÈCLE → monde NT — temps AT III 2 ; NT II 2, III 1.

SIGNE

On appelle signe ce qui, par rapport naturel ou par convention, fait connaître la pensée ou la volonté d'une personne, l'existence ou la vérité d'une chose. La Bible connaît maintes variétés de signes utilisés dans les relations entre les hommes : signaux à l'usage des guerriers (Jos 2,18; Jg 20,38; Is 13,2; 18,3), signal liturgique des trompettes (1 M 4,40), signe convenu pour dévoiler une identité (Tb 5,2), marque quelconque (Ez 39, 15), écriture caractéristique (2 Th 3,17), indice de vertu (Sg 5,11.13), etc.

S'adaptant à notre nature, Dieu aussi, pour sauver les hommes, leur fait des signes (hb. *ôtot*, gr. *sèmeia*). On les appelle souvent prodiges symboliques (hb. *môftim*, gr. *térata*) et merveilles (hb. *niflaôt*, gr. *thaumasia*), car c'est d'abord par la transcendance de son action salvifique que Dieu

« signifie » sa puissance et son amour. C'est pourquoi les *miracles, par leur efficacité et leur caractère extraordinaire, tiennent, parmi les signes divins relatifs à l'histoire du salut (les seuls dont il sera question ici), une place privilégiée. Toutefois, les miracles ne sont pas les seuls signes divins, et le grand signe sera finalement Jésus lui-même nous donnant la preuve suprême de l'amour du Père.

AT

Dieu nourrit la foi de son peuple par le souvenir des signes passés et le don des signes présents. Il suscite son espérance par l'annonce des signes futurs.

I. Les signes passés

Les merveilles de la geste mosaïque (Ex 3,20; 15,11; 34,10; Jg 6,13; Ps 77,12.15; 78,11s.32; Jr 21,2; Ne 9,17) et de l'histoire de Josué (Jos 3,5) jusqu'à la possession de la Terre inclusivement (vg Ps 78,4; 105,2.5), sont considérées dans l'AT comme les grands signes divins (*ôtot* : vg Ex 4,9. 17.28.30; 10,1s; Nb 14,11.22; Jos 24,17) : par les prodiges qui ont frappé l'Égypte (Ex 11,9) et par les événements qui ont suivi (Ps 105,5), Dieu a non seulement convaincu les Israélites de la mission de ses envoyés (Ex 4,1-9.29.31; 14,31), mais prouvé avec éclat sa puissance et son amour (Ps 86,10; 106,7; 107,8) en libérant son peuple.

Le Deutéronome (4,34; 6,22; 7,19...) et d'autres textes à sa suite (Ex 7,3; Ps 78,43; 105,27; 135, 9; Jr 32,20s; Ne 9,10; Est 10,3f; Ba 2,11; Sg 10, 16) affectionnent l'expression redondante « les signes et les prodiges ». Leurs lecteurs ne sont plus les témoins de ces faits ; mais pour rester fidèles au Dieu de l'Alliance, ils ont à s'en souvenir constamment (Dt 4,9; 8,14ss; Ps 105,5) : les *signes-événements* des origines doivent demeurer présents dans la *mémoire d'Israël.

II. Les signes présents

1. Les souvenirs dont se nourrit la foi d'Israël sont entretenus par *la liturgie* dans la célébration des fêtes, « mémorial des merveilles » de Yahweh (Ps 111,4), notamment par certains rites (Ex 13, 9.16; cf Dt 6,8; 11,18) et certains objets (Nb 17, 3.25; cf Jos 4,6).

2. La mémoire de la foi remonte même plus haut que Moïse, jusqu'à l'élection d'Abraham, et de là jusqu'à la création universelle, en s'attachant à des réalités que la tradition sacerdotale interprète comme des signes divins toujours actuels : le *sabbat* (Ex 31,16s; Ez 20,12), l'*arc-en-ciel* (Gn 9,8-17), la **circoncision* (17,9-13), destinés à rappeler les premières alliances, adamique, noachique et abrahamique.

Car le Dieu qui a réalisé les merveilles de l'Exode est le même qui a créé aussi les merveilles de l'univers (Ps 89,6; 136,4; Jb 37,14). Et les signes du ciel, c'est-à-dire les **astres*, sont un constant rappel du Créateur aussi bien qu'un moyen de diviser le temps, scandé par les fêtes liturgiques qui commémorent les événements de l'histoire mosaïque (Gn 1,14; Ps 65,9; Jr 10,2; Si 42,18s; cf 43,1-10).

3. D'autre part, l'histoire sainte ne cesse pas avec l'entrée en Terre promise, et Yahweh continue d'y montrer parfois sa puissance de salut par des *signes miraculeux* (1 R 13,3.5; 2 R 19,29; 20,8s; histoires d'Élie, d'Élisée, d'Isaïe), qu'il peut proposer lui-même (Is 7,11) ou accorder à la prière de l'homme (Jg 6,17.37; 2 R 20,8s; 2 Ch 32,24). Il est vrai que de faux prophètes peuvent, par *magie, annoncer et accomplir eux aussi des signes réellement prodigieux, interpréter des *songes vrais ou prétendus (cf Jr 23,26ss). C'est pourquoi seuls seront reconnus comme signes divins les faits produits par des hommes dont la prédication est conforme à la pure foi yahviste (Dt 13,2-6).

4. Certaines circonstances fortuites sont interprétées comme l'expression d'une volonté divine (1 S 14,10; cf Gn 24,12ss). Plus souvent, il arrive qu'un événement naturel imprévisible soit annoncé par un prophète comme étant l'œuvre de Dieu. On voit alors, dans sa réalisation, le signe que Dieu donne en fait la mission annoncée dans le passé (1 S 10,1.7) ou qu'il interviendra d'une manière plus décisive dans l'avenir (2,34; Jr 44,29s; cf Jr 20,6; 28,15ss) ; les témoins sont par là provoqués à la confiance (Ex 14,13; Is 7,1-9) ou à la conversion (2 S 12,13s; Jr 36,3s). La réalisation de ces *prédictions à court terme* est en outre un des critères de discernement entre vrais et faux prophètes (Dt 18,22).

5. *Les actions symboliques des prophètes*, sortes de prédictions en acte (Is 20,3; Ez 4,3; 12,6.11; 24, 24.27; Os 1—3), signifient l'efficacité prochaine de la Parole dont ces hommes sont porteurs. Les

enfants d'Osée (Os 1,4-8; 2,1-3.25) et d'Isaïe (Is 8,1-4.18) sont également des signes, parce que leur origine et leurs *noms* symboliques contiennent une parole annonciatrice de certains événements conduits par Dieu. Dans le cas de la naissance prédite d'Emmanuel (Dieu-avec-nous), qui est l'héritier dynastique, le signe a déjà, par lui-même, une portée salvifique (Is 7,14).

6. On peut rapprocher de ces signes certaines *marques extérieures de protection* (Gn 4,15; Ex 12, 13; Ez 9,4.6) qui, à l'appui de la parole de Yahweh, contribuent à proclamer et à réaliser sa volonté souveraine.

Tous les signes présents ont d'ailleurs pour rôle de révéler, d'une manière ou d'une autre, l'amour et la transcendance de Dieu. C'est pourquoi ils sont donnés aux hommes ouverts à la Parole de Dieu (cf Ex 7,13; Is 7,10ss) pour les faire vivre de foi.

III. Les signes futurs

La cessation des signes — miracles et annonces prophétiques (Ps 74,9) — avait renforcé l'angoisse de l'absence de Dieu provoquée par la ruine du Temple. Mais voici qu'une voix s'élève en exil pour annoncer « un signe éternel, infrangible » (Is 55,13) : le retour prochain, dépeint comme un nouvel *exode (43,16-20). Plus tard, ce retour ayant déçu, on nourrit l'espoir d'une intervention plus décisive : « Renouvelle les signes et fais d'autres merveilles » (Si 36,5s). Certains inspirés ne la réservent d'ailleurs pas à Israël : d'après Is 66,19, Yahweh, en déployant une action vengeresse contre les nations, fera un signe qui donnera le branle à leur conversion. Par ces annonces et ces espérances, le Reste saint est préparé à la venue du Sauveur.

NT

A l'époque du NT, les Juifs attendaient pour les jours du Messie des prodiges au moins égaux à ceux de l'Exode, et liés à des rêves de victoire sur les païens (cf 1 Co 1,22). Jésus déçoit cette attente en son aspect charnel. Mais il la comble spirituellement, en inaugurant le vrai salut par ses miracles, et en l'apportant par son « exode » (Lc 9,31), par le grand signe (Jn 12,33) de son élévation en croix et en gloire. Contredit par certains, Jésus est, par toute sa mission de Serviteur prenant sur lui nos maladies (Mt 8,17 = Is 53,4), le Signe efficace qui apporte le relèvement à la multitude (Lc 2,34), l'étendard (Is 11,10ss : hb. *nés*, gr. *sèmeion*) dressé pour le rassemblement des dispersés (Jn 11,52).

I. Les signes dans la vie de Jésus

1. Fidèle à la promesse divine d'un renouvellement des antiques merveilles (Mt 11,4s = Is 35, 5s; 26,19), *Jésus* multiplie les miracles qui, tout en accréditant sa parole, tiennent à la fois des signes-événements sauveurs et de la mimique prophétique (cf Mc 8,23ss) : ce sont eux surtout, avec son autorité personnelle et toute son activité, qui constituent « les signes des temps » (Mt 16,3), c'est-à-dire les indices de l'arrivée de l'ère messianique. Mais, à l'inverse d'Israël au désert (Ex 17,2.7; Nb 14,22), il refuse de *tenter Dieu en exigeant de lui des signes pour son propre avantage (Mt 4,7 = Dt 6,16), et de satisfaire ceux qui, avides de prodiges spectaculaires, lui demandent un signe pour le tenter (Mt 16,1ss). Aussi *les Synoptiques*, échos de sa réserve, évitent-ils, à propos des miracles, d'employer le mot « signes » qu'utilisent ses adversaires (Mt 12,38 p; Lc 23,8). Certes, Dieu donne des signes de l'avènement du salut aux pauvres, tels Marie (Lc 1, 36ss) ou les bergers (2,12). Mais il ne peut donner aux Juifs les signes qu'ils attendent : ce serait pervertir sa mission. Ces aveugles devraient commencer par se rendre attentifs au « signe de Jonas » selon Lc 11,29-32, c'est-à-dire à la prédication de pénitence de Jésus. Ils seraient alors capables de déchiffrer les « signes des temps », sans en réclamer d'autres à leur convenance, et préparés à recevoir le témoignage du plus décisif d'entre eux, le « signe de Jonas » selon Mt 12,40, c'est-à-dire la résurrection du Christ.

2. Toute réserve concernant l'usage du mot *sèmeion* disparaît dans la narration johannique (sauf Jn 4,48), aussi bien que dans les Actes et les épîtres. Pour *Jean*, la vue des signes aurait dû conduire les contemporains de Jésus à croire en lui (Jn 12,37-38...) : ces signes manifestaient sa gloire (2,11) à des hommes éprouvés (6,6), comme Yahweh avait manifesté la sienne (Nb 14,22) en imposant au peuple l'épreuve du désert (Dt 8,2). Ils les préparaient ainsi à *voir (Jn 19,37 = Za 12,10) par la foi le signe du Transpercé élevé sur la croix source de vie (12,33), réalisant la figure du serpent guérisseur dressé par Moïse sur un

« étendard » (Nb 21,8 : hb. *nés*, gr. *sèmeion* ; Jn 3,14) pour le salut du peuple de l'Exode.

Aux chrétiens convertis par ce regard de foi (cf Jn 20,29) et figurés par les Grecs qui demandèrent à voir Jésus (12,21.32s), le sang et l'eau s'écoulant du Transpercé (19,34) apparaissent alors comme les symboles de la vie de l'Esprit et de la réalité du sacrifice qui nous en ouvre l'accès par les sacrements de baptême, de pénitence, d'eucharistie. Et de ces gestes sauveurs du Ressuscité, vrai Temple d'où jaillit l'eau vive (2,19; 7,37ss; 19,34; cf Za 14,8; Ez 47,1s), les signes antérieurs de Jésus (5,14; 6; 9; 13,1-10) apparaîtront eux-mêmes comme les figures.

II. Les signes du temps de l'Église

1. *Les signes qui ouvrent les derniers temps.* — Avec la Résurrection, dont le *baptême appliquera aux hommes l'efficacité salvifique, rendant caduc le signe de la *circoncision charnelle (Col 2,11ss), et dont le dimanche, *jour du Seigneur, sera le mémorial, rendant caduc le signe du *sabbat (cf He 4,1-11; Col 2,16), le monde entre dans « les derniers jours » (Ac 2,17). Ceux-ci commencent par l'effusion d'Esprit de la Pentecôte, qui achève la Pâque et ouvre le temps de la prédication apostolique. A ce propos, saint Luc évoque les « prodiges » célestes de l'apocalypse de Joël (Jl 3,1-5), mais en introduisant la mention parallèle des « signes » terrestres, pour appliquer le texte aux événements de la Pentecôte comme inaugurant « ici-bas » l'étape décisive de l'histoire du salut (Ac 2,19).

2. *Les signes du véritable apôtre.* — La Pentecôte est le prélude d'une nouvelle série de « signes et prodiges » (Ac 2,43; 4,30; 5,12; 6,8; 14,3; 15,12; He 2,4) qui, comme les miracles de Jésus (Ac 2,22), « accréditent » les Apôtres en « confirmant leur parole » (Mc 16,20). Ainsi Paul, « par la vertu des signes et des prodiges, par la vertu de l'Esprit de Dieu » (Rm 15,19), voit sa parole accueillie comme parole de Dieu (1 Th 2,13) et peut faire naître dans les cœurs une foi établie sur la puissance divine (1 Co 2,4s).

Ces signes apostoliques sont donc bien différents du *charisme de la glossolalie qui, accordée à certains chrétiens, ressemble au langage incompréhensible jadis imposé aux incrédules (1 Co 14,21s; cf Is 28,11s).

D'autre part, les miracles ne suffiraient pas à distinguer le véritable apôtre de ses caricatures, sans ces autres victoires de l'Esprit que sont sa « parfaite constance » (2 Co 12,12) et son désintéressement (1 Th 2,2-12; cf 2 P 2,3.14; Tt 1,11; 2 Tm 3,2), unis à l'orthodoxie de son message (cf Ga 1,8; 2 Co 11,13ss; 1 Jn 4,1-6; Ac 13,6ss), qui reste pour les fidèles le critère décisif.

3. *Le signe de la femme vêtue de soleil.* — Dans les persécutions déchaînées contre les fidèles et les tentatives faites par les faux messies et faux prophètes pour les égarer par des signes trompeurs (Ap 13,13s; 16,14; 19,20), le meneur de jeu est *Satan. Pour encourager les éprouvés, l'auteur de l'Apocalypse dessine dans le ciel de ses visions, au milieu des signes astraux, une figure symbolique, un « grand signe » (Ap 12,1) : une femme qui représente l'Église, et contre laquelle un « second signe » (12,3), le Dragon-Satan, s'avère finalement impuissant. Succédant à la Fille de Sion qui enfanta le Messie (12,5), l'*Église est, comme Israël, éprouvée au désert (12,6.14; cf Ex 19,4; Dt 32,11; Is 40,31), mais nourrie d'une manne accessible à la seule foi (Ap 12,6.14; cf 2,17; Jn 6,34s.47-51) ; ainsi elle conduit les hommes à posséder la vraie vie en adorant le seul vrai Dieu (Ap 22,1ss).

4. *Les signes de la fin des temps.* — Comparé à l'abondante littérature apocalyptique suscitée dans le judaïsme par sa curiosité pour la fin des temps, le NT se caractérise par sa sobriété. Le langage commun est retenu, mais subordonné aux réalités dernières introduites par la mort et la résurrection du Christ. Certes, on annonce qu'en ces « derniers jours » il y aura « des signes et des prodiges mensongers » (2 Th 2,9), opérés par des *magiciens et des faux prophètes qui singeront les vrais apôtres (Mt 24,24 p). Certes, le discours eschatologique, qui traite en Mt du « signe de la parousie de Jésus et de la fin du monde » (24,3), évoque encore ces événements sous la figure des signes cosmiques (24,29s; Lc 21,25). Mais tous ces signes, en définitive, s'effacent devant celui du Fils de l'homme (Mt 24,30), c'est-à-dire probablement devant la réalité de son triomphe. *PT*

→ astres 2 — calamité 2 — charismes I 1 — circoncision AT 1.2 — Croix I 4 — culte AT II — femme NT 3 — figure — foi — maladie/guérison NT I 2, II 1 — miracle — mystère — nom AT 1 — parabole I 1 — Pentecôte II 2 — présence de Dieu AT II — prophète AT II 2, IV 4 — Résurrection NT I 1 — Révélation AT II ; NT I 3 — sabbat NT 2 — songes AT — Temple — voir AT II; NT I 2.

SILENCE

Précédant, interrompant ou prolongeant la *parole, le silence éclaire à sa manière le dialogue engagé entre Dieu et l'homme.

1. *Le silence de Dieu.* — « Au commencement la Parole était Dieu » (Jn 1,1), mais à la manière d'un « *mystère enveloppé de silence aux siècles éternels » (Rm 16,25) jusqu'à ce qu'elle se révèle à l'homme. Cette maturation secrète de la Parole s'exprime dans le temps par la *prédestination des *élus : avant même de leur parler, Dieu les *connaît dès le sein maternel (Jr 1,5; cf Rm 8,29). Il y a cependant un autre silence de Dieu, qui semble non plus lourd d'un mystère d'amour, mais gros de la *colère divine. Pour inquiéter son peuple pécheur, Dieu ne parle plus par ses prophètes (Ez 3,26). Pourquoi, après avoir parlé si souvent et avec tant de *puissance, Dieu se tait-il devant le triomphe de l'impiété (Ha 1,13), et ne répond-il plus à la *prière de Job (Jb 30, 20) ni à celle des psalmistes (Ps 83,2; 109,1) ? Pour Israël qui veut *écouter son Dieu, ce silence est *châtiment (Is 64,11) ; il signifie l'éloignement de son Seigneur (Ps 35,22) ; il équivaut à un arrêt de mort (cf Ps 28,1) ; il annonce le « Silence » du shéol, où Dieu et l'homme ne se parlent plus (Ps 94,17; 115,17). Le dialogue cependant n'est pas définitivement interrompu, car le silence de Dieu peut être aussi un reflet de sa *patience aux jours d'infidélité des hommes (Is 57,11).

2. *Le silence de l'homme.* — « Il y a un temps pour se taire et un temps pour parler » (Qo 3,7). Cette maxime peut être entendue à divers degrés de profondeur. Au fil des jours, le silence peut signifier l'indécision (Gn 24,21), l'approbation (Nb 30, 5-16), la confusion (Ne 5,8), la peur (Est 4,14) ; l'homme marque sa liberté en retenant sa *langue pour éviter la faute (Pr 10,19), surtout au milieu de bavardages ou de jugements inconsidérés (Pr 11,12s; 17,28; cf Jn 8,6).

Au-delà de cette sagesse qui pourrait demeurer purement humaine, c'est Dieu qui fonde chez l'homme les temps du silence et de la parole. Le silence devant Dieu traduit la *honte après le péché (Jb 40,4; 42,6; cf 6,24; Rm 3,19; Mt 22,12) ou la *confiance dans le salut (Lm 3,26; Ex 14, 14) ; il signifie que, devant l'injustice des hommes, le Christ, en *fidèle *Serviteur (Is 53,7), a remis sa cause à Dieu (Mt 26,63 p; 27,12.14 p). Mais en d'autres circonstances, ne point parler serait manquer de *fierté et ne pas *confesser Dieu (Mt 26, 64 p; Ac 18,9; 2 Co 4,13) : on ne peut alors se taire (Jr 4,19; 20,9; Is 62,6; Lc 19,40).

Enfin, quand Dieu va *visiter l'homme, la terre garde le silence (Ha 2,20; So 1,7; Is 41,1; Za 2, 17; Ps 76,9; Ap 8,1) ; et quand il est venu, un silence de crainte ou de respect signifie l'*adoration de l'homme (Lm 2,10; Ex 15,16; Lc 9,36). Cet humble silence est, pour celui qui médite dans son cœur (Lc 2,19.51), non seulement l'accès au repos (Ps 131,2), mais aussi l'ouverture à la *révélation que le Seigneur a promise aux tout-petits (Mt 11,25). *AR*

→ Agneau de Dieu 1 — langue 1 — lèvres — Parole de Dieu — parole humaine.

SIMPLE

La simplicité qui caractérise l'*enfant (hb. *pètî*; gr. *nèpios*; Vulg. *parvulus, innocens*) a des aspects divers : manque d'expérience et de prudence, docilité, absence de calcul, droiture du cœur qui entraîne la sincérité du langage et qui exclut la malveillance du regard et de l'action. Elle s'oppose ainsi ou au discernement, ou à la duplicité.

1. *Simplicité et sagesse.* — La simplicité peut donc être un défaut ; si elle consiste dans une ignorance (Pr 14,18) qui fait agir imprudemment (Pr 22,3), croire le premier venu (Pr 14,15), céder aux séductions du plaisir mauvais (Pr 7,7; 9,16; Rm 16, 18), elle est une légèreté mortelle (Pr 1,32), indigne d'un chrétien (1 Co 14,20). La Sagesse en délivre ceux qui, à son appel (Pr 1,22; 8,5; 9,4ss), écoutent ses paraboles (Pr 1,4). Elle les rend sages (Ps 19, 8), s'ils s'ouvrent à la lumière de la Parole de Dieu (Ps 119,130s) avec cette simplicité qui manqua à Ève (2 Co 11,3) et dont manquent ceux qui se fient à leur propre sagesse (Mt 11,25). Cette humble *foi, condition du salut (Mc 10,15; 1 P 2,2), est le premier aspect de la simplicité des enfants de Dieu qui n'est point infantilisme ; elle implique au contraire la droiture et l'intégrité (Ph 2,15) dont Job reste le modèle (Jb 1,8; 2,3).

2. *Simplicité et droiture.* — Celui qui cherche Dieu doit fuir toute duplicité (Sg 1,1) : que rien ne vienne

partager son cœur (Ps 119,113; Jc 4,8), en fausser l'intention (1 R 9,4; Si 1,28ss), freiner une générosité allant jusqu'à risquer sa vie (1 Ch 29,17; 1 M 2,37.60), rendre hésitante sa confiance (Jc 1, 8). Pas de détours dans sa conduite (Pr 10,9; 28, 6; Si 2,12), ni dans ses paroles (Si 5,9).

Il accueille simplement les dons de Dieu (Ac 2, 46) et donne sans calculer, avec un amour sincère (Rm 12,8s; 1 P 1,22). C'est que son regard est simple ; inhabile au mal, il ne vise que la volonté de Dieu et du Christ quand il doit obéir aux hommes (Col 3,22s; Ep 6,5ss). Cette intention unique illumine sa vie (Mt 6,22; Lc 11,34) ; elle le rend plus prudent que le serpent ; cette pureté d'intention est symbolisée par la simplicité de la *colombe (Mt 10,16). *CS & MFL*

→ enfant II — hypocrite 1.3 — mensonge — pur NT I 3.

SINAÏ → Alliance AT I — feu AT I — Loi *B* I 1, II 2 — montagne II 1.3, III 2 — nuée 2 — Transfiguration 2.

SINCÈRE → hypocrite — langue 1 — lèvres 1 — mensonge — parole humaine — serment — simple 2 — vérité AT 2 ; NT 1.

SION → Jérusalem — Marie I 2, III 4, V 2 — mère II 3 — montagne O, II 2.3, III — patrie AT 2 — Serviteur de Dieu II 1 — unité II.

SOBRIÉTÉ → ivresse — veiller I 2, II 2 — vin I.

SOCIÉTÉ Alliance AT O — autorité AT II — cité — droit — Église — esclave I — femme AT 1 — frère — génération — homme I 1 c. 2 c — justice *A* I — libération/liberté II 4, III 2 o — mariage AT II 1 — peuple — sexualité I 1 — travail I 3 — unité I — vêtement I 1.

SODOME & GOMORRHE → châtiments 1 — cité AT 2 — enfers & enfer AT II — feu AT III.

SOIF → faim & soif.

SOLEIL → astres — lumière & ténèbres AT II 1.3 ; NT I 1 — semaine 1 — temps AT I 1.

SOLIDARITÉ → Adam — génération — homme I 1 o — pères & Père I 2, II — responsabilité 1 — rétribution II 1.2 — souffrance NT III 1.

SOLIDITÉ → amen — fidélité — pierre — rocher 1 — vérité AT.

SOLITUDE

Créé à l'*image de Dieu qui, Père, Fils et Esprit, est *fécondité surabondante d'*amour, l'homme doit vivre en *communion avec Dieu et avec ses semblables, et par là porter du *fruit. La solitude est donc, de soi, un mal qui vient du péché ; elle peut cependant devenir source de communion et de fécondité, si elle est unie à la solitude rédemptrice de Jésus-Christ.

I. Solitude de l'homme

1. *« Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Gn 2, 18).* — Selon Dieu, la solitude est un mal. Elle livre à la merci des méchants le pauvre, l'*étranger, la *veuve et l'orphelin (Is 1,17.23) ; aussi Dieu exige-t-il qu'on les protège particulièrement (Ex 22,21ss) ; il tient leurs protecteurs pour ses fils et les chérit mieux qu'une mère (Si 4,10) ; faute de soutiens humains, Dieu se fera le *vengeur de ces *pauvres (Pr 23,10s; Ps 146,9). La solitude livre aussi à la *honte celle qui demeure *stérile ; en attendant que soit révélé le sens de la *virginité, Dieu invite à remédier à cette honte par la loi du lévirat (Dt 25,5-10) ; parfois même il intervient en personne pour réjouir l'esseulée (1 S 2, 5; Ps 113,9; Is 51,2). L'épreuve de la solitude est un appel à la *confiance absolue en Dieu (Est 4,17 z [4,19 LXX]).

2. *Dieu veut que le pécheur soit seul.* — La solitude révèle aussi à l'homme son être pécheur ; elle devient alors un appel à la *conversion. C'est ce que peut enseigner l'expérience de la *maladie, de la *souffrance et de la *mort prématurée : mis à l'écart de la société des hommes (Jb 19, 13-22), le malheureux se reconnaît en état de *péché. Par une autre voie, Dieu révèle aussi qu'il livre le pécheur à la solitude. Il délaisse son *épouse infidèle (Os 2,5; 3,3) ; le prophète Jérémie doit signifier par le célibat qu'Israël est stérile (Jr 16,2; 15,17) ; enfin l'*exil fait comprendre que Dieu seul peut arracher à la solitude en rendant fécond (Is 49,21; 54,1ss).

II. De la solitude a la communion

1. *La solitude assumée par Jésus-Christ.* — Dieu a donné aux hommes son Fils unique (Jn 3,16) pour que les hommes retrouvent à travers l'Emmanuel (= « Dieu avec nous », Is 7,14) la communion avec Dieu. Mais pour arracher l'humanité à la solitude du péché, Jésus a pris sur lui cette solitude, et avant tout celle d'Israël pécheur. Il a été au *désert vaincre l'Adversaire (Mt 4,1-11; cf 14,23), il a prié solitaire (Mc 1,35.45; Lc 9,18; cf 1 R 19,10). A Gethsémani enfin, il se heurte au *sommeil des disciples qui refusent de communier à sa prière (Mc 14,32-41) et affronte seul l'*angoisse de la mort. Dieu même semble l'abandonner (Mt 27,46). En réalité il n'est pas seul, et le Père est toujours avec lui (Jn 8,16. 29; 16,32) ; aussi, grain de blé tombé en terre, il ne demeure pas seul mais porte du fruit (Jn 12, 24) : il « rassemble dans l'*unité les enfants de Dieu *dispersés » (11,52) et « attire tous les hommes à lui » (12,32). La communion a triomphé.

2. *Seul avec Jésus-Christ pour être avec tous.* — Ce rassemblement du peuple messianique, Jésus l'a inauguré en appelant ses disciples à « être avec lui » (Mc 3,14).

Venu chercher la brebis perdue, seule (Lc 15, 4), il restaure la communion rompue en engageant des dialogues « seul à seul » avec ses disciples (Mc 4,10; 6,2), avec les pécheresses (Jn 4, 27; 8,9). L'amour qu'il exige est unique, supérieur à tout autre (Lc 14,26), semblable à celui que prescrivait Yahweh, Dieu unique (Dt 6,4; Ne 9,5).

Comme son Époux et Seigneur, l'Église se trouve seule dans un *monde auquel elle n'appartient pas (Jn 17,16) et elle doit s'enfuir au désert (Ap 12,6) ; mais désormais il n'est plus de véritable solitude : le Christ, par son Esprit, n'a pas laissé les disciples « orphelins » (Jn 14,18), en attendant le jour où, ayant triomphé de la solitude qu'impose la mort des êtres chers, « nous serons réunis à eux... et avec le Seigneur toujours » (1 Th 4,17).

MP & XLD

→ désert — montagne III 1 — stérilité — tristesse AT 2 ; NT 3 — veuves 1.

SOMMEIL

Le sommeil, élément nécessaire et mystérieux de la vie humaine, offre un double aspect : il est repos qui régénère l'homme, il est plongée dans la nuit ténébreuse. Source de vie et figure de la mort, il présente de ce fait différentes significations métaphoriques.

I. Le repos de l'homme

En vertu du rythme imposé par le Créateur à son existence, l'homme est soumis à l'alternance du *jour et de la *nuit, de la *veille et du *repos.

1. *Signe de confiance et d'abandon.* — Il convient d'apprécier la douceur du sommeil qui repose le *travailleur (Qo 5,11) et de plaindre ceux que les *soucis des richesses, la *maladie ou la mauvaise conscience livrent aux insomnies (Ps 32,4; Si 31, 1s). Il faut surtout maintenir un lien entre *justice et sommeil. Le juste en effet, qui dans ses veilles médite la Loi (Ps 1,2; Pr 6,22) et grave la sagesse en son cœur (Pr 3,24), « s'endort en paix dès qu'il se couche » (Ps 3,6; 4,9). Il a *confiance dans la protection divine. Car les *idoles fabriquées à l'image de l'homme peuvent dormir (1 R 18,27) ; mais Dieu, le gardien d'Israël, « ne dort ni ne sommeille » (Ps 121,4) : il agit sans cesse en faveur de ses enfants (Ps 127,2; cf Mc 4,27). En pleine tempête, Jésus n'est pas « troublé » (Mc 4,40; cf Jn 14,27; 2 Tm 1,7) ; en dormant, il symbolise la parfaite confiance en Dieu (Mc 4,38). Dans cette ligne de pensée, à partir d'une image familière à l'humanité entière, la *mort est considérée comme l'entrée dans le repos du sommeil après une vie rassasiée de jours et de labeurs : on s'endort avec ses pères (Gn 47,30; 2 S 7,12). Ainsi le « cimetière » évoque, selon l'étymologie grecque, le « dortoir », où reposent les défunts ; le chrétien qui s'est « endormi en Jésus » (1 Th 4,14) avec l'espérance de la *résurrection, va s'y coucher l'espace d'une nuit, songeant avec confiance au *Jour où il se lèvera, ressuscité (cf Dn 12,13).

2. *Le temps de la visite de Dieu.* — Pour un motif difficile à déterminer, peut-être parce que l'homme

endormi n'est plus maître de lui et n'offre pas de résistance, le temps du sommeil est regardé comme propice à la venue de Dieu. Ainsi, comme pour mieux agir à sa guise, Dieu fait tomber un « profond sommeil » (hb. *tardêmah*), une sorte d'extase, sur Adam qui se trouve seul, pour lui « façonner » une femme (Gn 2,21), ou sur Abraham inquiet pour sceller avec lui son alliance (Gn 15,2.12) : alors dans les ténèbres jaillit le *feu divin (15, 17). Dieu visite aussi ses élus par des *songes, révélant à Jacob sa présence mystérieuse (Gn 28,11-19), aux deux Joseph ses desseins mystérieux (Gn 37,5ss.9; Mt 1,20-25; 2,13s.19-23). Ce mode de *révélation fit assimiler leurs bénéficiaires aux *prophètes (Nb 12,6; Dt 13,2; 1 S 28,6), et les apocalypses l'utilisaient avec prédilection (Dn 2, 4) : n'était-il pas promis comme un signe de la fin des temps (Jl 3,1; Ac 2,17s) ? Cependant il devait être rigoureusement critiqué (Jr 23,25-28; 29,8) afin de ne pas être confondu avec des « rêveries de femme enceinte » (Si 34,1-8).

II. Les ténèbres sur l'homme

La nuit, fille de Dieu, est pourtant aussi le temps des cauchemars, des alarmes et des puissances maléfiques. Le sommeil peut être visité par les monstres nocturnes et révéler un cœur coupable.

Il n'accorde pas de sommeil à ses yeux, celui qui a de grands desseins dans le cœur (Ps 132, 3ss; Pr 6,4) ; au contraire le paresseux qui n'arrive pas à sortir de son lit est voué à l'indigence (Pr 6,6-11; 20,13; 26,14). Plus dangereux encore, le sommeil qui résulte de l'*ivresse, car il amène à poser des actes irresponsables (Gn 9,21-24; 19, 31-38), — ou celui qui résulte de l'amour des femmes : ainsi livre-t-il la force de Samson à Dalila (Jg 16,13-21).

Le sommeil peut être plus encore que le résultat d'une faute, il peut signifier une disposition intérieure coupable. Tel est le sommeil de Jonas (Jon 1,5) ; quand le prophète Élie s'endort sous le genêt, c'est sous le coup du découragement (1 R 19,4-8). Le sommeil exprime alors qu'on est livré au péché : on chancelle dans l'*ivresse, après avoir vidé la *coupe de la *colère de Yahweh (Jr 25,16; Is 51,17). Le sommeil qui terrasse les disciples pendant la prière de Jésus à Gethsémani (Mc 14,34.37.40 p) signifie qu'ils ne comprennent pas l'*heure imminente, et qu'ils se désolidarisent de Jésus ; par là, Jésus réalise qu'il doit être absolument seul dans l'œuvre du salut ; aussi « laisse-t-il dormir » ceux qui veulent s'enfoncer dans leur péché.

III. S'éveiller du sommeil du péché et de la mort

Le sommeil signifie dès lors l'état mortel où mène le péché ; en surgir sera le signe de la *conversion et du retour à la vie.

1. « *Réveille-toi !* ». — « Veillez ! », dit Jésus à ses disciples endormis. Bien avant lui, le prophète constatait que, dans le peuple d'Israël, nul ne s'éveillait pour s'appuyer sur Dieu, car celui-ci avait détourné sa *face (Is 64,6). Mais la grâce divine va hâter l'heure du réveil : « Réveille-toi ! Debout, Jérusalem ! » (Is 51,17—52,1). C'est l'heure de sortir de la torpeur ; la *coupe de la colère a été vidée jusqu'au fond, Dieu lui-même arrache son peuple au vertige. Ce réveil de la Cité sainte est une véritable *résurrection : ils se réveillent, ceux qui gisaient dans la poussière (Is 26,19). Dans l'apocalypse de Daniel, cette image deviendra réalité : « Un grand nombre de ceux qui dorment dans la poussière s'éveilleront... » (Dn 12,2). Le juste ne doit donc pas craindre de « s'endormir dans la mort » (Ps 13, 4), car Dieu est le maître de la *Mort, et il le montrera en ressuscitant Jésus.

Pour préparer cette résurrection, il faut cependant d'abord le réveil du cœur par une conversion sincère. C'est ce dialogue de la conversion qu'on peut lire dans le Cantique des cantiques, dépeint à travers la métaphore du sommeil et du réveil. Le réveil de l'*épouse infidèle ne doit pas être brusqué : « Ne réveillez pas l'Amour avant l'heure de son bon plaisir ! » (Ct 2,7; 3,5; 8,4) ; or ce bon plaisir gagne peu à peu le cœur de l'épouse emmenée au *désert : Dieu lui a parlé (Os 2,16; Is 40,2), si bien que désormais elle peut dire : « Je dors, mais mon cœur veille » (Ct 5,2). Toutefois l'amour n'est pas encore le plus fort : à son réveil, l'épouse s'embarrasse de choses inutiles et laisse partir l'Époux qui était venu (5,3.6) ; elle fait bien de *veiller, mais sa vigilance ne peut précipiter l'heure de Dieu (Is 26,9) : c'est l'Époux qui finalement éveillera l'épouse (Ct 8,5). La conversion elle-même est l'œuvre de Dieu.

2. *Éveillés de leur sommeil.* — Avant de surgir du tombeau où il s'est couché volontairement, Jésus a exprimé par des signes sa maîtrise sur la mort et le sommeil qui en est l'image. Il a laissé les

disciples s'inquiéter de son sommeil durant la tempête (Mc 4,37-41), comme s'il voulait leur faire redire la prière audacieuse des psalmistes : « Éveille-toi donc, Seigneur ! » (Ps 44,24; 78, 65; Is 51,9). En réalité, il se montrait ainsi capable de commander à la mer comme à la mort. Quand il éveille de leur sommeil la fille de Jaïre (Mt 9, 24) et son ami Lazare (Jn 11,11), il préfigure sa propre résurrection, à laquelle le baptisé sera mystérieusement uni : « Lève-toi, toi qui dors, surgis d'entre les morts et le Christ t'illuminera ! » (Ep 5,14). Le croyant n'est plus un être de la nuit, « il ne dort plus » (1 Th 5,6s) car il n'a plus rien à voir avec le péché et les vices de la nuit. Il *veille, attendant sans dormir le retour du Maître (Mc 13,36) ; et si, l'Époux tardant à venir, il s'endort comme les vierges sages, il a du moins sa *lampe garnie d'*huile (Mt 25,1-13) ; la parole de l'épouse du Cantique prend alors un sens nouveau, car le *Jour a déjà lui au plus profond de la *nuit : « Je dors, mais mon cœur veille. »

DS & XLD

→ ivresse 2 — mort AT I 2 — nuit AT 3 — repos — songes — veiller.

SONGES

L'antiquité et la science moderne attachent grande importance aux songes. Pour des raisons différentes : la première y voit un moyen pour l'homme d'entrer en communication avec le monde surnaturel ; la seconde, une manifestation de sa personnalité profonde. Ces deux perspectives ne sont pas incompatibles : si Dieu agit sur l'homme, c'est au plus profond de lui-même.

AT

Les peuples qui précèdent et entourent Israël voient dans le songe une *révélation divine ; et la fréquence en est chez eux assez grande pour que les rois d'Égypte et de Mésopotamie aient à leur service des interprètes de songes (Gn 41, 8; Jr 27,9).

L'AT mentionne aussi en Israël des révélations par songes, auxquelles il faut joindre les *paroles et *visions nocturnes de Dieu. Ces révélations s'adressent parfois à des personnes privées (Jb 4, 12-21; Si 34,6), voire à des païens (Gn 40—41; Dn 4). Mais la plupart visent le *dessein de Dieu sur son peuple : elles éclairent les patriarches (Gn 15,12-21; 20,3-6; 28,11-22; 37,5-11; 46,2-4 : ainsi en va-t-il toujours dans la tradition élohiste), Gédéon (Jg 6,25s), Samuel (1 S 3), Natan (2 S 7,4-17), Salomon (1 R 3). Après l'exil, Zacharie (1—6) et Daniel (2; 7) y reçoivent l'annonce du salut. Joël promet des songes pour le temps de l'effusion de l'Esprit (3,1).

A la différence de ses voisins païens, Israël ne semble pas avoir eu d'interprètes officiels des songes. Abraham, Isaac, Jacob, Samuel, Natan, Salomon..., les comprennent par eux-mêmes ; et l'on n'en trouve d'interprètes ni au Temple, ni à la cour des rois. Mais quand Yahweh envoie des songes aux rois païens, ce sont des serviteurs du vrai Dieu qui en expliquent les mystères demeurés inaccessibles aux interprètes non juifs (Gn 41; Dn 2; 4). Ainsi les païens doivent-ils reconnaître que Yahweh seul est le maître des mystères ; il ne les révèle qu'aux siens.

Comme la réflexion prophétique discerne de vrais et de faux prophètes, elle dénonce aussi des songes mensongers (Dt 13,2-6; Jr 23,25-32; Za 10,2), sans nier pour autant l'origine divine des songes des ancêtres. Mais le fait que la Bible ne mentionne pas de songes durant les siècles qui s'écoulent entre Salomon et Zacharie, tout au long de la grande époque du prophétisme, a son sens : il suggère qu'à ce moment le songe est regardé comme une forme secondaire de révélation, destinée soit à l'individu (les patriarches auparavant ont eu des songes, mais il n'y avait de leur temps ni peuple, ni prophétisme) soit aux païens ; la Parole prophétique par contre est la forme par excellence de la révélation adressée au peuple.

NT

Le NT ne rapporte aucun songe de Jésus : sans doute parce qu'il s'arrête peu sur la psychologie du Maître, mais plus encore parce qu'il voit en lui celui qui « *connaît » le Père sans intermédiaire.

Le songe n'est pourtant pas absent du NT. A la Pentecôte, Pierre annonce l'accomplissement de la prophétie de Jl 3,1, où le songe apparaît comme une manifestation de l'Esprit aux derniers jours (Ac 2,17). Le livre des Actes rapporte plusieurs visions nocturnes de Paul (16,9s; 18,9; 23,11; 27,23) ; ces apparitions réconfortent et guident l'apôtre dans sa mission, mais ne lui apportent aucun message doctrinal. Matthieu rapporte plusieurs songes analogues à ceux de l'AT : soit pour des révélations à des païens (Mt 27,19),

soit pour guider Joseph dans l'enfance de Jésus (1,20; 2,13.19.22 : il s'agit trois fois d'apparitions de l'Ange du Seigneur dans le style de l'AT).

Ainsi le NT connaît ce mode de révélation que Dieu a employé aux vieux âges de l'AT. Il y voit, comme les prophètes, une révélation destinée à éclairer un individu (et parfois un païen). Celle-ci est pour lui subordonnée à la Parole qui s'adresse à toute l'Église et se manifeste par excellence en Jésus-Christ. *AG*

→ apparitions du Christ 1 — mystère AT 2 a — Parole de Dieu AT I 1 — Révélation AT I 1 — signe AT II 3 — sommeil I 2 — visite AT 2.

SORCELLERIE → magie 1.

SORTIR → Exode — porte.

SOT → folie — rire 1.

SOUCIS

1. *Exhortations au souci.* — Le souci, c'est d'abord le soin que l'on apporte à l'accomplissement d'un *travail ou d'une *mission. La Bible admire et recommande cette présence intelligente et active de l'homme à toutes ses tâches. Les plus humbles d'abord, dans le cadre de la maison par exemple (Pr 31,10-31), du métier (Si 38,24-34) ou des responsabilités publiques (50,1-4). Plus haut encore, la Bible place le souci des tâches spirituelles : la recherche de la *sagesse (Sg 6,17; Si 39,1-11) ou du progrès moral (1 Tm 4,15; cf Tt 3,8), la sollicitude de l'apôtre (2 Co 11,28; cf 4, 8s), ou celle de Pierre (Lc 22,32). L'exemple par excellence est ici Jésus lui-même, donné sans réserve à l'accomplissement de sa mission (Lc 12,50). Le souci des « affaires du Seigneur » est d'ailleurs d'un ordre si élevé qu'il peut amener, sur l'appel du Christ, à renoncer aux soucis de ce *monde pour se soucier directement et totalement de « l'unique nécessaire » (1 Co 7,32ss; cf Lc 10,41s).

2. *Les soucis et la foi.* — Dans tous les domaines, la Bible condamne donc la négligence et la paresse. Mais elle sait aussi que l'homme risque de se laisser absorber par les soucis de ce monde au détriment des soucis spirituels (Lc 8,14 p; 16,13 p; 21,34 p). Jésus a dénoncé ce danger : il appelle ses disciples à se soucier uniquement du *Royaume de Dieu ; la liberté d'esprit nécessaire leur viendra non pas de l'insouciance — les tâches de ce monde demeurent un devoir — mais de la *confiance en l'amour paternel de Dieu et en sa *providence (Mt 6,25-34 p; cf 16,5-12).

Quel que soit le domaine qu'ils concernent, les soucis sont d'ailleurs par eux-mêmes un appel à la confiance et à la *foi. Si une tâche bien accomplie permet, en certains cas, de « *rire au jour à venir » (Pr 31,25), les soucis qu'elle entraîne sont plus souvent une occasion pour l'homme de prendre conscience de ses limites dans l'incertitude, la *crainte ou l'*angoisse. La *souffrance ainsi engendrée est le lot commun de tous les hommes (Sg 7,4). Elle les invite à confier au Seigneur le « fardeau » de leurs soucis (Ps 55,23; cf 1 P 5,7), même s'il provient de leurs péchés (Ps 38,19 ; cf Lc 15, 16-20), dans une foi qui sait que « le Très-Haut prend souci d'eux » (Sg 5,15). Ils pourront alors « user de ce monde », avec tout le soin nécessaire, « comme s'ils n'en usaient pas véritablement » (1 Co 7,31). Au-delà de tous les soucis en effet, « la *paix de Dieu, qui surpasse toute intelligence, prendra sous sa garde leurs cœurs et leurs pensées dans le Christ Jésus » (Ph 4,6s). *JDu*

→ angoisse — confiance — crainte de Dieu II — Providence 1 — richesse I 2 — travail — tristesse AT 1.

SOUFFLE → âme I 1, II 1 — esprit AT 2.3 — Esprit de Dieu O — homme — vie II 2.

SOUFFRANCE

« Je me complais... dans les détresses, les angoisses » (2 Co 12,10), ose écrire Paul aux convertis de Corinthe. Le chrétien n'est point stoïcien, pour chanter la majesté des souffrances humaines, mais disciple du « chef de notre foi » qui, « au lieu de la joie qui lui était proposée, endura une croix » (He 12,2). Le chrétien regarde toute souffrance à travers Jésus-Christ ; dans les épreuves de Moïse, « qui estima comme une richesse supérieure aux trésors de l'Égypte l'opprobre du Christ » (He 11,26), il voit la Passion du Seigneur.

Mais quelles significations prend la souffrance dans le Christ ? Comment la souffrance, si souvent *malédiction dans l'AT, devient-elle *béatitude dans le NT ? Comment Paul peut-il « surabonder de joie dans toutes les tribulations » (2 Co 7,4; cf 8,2) ? La foi serait-elle insensibilité, ou exaltation maladive ?

AT

I. Le sérieux de la souffrance

La Bible prend au sérieux la souffrance ; elle ne la minimise pas, elle y compatit profondément et y voit un mal qui ne devrait pas être.

1. *Les cris de la souffrance.* — Deuils, défaites et *calamités font lever dans l'Écriture un immense concert de cris et de plaintes. Le gémissement y est si fréquent qu'il a donné naissance à un genre littéraire propre, celui de la lamentation. Le plus souvent, ces cris montent vers Dieu. Certes, le peuple crie auprès de Pharaon pour avoir du pain (Gn 41,55), et les prophètes crient contre les tyrans. Mais les esclaves d'Égypte crient vers Dieu (Ex 2,23), les fils d'Israël crient vers Yahweh (14,10; Jg 3,9), et les psaumes sont pleins de ces cris de détresse. Cette litanie de la souffrance se prolonge jusqu'à la « grande clameur et aux larmes » du Christ devant la mort (He 5,7).

2. *Le jugement porté sur la souffrance* répond à cette révolte de la sensibilité : la souffrance est un mal indu. Assurément, on la sait universelle : « L'homme né de la femme a la vie courte, mais des tourments à satiété » (Jb 14,1; cf Si 40,1-9), mais on ne s'y résigne pas. On maintient que *sagesse et santé vont de pair (Pr 3,8; 4,22; 14, 30), que la santé est un bienfait de Dieu (Si 31, 20) dont on le loue (Si 17,28) et pour lequel on le prie (Jb 5,8; 8,5ss; Ps 107,19). Plusieurs psaumes sont des prières de *malades demandant leur guérison (Ps 6; 38; 41; 88). La Bible n'est pas doloriste ; elle fait l'éloge du médecin (Si 38, 1-15) ; elle attend l'ère messianique comme un temps de guérison (Is 33,24) et de résurrection (26,19; 29,18; 61,2). La guérison est une des œuvres de Yahweh (19,22; 57,18) et du *Messie (53,4s). Le serpent d'airain (Nb 21,6-9) ne devient-il pas une figure du Messie (Jn 3,14) ? Tous les malheurs publics et privés, sécheresse, perte des biens, deuils, guerres, esclavages, exil, sont sentis comme des maux dont on attend la délivrance aux jours du Messie. L'AT ne connaît pas de souffrance volontaire, au sens ascétique et paulinien.

II. Le scandale de la souffrance

Profondément sensible à la souffrance, la Bible ne peut, comme tant de religions autour d'elles, recourir pour l'expliquer aux querelles entre les divers dieux ou aux solutions dualistes. Certes, la tentation était grande pour les exilés de Babylone, accablés par leurs *calamités « immenses comme la mer » (Lm 2,13), de croire que Yahweh avait été vaincu par un plus fort ; cependant les prophètes, pour défendre le vrai Dieu, ne songent pas à l'excuser, mais à maintenir que la souffrance ne lui échappe pas : « Je façonne la lumière et crée les ténèbres, je fais le bonheur et provoque le malheur » (Is 45,7; cf 63,3-6). La tradition israélite n'abandonnera jamais l'audacieux principe formulé par Amos : « Arrive-t-il un malheur dans une ville sans que Yahweh en soit l'auteur ? » (Am 3,6; cf Ex 8,12-28; Is 7,18). Mais cette intransigeance déclenche des réactions redoutables : « Il n'y a pas de Dieu ! » (Ps 10,4; 14,1), conclut l'impie devant le mal du monde, ou alors un Dieu « incapable de connaissance » (73,11) ; et la femme de Job, logique : « Maudis Dieu ! » (Jb 2,9).

Sans doute envisage-t-on des explications de la souffrance en dehors d'une intervention directe de Dieu. Les blessures peuvent être produites par des agents naturels (Gn 34,25; Jos 5,8; 2 S 4,4), les infirmités de la *vieillesse sont normales (Gn 27,1; 48,10). Il y a dans l'univers des puissances mauvaises, hostiles à l'homme, celles de la *malédiction et de *Satan. Le *péché amène le malheur (Pr 13,8; Is 3,11; Si 7,1) et l'on tend à rechercher une faute à l'origine de tout malheur (Gn 12,17s; 42,21; Jos 7,6-13) : c'est la conviction des amis de Job. A la source du malheur qui pèse sur le monde, il faut poser le premier péché (Gn 3,14-19).

Le caprice selon lequel la *mort frappe à l'improviste les conditions les plus diverses est douloureusement ressenti (Jb 21,28-33; Pr 11,4; Am 5,19). Pire encore est le scandale de la mort du juste et de la longévité de l'impie (Qo 7,15; Jr 12,1s). Ce monde est une véritable déroute de la justice (Ha 1,2-4; Ml 2,17; 3,15; Ps 37; 73).

Il reste qu'aucun de ces agents, ni la nature, ni le hasard (Ex 21,13), ni la fatalité de la vie de l'homme (Jb 4,1ss; cf 4,7), ni la fécondité funeste du péché, ni la malédiction (Gn 3,14; 2 S 16,5) ni Satan lui-même n'échappent à la puissance de Dieu, si bien que Dieu lui-même est fatalement en cause. Les prophètes ne peuvent comprendre le bonheur des impies et le malheur des justes (Jr 12,1-6; Ha 1,13; 3,14-18), et les justes persécutés se croient forcément oubliés (Ps 13,2; 31,13; 44, 10-18). Job engage un *procès contre Dieu et le somme de s'expliquer (Jb 13,22; 23,7). Un psalmiste engage avec violence le même procès, mais

cette fois en raison des injustes malheurs de la nation (Ps 44,10-27). Et cependant, en dépit des pires catastrophes, le pessimisme n'a jamais triomphé en Israël ; il est très significatif que l'auteur de Job ne peut terminer son livre sur la note du désespoir, pas plus que le mélancolique Ecclésiaste, qui conseille, malgré tout, de se réjouir de la vie (Qo 3,2.24; 9,7-10; 11,7-10), ni même les prophètes les plus sombres chez qui l'on découvre toujours un ressort d'espérance et de bonheur (Jr 9,16-23). Des pressentiments encore obscurs de la *résurrection triomphale semblent traverser comme un appel d'air toute la Bible (Gn 22; Ps 22; 49; 73; Is 53; Rm 4,18-21).

III. Le mystère de la souffrance

Broyés par la souffrance, mais portés par leur *foi, prophètes et sages entrent progressivement « dans le *mystère » (Ps 73,17). Ils découvrent la valeur purifiante de la souffrance, semblable à celle du *feu qui dégage le métal de ses scories (Jr 9,6; Ps 65,10), sa valeur *éducatrice semblable à celle d'une correction paternelle (Dt 8,5; Pr 3, 11s; 2 Ch 32,26.31), et ils finissent par voir dans la promptitude du *châtiment comme un effet de la bienveillance divine (2 M 6,12-17; 7,31-38). Ils apprennent à accueillir dans la souffrance la *révélation d'un *dessein divin qui nous confond (Jb 42,1-6; cf 38,2). Avant Job, Joseph en témoignait devant ses frères (Gn 50,20). Pareil dessein peut expliquer la *mort prématurée du sage, préservé ainsi de pécher (Sg 4,17-20). En ce sens, l'AT connaît déjà une *béatitude de la femme *stérile et de l'eunuque (Sg 3,13s). La souffrance et la persécution peuvent être *expiation du péché (Is 40,2).

Posée par la foi dans le *dessein de Dieu, la souffrance devient une *épreuve très haute, que Dieu réserve aux *serviteurs dont il est fier, *Abraham (Gn 22), Job (1,11; 2,5), Tobie (Tb 12, 13) pour leur apprendre ce qu'il vaut et ce qu'on peut souffrir pour lui. Ainsi Jérémie passe de la révolte à une nouvelle conversion (Jr 15,10-19).

Enfin, la souffrance a valeur d'intercession et de *rédemption. Cette valeur apparaît dans la figure de *Moïse, dans sa prière douloureuse (Ex 17,11ss; Nb 11,1s) et le sacrifice qu'il offre de sa vie pour sauver un peuple coupable (32,30-33). Toutefois Moïse et les prophètes les plus éprouvés par la souffrance, tel Jérémie (Jr 8,18.21; 11,19; 15,18), ne sont que des figures du Serviteur de Yahweh.

Le *Serviteur connaît la souffrance sous ses formes les plus redoutables, les plus scandaleuses. Elle a exercé sur lui tous ses ravages et l'a défiguré, au point de ne plus même provoquer la compassion mais l'horreur et le mépris (Is 52,14s; 53,3) ; elle n'est pas chez lui un accident, un moment tragique, mais son existence quotidienne et son signe distinctif : « homme de douleurs » (53,3) ; elle semble ne pouvoir s'expliquer que par une faute monstrueuse et un *châtiment exemplaire du Dieu *saint (53,4). Il y a faute en effet, et de proportion inouïe, mais non pas chez lui : chez nous, chez nous tous (53,6). Il est innocent, c'est le comble du *scandale.

Or c'est là qu'est le *mystère, « la réussite du dessein de Dieu » (53,10). Innocent, « il intercède pour les pécheurs » (53,12) en offrant à Dieu non pas seulement la supplication du cœur, mais « sa propre vie en expiation » (53,10), en se laissant confondre parmi les pécheurs (53,12) pour prendre sur lui leurs fautes. Ainsi le scandale suprême devient la merveille inouïe, la « révélation du *bras de Yahweh » (53,1). Toute la souffrance et tout le péché du monde se sont concentrés sur lui et, parce qu'il les a portés dans l'obéissance, il obtient pour tous la *paix et la guérison (53,5).

NT

I. Jésus et la souffrance des hommes

Jésus, l'Homme de douleurs, en qui s'incarne la mystérieuse figure du Serviteur souffrant, se montre sensible à toute douleur humaine ; il ne peut être témoin d'une souffrance sans en être profondément ému, d'une *miséricorde divine (Mt 9,36; 14,14; 15,32) ; s'il avait été là, Lazare ne serait pas mort : Marthe et Marie le lui répètent (Jn 11,21.32) et il l'a lui-même laissé entendre aux Douze (11,14). Mais alors, devant une émotion si évidente — « comme il l'aimait ! » —, comment expliquer ce scandale : « Ne pouvait-il pas faire que cet homme ne mourût pas ? » (11, 36s) ?

1. *Jésus-Christ vainqueur de la souffrance.* — Les guérisons et les résurrections sont les signes de sa mission messianique (Mt 11,4; cf Lc 4,18s), les préludes de la *victoire définitive. Dans les *miracles accomplis par les Douze, Jésus voit la défaite de *Satan (Lc 10,18). Il accomplit la prophétie du *Serviteur « chargé de nos *maladies » (Is 53,4) en les guérissant toutes (Mt 8,17). A ses disciples il donne le pouvoir de guérir en son

*nom (Mc 16,18), et la guérison de l'infirme de la Belle Porte atteste à cet égard l'assurance de l'Église naissante (Ac 3,1-10).

2. *Jésus-Christ béatifie la souffrance.* — Cependant, Jésus ne supprime dans le monde ni la *Mort qu'il vient pourtant « réduire à l'impuissance » (He 3,14), ni la souffrance. S'il refuse d'établir une liaison systématique entre la *maladie ou l'accident et le *péché (Lc 13,2ss; Jn 9,3), il laisse la *malédiction de l'Éden porter ses *fruits. C'est qu'il est capable de les changer en joie ; il ne supprime pas la souffrance, il la *console (Mt 5,5) ; il ne supprime pas les larmes, il en sèche seulement quelques-unes sur son passage (Lc 7,13; 8, 52), en signe de la *joie qui unira Dieu et ses enfants le jour où « il essuiera les larmes de tous les visages » (Is 25,8; Ap 7,17; 21,4). La souffrance peut être une *béatitude, car elle prépare à accueillir le Royaume, elle permet de « révéler les œuvres de Dieu » (Jn 9,3), « la gloire de Dieu » et celle « du Fils de Dieu » (11,4).

II. Les souffrances du Fils de l'Homme

Jésus est « familier de la souffrance » (Is 53,3) ; il souffre de la foule « incrédule et pervertie » (Mt 17,17) comme une « engeance de vipères » (Mt 12,34; 23,33), du rejet des siens qui « ne l'ont pas reconnu » (Jn 1,11). Il pleure devant *Jérusalem (Lc 19,41; cf Mt 23,37) ; il est « troublé » à la pensée de sa Passion (Jn 12,27). Sa souffrance devient alors une détresse mortelle, une « agonie », un combat dans l'angoisse et la peur (Mc 14,33s; Lc 22,44). La Passion concentre toute la souffrance humaine possible, depuis la trahison jusqu'à l'abandon de Dieu (Mt 27,46). Ce sommet coïncide avec la grande offrande rédemptrice du Christ, le don expiatoire de sa vie (Mt 20,28), pour lequel il a été envoyé dans le monde selon le dessein éternel du Père (Ac 3, 18) ; Jésus s'y soumet avec obéissance (He 3, 7-8), avec amour (Jn 14,31; 15,13). « Il faut », *dei*, ce petit mot, toujours associé à la souffrance, résume sa vie et en éclaire le mystère ; il revient comme un *leitmotiv* sur les lèvres de Jésus lorsque ce dernier annonce sa Passion, sans se soucier du scandale de Pierre et des disciples (Lc 17,25; cf Mc 8,31ss; Mt 17,22s; Lc 9,42-45). Mais la Passion rédemptrice révèle la gloire du Fils (Jn 17,1; 12, 31s) ; elle « rassemble autour de lui dans l'*unité les fils de Dieu dispersés » (11,52). Celui qui, aux jours de sa vie mortelle, a pu « venir en aide à ceux qui sont éprouvés » (He 2,18), voudra au *jour du jugement, quand il reviendra en gloire, s'identifier à tous les souffrants de la terre (Mt 25,35-40).

III. Les souffrances des disciples

Après la victoire de Pâques, une illusion menace les chrétiens : plus de mort, plus de souffrance ; et ils risquent d'être ébranlés dans leur foi par les réalités tragiques de l'existence (cf 1 Th 4, 13). La *Résurrection n'abolit pas les enseignements de l'Évangile, elle les confirme. Le message des *béatitudes, l'exigence de la *croix quotidienne (Lc 9,23) prennent toute leur urgence à la lumière de la destinée du Seigneur. Si sa propre mère n'a pas été épargnée par la douleur (Lc 2, 35), si le Maître, « pour entrer dans sa gloire » (Lc 24,26), a connu tribulations et *persécutions, les disciples doivent suivre le même *chemin (Jn 15,20; Mt 10,24), et l'ère messianique est un temps de tribulations (Mt 24,8; Ac 14,22; 1 Tm 4,1).

1. *Souffrir avec le Christ.* — De même que, si le chrétien vit, « ce n'est plus [lui] qui vit, mais le Christ qui vit en [lui] » (Ga 2,20), ainsi les souffrances du chrétien sont « les souffrances du Christ en [lui] » (2 Co 1,5). Le chrétien appartient au Christ par son *corps même, et la souffrance configure au Christ (Ph 3,10). De même que le Christ, « tout Fils qu'il était, apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance » (He 5,8), ainsi nous faut-il « courir avec constance l'*épreuve qui nous est proposée, fixant nos yeux sur le chef de notre foi... qui endura une croix » (He 12,1s). Le Christ s'est fait solidaire de ceux qui souffrent, il laisse aux siens la même loi (1 Co 12,26; Rm 12,15; 2 Co 1,7).

2. *Pour être glorifiés avec le Christ.* — Si « nous souffrons avec lui », c'est « pour être aussi glorifiés avec lui » (Rm 8,17), si « nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus », c'est « afin que la *vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps » (2 Co 4, 10). « La faveur de Dieu qui nous a été donnée [n'est] pas seulement de croire au Christ, mais de souffrir pour lui » (Ph 1,29; cf Ac 9,16; 2 Co 11, 23-27). De la souffrance portée avec le Christ naît non seulement « le poids éternel de *gloire préparé au-delà de toute mesure » (2 Co 4,17; cf Ac 14,21) après la mort, mais, dès aujourd'hui,

la *joie (2 Co 7,4; cf 1,5-7). Joie des Apôtres faisant à Jérusalem leur première expérience et découvrant « la joie d'avoir été jugés dignes de subir des outrages pour le Nom » (Ac 5,41) ; appel de Pierre à la joie de « participer aux souffrances du Christ » pour connaître la présence de « l'Esprit de Dieu, l'Esprit de gloire » (1 P 4, 13s) ; joie de Paul, « dans les souffrances qu'[il] endure », de pouvoir « compléter en [sa] chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps, qui est l'Église » (Col 1,24).

MLR & JG

→ bien & mal I 1.4, II 3 — calamité — châtiments — consolation — Croix II 2 — épreuve/tentation — honte — maladie/guérison — malédiction I — martyr 1 — mort — patience II 1 — pauvres — persécution — Serviteur de Dieu II 2, III — travail II — tristesse.

SOUHAIT → amen 0 — bénédiction II 3 — désir — malédiction IV.

SOUILLURE → pur.

SOURCE → eau — rocher 2 — vie III 2, IV 2.

STABILITÉ → demeurer — fidélité — montagne I 1 — vérité.

STÈLE → Alliance AT I 3 — autel — pèlerinage AT 1 — témoignage AT I.

STÉRILITÉ

Le peuple de Dieu attache un double prix à la fécondité du sein : elle répond à l'appel lancé par son Créateur aux origines, et elle permet à la postérité d'Abraham de devenir innombrable selon la Promesse. La stérilité contrarie ce dessein de Dieu ; elle est un mal, contre lequel Israël lutte sans répit, et dont peu à peu Dieu lui révèle le sens.

I. La lutte contre la stérilité

1. *La stérilité est un mal*, comme la *souffrance et la *mort ; en effet elle semble s'opposer au commandement du créateur qui veut la fécondité et la vie. C'est une *honte de ne pas faire survivre son *nom. D'où les lamentations d'Abraham : Qu'importe mon serviteur adopté, si je m'en vais sans enfants ? (Gn 15,2s). Et Sara, sa femme, se sent méprisée par la servante féconde (16,4s). Rachel crie à son mari : « Donne-moi des enfants ! ou je meurs » (Gn 30,1) ; mais Jacob de s'emporter contre elle : « Suis-je à la place de Dieu qui t'a refusé la maternité ? » (Gn 30,2). Dieu seul peut ouvrir le sein stérile (29,31; 30,22).

2. *Contre ce mal, il faut lutter.* — Ce que fait Rachel : comme jadis sa belle-mère Sara (Gn 16, 2) qui sans doute s'autorisait d'une coutume dérivant du Code d'Hammourabi, elle donne à son époux une de ses servantes pour qu'elle « enfante sur ses genoux » (Gn 30,3-6) ; de même Léa qui, après avoir eu quatre enfants, cessa pour un temps d'être mère (30,9-13). Ainsi, par un artifice, l'homme contourne l'obstacle de la stérilité, conférant à ses fils adoptifs les mêmes droits qu'à ceux qui seraient issus de ses propres entrailles.

3. *Dieu vainqueur de la stérilité.* — Mais ce sont de simples stratagèmes, légaux ou non, pour surmonter l'arrêt du courant de la vie. Vaincre la stérilité est réservé à Dieu seul qui se montre fidèle à sa promesse (Ex 23,26; Dt 7,14) et, par là, annonce un plus grand mystère. L'écrivain sacré a intentionnellement souligné que les femmes des trois ancêtres du peuple élu sont stériles : Sara (Gn 11,30; 16,1), Rébecca (Gn 25,21), Rachel (29,31), avant que ne leur soit accordée une progéniture (cf vg 15,2-5). La longue mise en scène de la naissance d'Isaac veut montrer à la fois le mystère de l'*élection gratuite et de la *grâce féconde. Comme l'interprétera Paul, l'homme doit s'avouer impuissant et doit confesser avec foi la puissance de Dieu à susciter la vie dans une terre déserte : la *foi triomphe de la mort stérile et suscite la vie (Rm 4,18-24). Élection gratuite que magnifie Anne, la stérile (1 S 2,1-11) : « La femme stérile enfante sept fois, mais la mère de nombreux enfants se flétrit » (2,5; Ps 113,9).

II. La stérilité accueillie

Dieu en effet « visite » les femmes stériles, montrant que les hommes ont tort de considérer la stérilité comme un simple *châtiment. Certes, elle l'est en un sens, puisque Dieu ordonne à Jérémie de garder le célibat pour signifier la stérilité du peuple en état de péché (Jr 16) ; et quand l'épouse délaissée sera rentrée en grâce, le prophète pourra la réconforter : « Crie de joie, stérile, qui n'enfantais pas... Plus nombreux sont les fils de la délaissée que les fils de l'épouse » (Is 54,1).

En confessant son péché, Jérusalem a reconnu que sa stérilité signifiait son divorce avec Dieu ; elle se préparait à une fécondité nouvelle, plus merveilleuse encore : elle compte désormais les *nations parmi ses enfants (cf Ga 4,27).

Ce qui trouve un sens sur le plan communautaire ne peut être compris que lentement sur le plan individuel. La Loi, tout en prenant la défense de « la femme moins aimée » (Dt 21,15ss), interdisait à l'eunuque d'offrir des sacrifices (Lv 21,20), le réduisant au sort des bâtards (Dt 23,3ss) ; il était proprement exclu du peuple (Dt 23,2). Il fallut le désastre de l'exil pour faire éclater cette estime exclusive de la fécondité charnelle ; au retour de Babylone, un oracle entièrement nouveau est proclamé : « Que l'eunuque n'aille pas dire : Moi, je ne suis qu'un arbre sec. Car ainsi parle Yahweh : Aux eunuques qui... se tiennent fermement à mon alliance, je donnerai une stèle et un nom meilleur que des fils et des filles, je leur donnerai un *nom éternel qui ne sera jamais supprimé » (Is 56,3ss). Ainsi l'homme réalisait que la fécondité physique n'était pas nécessaire à sa survie, du moins dans la mémoire de Dieu.

Chez les sages, même progrès. Ils continuent à faire preuve d'un bon sens religieux assez banal : « Mieux vaut un enfant que mille, et mourir sans enfants que d'avoir des enfants impies » (Si 16,1-4) ; mais avec la foi en la survie pleine et glorieuse, les croyants découvrent et proclament l'existence d'une *fécondité spirituelle authentique : « Heureuse la femme stérile, mais sans tache ! Sa fécondité paraîtra lors de la *visite des âmes. Heureux l'eunuque dont la main ne fait point de mal. Mieux vaut ne pas avoir d'enfants et posséder la vertu, car l'immortalité s'attache à sa mémoire » (Sg 3,13s; 4,1). Désormais le regard du croyant n'est plus obstinément rivé à la fécondité terrestre, il est prêt à discerner un sens au *fruit des *œuvres que produit la vertu et qui rend immortel ; il fallait, pour cela, que fût accueilli et transformé le mal qu'est la stérilité.

III. La stérilité volontaire

Tandis que la fille de Jephté, condamnée à mourir sans enfants, pleure sur sa « virginité » (Jg 11,37s), voici que Jérémie accueille la mission divine de demeurer célibataire (Jr 16,1s) : par là, il ne symbolise encore qu'un aspect négatif, la stérilité coupable du peuple (cf Lc 23,29). En *figure cependant, l'AT annonçait déjà positivement la *virginité féconde. Le signe que reçoit *Marie lors de l'Annonciation (Lc 1,36s) est précisément la grossesse merveilleuse de sa cousine Élisabeth : celle qui, par sa stérilité (1,7.25), rappelle la longue histoire des femmes stériles rendues fécondes par la *visite de Dieu, signifie pour Marie la maternité virginale annoncée. Alors un nouvel âge est inauguré en Marie, dont le fruit est le Fils même de Dieu, plénitude de la *fécondité.

Dans cet âge nouveau, Jésus appelle à sa suite les « eunuques qui se rendent tels en vue du royaume des cieux » (Mt 19,12). Ce qui était subi comme une *malédiction, ou tout au plus supporté comme un mal dont le bon fruit mûrirait au ciel, devient un *charisme aux yeux de Paul (1 Co 7,7) ; alors que la Genèse disait : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Gn 2,18), Paul ose, avec quelles précautions, proclamer : « Il est bon que l'homme demeure ainsi » (1 Co 7,26), c'est-à-dire non marié, seul, sans enfants. Parvenue à ce stade, la stérilité volontaire peut s'accomplir en *virginité. *XLD*

→ fécondité — femme NT 1 — fruit I — honte I 3 — lait 2 — mariage AT II 3 — mère I 1, II 2 — rocher 2 — solitude I — virginité.

SUIVRE

Suivre Dieu, c'est marcher dans les *chemins de Dieu, ceux par lesquels il a conduit son peuple au temps de l'*exode, ceux que son Fils tracera pour mener tous les hommes au terme du nouvel et véritable Exode.

1. *La vocation d'Israël.* — En sortant d'Égypte, le peuple répondait à Yahweh qui l'appelait à le suivre (cf Os 11,1). Au désert, Israël marche derrière Yahweh, qui le guide dans la colonne de nuée et la colonne de feu (Ex 13,21), qui envoie son Ange pour frayer un chemin à son peuple (Ex 23,20.23). Israël entend sans cesse cet appel à suivre Yahweh, comme la fiancée suit son fiancé (Jr 2,2), comme le troupeau suit son *pasteur (Ps 80,2), comme le peuple suit son *roi (2 S 15,13; 17,9), comme le fidèle suit son *Dieu (1 R 18,21).

Suivre exprime en effet attachement total et soumission absolue, c'est-à-dire *foi et *obéissance. Aussi l'homme qui n'a jamais douté, Caleb, est-il récompensé pour avoir « pleinement suivi Yahweh » (Dt 1,36) ; David, qui a observé les

commandements, reste le modèle de ceux qui suivent Dieu de tout leur cœur (1 R 14,8). Lorsque le roi Josias et tout le peuple prennent l'engagement de vivre selon l'Alliance, ils décident de « suivre Yahweh ». Désormais, l'idéal du fidèle sera toujours de suivre « les *chemins du Seigneur » (Ps 18,22; 25,4...).

Suivre Yahweh est donc exigence de *fidélité. Yahweh est en effet un Dieu jaloux : il interdit de suivre d'autres dieux, c'est-à-dire de leur rendre un culte et d'imiter les pratiques de leurs fidèles (Dt 6,14). Or Israël prête l'oreille aux appels des dieux locaux ; à peine est-il arrivé en Canaan, que les Baals disputent son cœur au Dieu du Sinaï (Dt 4,3). Le voilà qui « boîte des deux jambes », jusqu'à ce que retentisse violemment la voix prophétique : « Si c'est Yahweh qui est Dieu, suivez-le ; si c'est Baal, suivez-le » (1 R 18,21). A la suite d'Élie, les prophètes reprochent sans cesse à Israël de « se prostituer en se détournant de derrière Yahweh » (Os 1,2) et de « suivre des dieux étrangers » (Jr 7,6.9; 9,13; 11,10). Prêchant la conversion, ils invitent à reprendre la route suivie par Israël au temps de l'Exode (Os 2,17), à revenir derrière Yahweh.

2. *A la suite du Christ*

a) *Les premiers pas.* — « Suivez-moi », dit Jésus à Simon et André, à Jacques et Jean, à Matthieu, et sa parole, pleine d'autorité, arrache leur adhésion (Mc 1,17-20; 2,14). Devenus *disciples de Jésus, ils vont être initiés progressivement au secret de sa mission et au mystère de sa personne. Suivre Jésus, en effet, ce n'est pas seulement s'attacher à un enseignement moral et spirituel, mais partager son destin. Or les disciples sont sans doute prêts à partager sa gloire : « Nous avons tout laissé pour te suivre ; que nous en reviendra-t-il ? » (Mt 19,27) — mais ils doivent apprendre qu'il leur faut auparavant partager ses épreuves, sa Passion. Jésus exige le détachement total : renoncement aux richesses et à la sécurité, abandon des siens (Mt 8,19-22; 10,37; 19,16-22), sans esprit de partage ni de retour (Lc 9,61s). Exigence à laquelle tous peuvent être appelés ; mais tous n'y répondent pas, tel le jeune homme riche (Mt 19,22ss).

b) *Jusqu'au sacrifice.* — Ayant ainsi renoncé aux biens et aux attachements du monde, le disciple apprend qu'il doit suivre Jésus, jusqu'à la *Croix. « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce à soi-même, prenne sa croix et me suive » (Mt 16,24 p). En exigeant de ses disciples un tel sacrifice, non seulement de leurs biens mais aussi de leur personne, Jésus se révèle comme Dieu et achève de révéler jusqu'où vont les exigences de Dieu. Mais à ces exigences, les disciples ne pourront satisfaire que lorsque Jésus, le premier, aura fait le geste du *sacrifice. Voilà ce que Pierre, prompt en esprit à vouloir suivre Jésus partout où il irait, et non moins prompt à l'abandonner comme les autres disciples (Mt 26,35.56), ne peut comprendre que « plus tard » (Jn 13,36ss), quand Jésus aura ouvert le chemin par sa mort et sa résurrection : Pierre alors ira là où il ne pensait pas (Jn 21,18s).

c) *Croire et imiter.* — Les théologiens du NT ont transposé la métaphore. Pour Paul, suivre le Christ, c'est se conformer à lui dans son mystère de mort et de résurrection. Cette conformité, à laquelle nous sommes prédestinés de toute éternité par Dieu (Rm 8,29), s'inaugure au baptême (Rm 6,3ss) et doit s'approfondir par l'imitation (1 Co 11,1), la communion volontaire dans la souffrance, au milieu de laquelle se déploie la puissance de la résurrection (2 Co 4,10s; 13,4; Ph 3,10s; cf 1 P 2,21).

Avec Jean, suivre le Christ, c'est lui accorder sa *foi, une foi entière, fondée sur sa seule parole et non sur des signes extérieurs (Jn 4,42), foi qui sait surmonter les hésitations de la sagesse humaine (Jn 6,2.66-69) ; c'est suivre la lumière du monde en le prenant pour guide (Jn 8,12) ; c'est se ranger parmi les brebis que rassemble en un seul troupeau l'unique pasteur (Jn 10,1-16).

Enfin, le croyant qui suit les *Apôtres (Ac 13, 43) commence ainsi de suivre le Christ « partout où il va » (Ap 14,4; cf Jn 8,21s), en attendant de pénétrer à sa suite « au-delà du voile, là où il est entré en avant-coureur » (He 6,20). Alors se réalisera la promesse de Jésus : « Si quelqu'un me sert, qu'il me suive, et où je suis, là aussi sera mon serviteur » (Jn 12,26). *CA*

→ amour I NT 2 a — chemin — Croix II 1 — disciple NT 2 b — exemple — fidélité NT — foi NT I, II — Jésus-Christ I 2.3 — perfection NT 3 — vocation III.

SUPPLIER → genou 2 — prière II 3, V 2 a c.

SURVIE → âme II 2.3 — mort — Résurrection.

SYMBOLE → anges AT 2 — animaux O — Antichrist AT 1 — figure — mystère — nombres — parabole I 1 — Révélation AT I 2, II 2 — signe.

SYNAGOGUE → Église I — Juif II.

T

TABLES DE LA LOI → Alliance AT I 3 — arche d'Alliance O, II — livre II — Loi *B* — témoignage AT II 2.

TABOR → montagne I 3.

TALION → ennemi II 3 — pardon III — vengeance 2.4 — violence III 1, IV 3.

TÉMOIGNAGE

AT

I. Le témoignage des hommes

Témoigner, c'est attester la réalité d'un fait, en donnant à son affirmation toute la solennité qu'exigent les circonstances. Un *procès, une contestation, sont le cadre naturel du témoignage. Certains objets peuvent remplir cet office en vertu d'une convention : ainsi le cairn de Galaad, pour le traité entre Jacob et Laban (Gn 31,45-52), et les gages reçus par Tamar, lorsqu'elle est accusée d'inconduite (38,18.25). Mais c'est surtout du témoignage des hommes que la Bible s'occupe, en soulignant sa gravité. La Loi en règle l'usage : point de condamnation possible sans déposition de témoins (Nb 5,13) ; pour prévenir l'erreur ou la malveillance, on exige qu'il y en ait au moins deux (Nb 35,30; Dt 17,6; 19,15; cf Mt 18,16) ; dans les causes capitales, portant la responsabilité de la condamnation, ils doivent être les premiers à l'exécuter (Dt 17,7; cf Ac 7,58). Or le *mensonge peut se glisser dans cet acte où l'homme engage sa *parole : les psalmistes se plaignent des faux témoignages qui les accablent (Ps 27,12; 35,11), et l'on connaît des procès tragiques où ils ont le rôle essentiel (1 R 21,10-13; Dn 13,34-41). Dès le Décalogue, le faux témoignage est interdit sévèrement (Dt 5,20) ; le Deutéronome le sanctionne suivant le principe du talion (Dt 19,18s) ; l'enseignement des sages le stigmatise (Pr 14,5.25; 19,5.9; 21,28; 24,28; 25,18), car c'est une chose que Dieu abomine (Pr 6,19).

II. Le témoignage de Dieu

1. *Dieu est témoin.* — Au-dessus du témoignage des hommes, il y a celui de Dieu, que nul ne saurait contredire. Lors du mariage, il est témoin entre l'homme et la femme de sa jeunesse (Ml 2, 14). De même, il est garant des engagements humains contractés devant lui (Gn 31,53s; Jr 42, 5). Il peut être pris à témoin dans une affirmation solennelle (1 S 12,5; 20,12). Il est le témoin suprême à qui l'on peut faire appel pour réfuter les faux témoignages des hommes (Jb 16,7s.19).

2. *Le témoignage de Dieu dans la Loi et par les prophètes.* — Cependant le témoignage de Dieu s'entend surtout en un autre sens, étroitement lié à la doctrine de la *Parole. En premier lieu, Dieu se rend témoignage à lui-même, lorsqu'il révèle à Moïse le sens de son *Nom (Ex 3,14) ou lorsqu'il atteste qu'il est le Dieu unique (Ex 20, 2s). Témoignage fait sous *serment (Is 45,21-24), qui fonde le monothéisme d'Israël. Mais Dieu témoigne aussi des commandements que renferme la *Loi (2 R 17,13; Ps 19,8; 78,5.56; 119, *passim*). C'est pour cela que les tables de la Loi sont appelées le Témoignage (Ex 25,16...; 31,18) ; placées dans l'*arche d'alliance, elles font d'elle l'Arche du Témoignage (25,22;40,3.5.21s), et le Tabernacle devient la Demeure du Témoignage (38, 21; Nb 1,50-53). Il y a enfin un témoignage divin dont les prophètes sont porteurs. Il s'agit là d'une attestation solennelle (cf Is 43,10 LXX), qui a pour cadre le *procès intenté par Dieu à son peuple infidèle (cf Ps 50,7). Témoin à qui rien

n'échappe, Dieu dénonce tous les péchés d'Israël (Jr 29,23) ; il se fait témoin à charge (Mi 1, 2; Am 3,13; Ml 3,5) pour obtenir la conversion des pécheurs.

III. Les témoins de Dieu

Comme dans les pactes humains, les engagements d'Israël envers Dieu sont attestés par des objets-*signes, qui témoignent contre le peuple en cas d'infidélité : ainsi le livre de la Loi (Dt 31, 26) et le cantique de Moïse (Dt 31,19ss). Le ciel et la terre même pourraient porter ce témoignage (Dt 4,26; 31,28). Il y a cependant une mission de témoin que seuls les hommes peuvent remplir. Encore faut-il que Dieu les y appelle. C'est le cas des *prophètes. C'est aussi le cas de David, que Dieu a établi comme témoin *fidèle (Ps 89,37s; cf 1 S 12,5), témoin pour les *nations (Is 55,4). C'est le cas du peuple d'Israël tout entier : il est chargé ici-bas de témoigner pour Dieu devant les autres peuples, d'attester que lui seul est Dieu (Is 43,10ss; 44,8), contrairement aux idoles qui ne peuvent produire de témoins en leur faveur (43,9). Les infidélités d'Israël à cette vocation de peuple-témoin ne suppriment pas la raison d'être de sa mise à part ; il doit même trouver en cette vocation une source de confiance (44,8).

NT

I. Du témoignage des hommes au témoignage de Dieu

Comme l'AT, le NT condamne le faux témoignage, dont on trouve encore des exemples dans les procès de Jésus (Mt 26,59-65 p) et d'Étienne (Ac 6,11ss). Pour sa discipline intérieure, la communauté chrétienne reprend la règle des deux ou trois témoins formulée par le Deutéronome (Mt 18,16; 2 Co 13,1; 1 Tm 5,19). Mais la notion de témoignage s'élargit surtout dans une direction moins juridique : à l'homme bon, ceux qui le connaissent rendent un bon témoignage. Ainsi les Juifs à l'égard de Jésus (Lc 4,22), de Corneille (Ac 10,22), d'Ananie (22,12) ; la communauté chrétienne à l'égard des premiers diacres (6,3), de Timothée (16,2), de Démétrius (3 Jn 12; cf 3.6), de Paul lui-même (1 Th 2,10) ; et Paul, de son côté, à l'égard des églises de Corinthe (2 Co 8, 3) et de Galatie (Ga 4,15). Ici, le témoignage prend nettement une valeur religieuse. Notre vie chrétienne ne fait pas de nous des isolés. Elle se déroule en présence d'une multitude de témoins, qui nous encouragent à la ferveur ; non seulement les vivants (1 Tm 6,12), mais ceux qui nous ont précédés dans la foi (He 12,1ss). Dieu même est le premier de ces témoins : il accorde bon témoignage aux saints de l'AT (Ac 13,22; He 11,2.4s. 39) comme aux récents convertis venus du paganisme (Ac 15,8).

II. Le témoignage de Jésus

C'est autour de Jésus que se noue maintenant le problème du témoignage, au sens qu'il avait dans la Loi et dans la prédication prophétique. Jésus est le Témoin fidèle par excellence (Ap 1, 5; 3,14) ; il est venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité (Jn 18,37). Il témoigne de ce qu'il a *vu et entendu auprès du Père (3,11. 32s) ; il témoigne contre le *monde mauvais (7, 7), et il témoigne de ce qu'il est lui-même (8,13s). Sa *confession devant Pilate est un témoignage suprême (1 Tm 6,13) qui rend manifeste le plan divin du salut (2,6). Or ce témoignage, repoussé par le *monde incrédule (Jn 3,11; 8,13), possède juridiquement une valeur incontestable, parce que d'autres témoignages l'appuient : témoignage de Jean-Baptiste, qui résume toute sa mission (1, 6ss.15.19; 3,26ss; 5,33-36) ; témoignage des *œuvres, accomplies par Jésus sur l'ordre du Père (5,36; 10, 25) ; témoignage du Père lui-même (5,31s.37s; 8, 16ss), manifesté en clair par celui des *Écritures (5,39; cf He 7,8.17; Ac 10,43; 1 P 1,11), et qui doit être reçu si l'on ne veut pas faire de Dieu un menteur (1 Jn 5,9ss). A tout cela s'ajoute, dans l'expérience chrétienne, le témoignage de l'*eau baptismale et du *sang eucharistique, qui attestent dans leur langage de signes la même chose qu'atteste en nous l'Esprit-Saint (1 Jn 5, 6ss). Car l'Esprit qui nous est donné rend témoignage à Jésus (Jn 15,26) et il témoigne aussi que nous sommes fils de Dieu (Rm 8,16). Tel est le faisceau des témoignages qui corroborent celui de Jésus. En les accueillant, on se rend docile au témoignage de Jésus et l'on entre dans la vie de foi.

III. Les témoins de Jésus

1. *Le témoignage apostolique.* — Pour parvenir aux hommes, le témoignage prend une forme concrète : la *prédication de l'*Évangile (Mt 24,14). C'est pour porter celle-ci au monde entier que les *Apôtres sont constitués témoins de Jésus (Ac 1,

8) : ils devront attester solennellement devant les hommes tous les faits survenus depuis le baptême de Jean jusqu'à l'ascension de Jésus, et spécialement la *Résurrection qui a consacré sa seigneurie (1,22; 2,32; etc.). La mission de Paul se définit dans les mêmes termes : sur le chemin de Damas, il a été constitué témoin du Christ devant tous les hommes (22,15; 26,16) ; en terre païenne, il atteste partout la résurrection de Jésus (1 Co 15,15), et la foi naît dans les communautés par l'acceptation de ce témoignage (2 Th 1,10; 1 Co 1,6). Même identification de l'Évangile et du témoignage dans les écrits johanniques. Le récit évangélique est une attestation donnée par un témoin oculaire (Jn 19,35; 21,24) ; mais, inspiré par l'Esprit (Jn 16,13), le témoignage porte aussi sur le *mystère que les faits recèlent : le mystère du Verbe de vie venu dans la chair (1 Jn 1,2; 4,14). Les croyants qui ont accepté ce témoignage apostolique possèdent désormais en eux le témoignage même de Jésus, qui est la prophétie des temps nouveaux (Ap 12,17; 19,10). C'est pourquoi les témoins chargés de le transmettre reprennent les traits des *prophètes de jadis (11,3-7).

2. *Du témoignage au martyre.* — Le rôle des témoins de Jésus est encore davantage mis en évidence quand ils ont à rendre témoignage devant les autorités et les tribunaux, suivant la perspective que Jésus ouvrait déjà aux Douze (Mc 13,9; Mt 10,18; Lc 21,13s). Alors l'attestation prend une allure solennelle, mais elle prélude souvent à la *souffrance. Si en effet les croyants sont *persécutés, c'est « à cause du témoignage de Jésus » (Ap 1,9). Étienne, le premier, a scellé son témoignage par son sang versé (Ac 22,20). Le même sort attend ici-bas les témoins de l'Évangile (Ap 11,7) : combien seront égorgés « pour le témoignage de Jésus et la Parole de Dieu » (6,9; 17, 6) ! *Babylone, la puissance ennemie acharnée contre la Cité céleste, se soûlera du sang de ces témoins, de ces martyrs (17,6). Mais elle n'aura la victoire qu'en apparence. En réalité, c'est eux qui, avec le Christ, auront vaincu le *Diable, « par le sang de l'Agneau et la parole de leur témoignage » (12,11). Le *martyre, c'est le témoignage de la foi consacré par le témoignage du sang.

MP & PG

→ amen — Apôtres — apparitions du Christ 7 — arche d'Alliance II — autel 1 — confession O ; AT 1 ; NT 1 — Esprit de Dieu AT II — exemple — Jean-Baptiste — livre II — martyr — mensonge I 1 — mission — monde NT III 2 — Paraclet 2 — persécution — prêcher II 2 a — procès — schisme AT 2 ; NT 2 — serment.

TEMPÉRANCE → ivresse — vin.

TEMPLE

Dans toutes les religions, le temple est le lieu sacré où la divinité est censée se rendre présente aux hommes, pour recevoir leur *culte et les faire participer à ses faveurs et à sa vie. Sans doute, sa résidence ordinaire n'appartient-elle pas à ce monde-ci ; mais le temple s'identifie en quelque sorte avec elle, si bien que grâce à lui l'homme entre en communication avec le monde des dieux. Ce symbolisme fondamental se retrouve dans l'AT, où le temple de Jérusalem est le *signe de la *présence de Dieu parmi les hommes. Mais il ne s'agit que d'un signe provisoire auquel se substituera, dans le NT, un signe d'une autre sorte : le Corps du Christ et son Église.

AT

I. Le temple de Jérusalem

1. *L'ancien sanctuaire d'Israël.* — Les Hébreux de l'époque patriarcale ne connaissaient pas de temple, bien qu'ils eussent des lieux sacrés, où ils « invoquaient le nom de Yahweh », tels Béthel (= Maison de Dieu : Gn 12,8; 28,17s), Bersabée (Gn 26, 25), Sichem (Gn 33,18ss). Le Sinaï de l'Exode est encore un lieu de ce genre, consacré par une manifestation de Dieu (Ex 3; 19,20). Mais par la suite, Israël possède un sanctuaire portatif grâce auquel Dieu peut résider en permanence au milieu du peuple qu'il conduit à travers le désert. Le Tabernacle, dont Ex 26—27 donne une description idéalisée, partiellement inspirée du futur Temple, est le lieu de rencontre du peuple avec Dieu (Nb 1,1; 7,89...). Dieu y réside entre les chérubins, au-dessus du propitiatoire qui recouvre l'*arche d'alliance. Il y rend ses oracles, d'où le nom de « Tente du Témoignage » donné au Tabernacle (Ex 38,21; cf 25,22; 26,33). Sa présence y est à la fois sensible et voilée : derrière la *nuée (Ex 33,7-11; 40,36ss) se dérobe sa *gloire lumineuse (Nb 14,10; 16,19). Ainsi le souvenir de l'alliance sinaïtique s'entretient-il dans un sanctuaire central pour l'ensemble de la confédération israélite. Après l'installation de celle-ci en Canaan, le sanctuaire commun des tribus se fixe successivement

à Gilgal, à Sichem (Jos 8,30-35; 24,1-28), à Silo (1 S 1—4), gardant de son origine une allure archaïque qui le distingue nettement des lieux de culte cananéens, généralement marqués par des temples bâtis en pierre : le Dieu du Sinaï ne se mêle pas à la civilisation païenne de Canaan.

2. *Le projet de David.* — C'est ce sanctuaire confédéral que David installe à *Jérusalem après avoir libéré l'arche des mains des Philistins (2 S 6) ; la capitale politique qu'il vient de conquérir sera ainsi également le centre religieux du peuple de Yahweh. Alors, de même qu'il a entrepris d'organiser sa monarchie à la façon des royaumes contemporains — sans toutefois perdre de vue le caractère propre d'Israël —, il songe aussi à moderniser le lieu de culte traditionnel : après s'être construit un palais, il rêve d'édifier un temple à Yahweh (2 S 7,1-3). Dieu s'y oppose : ce n'est pas David qui bâtira à Yahweh une *maison (= un temple), c'est Yahweh qui lui en bâtira une (= une dynastie) (2 S 7,4-17). Cette réaction s'explique doublement. Pour le peuple de l'alliance, le sanctuaire idéal demeure le tabernacle du passé, qui rappelle explicitement le séjour au désert (2 S 7,6s). En outre, le culte authentique du Dieu unique ne s'accommode pas d'une copie servile des cultes païens, dont les temples prétendent à une sorte de mainmise sur la divinité (ainsi les ziggourat babyloniennes, cf Gn 11, 1-9) et sont souillés par des pratiques idolâtriques, magiques ou immorales.

3. *La réalisation de Salomon.* — Cependant, dès le règne de Salomon, le projet de David se réalise sans qu'aucune opposition prophétique se manifeste (1 R 5,15—7,51). La religion de Yahweh est assez forte pour s'enrichir des éléments que lui offre la culture cananéenne sans être infidèle à la tradition du Sinaï. Celle-ci s'affirme d'ailleurs avec force dans le Temple : l'arche d'alliance en est le centre (8,1-9), et le sanctuaire de Jérusalem prolonge ainsi l'ancien lieu de culte central des tribus. D'ailleurs, en y manifestant sa *gloire au sein de la *nuée (8,10-13), Dieu signifie visiblement qu'il agrée ce Temple comme la *demeure où il « fait habiter son *Nom » (8,16-21). Certes il n'est pas lui-même lié à ce signe sensible de sa présence : les cieux ne sauraient le contenir, à plus forte raison une maison terrestre (8,27) ! Mais pour permettre à son peuple de le rencontrer de façon sûre, il a choisi cette demeure dont il a dit : « Mon Nom est là » (8,29).

4. *Le rôle du temple dans le peuple de Dieu.* — Désormais, sans rendre encore caducs tous les autres sanctuaires, le Temple de Jérusalem sera le centre du culte de Yahweh. On y vient en *pèlerinage de tout le pays « pour contempler la *face de Dieu » (Ps 42,3), et il est pour les fidèles l'objet d'un amour touchant (cf Ps 84; 122). Sans doute sait-on que la résidence divine est « dans le *ciel » (Ps 2,4; 103,19; 115,3; etc.) ; mais le temple est comme une réplique de son palais céleste (cf Ex 25,40), qu'il rend en quelque sorte présent ici-bas. Aussi le culte qui s'y déroule possède-t-il une valeur officielle : c'est par lui que rois et peuple accomplissent le service du Dieu national.

II. Du temple de pierre au temple spirituel

1. *Ambiguïté du signe du temple.* — A l'époque royale, tout en jouant ce rôle essentiel dans le culte d'Israël, le signe du temple n'est cependant pas dénué d'ambiguïté. Pour des hommes au sens religieux superficiel, les cérémonies qui s'y déroulent tendent à devenir des gestes vides. En outre, l'attachement qu'ils ont envers lui risque de tourner à la confiance superstitieuse. On dira : « Temple de Yahweh ! Temple de Yahweh ! » (Jr 7,4), comme si Dieu se devait de le défendre à tout prix, même si le peuple qui le fréquente ne pratique pas la *Loi. Ces déviations expliquent l'attitude nuancée des prophètes à l'égard du Temple. Certes, c'est là que Yahweh se révèle à Isaïe dans sa vision inaugurale (Is 6), et le même prophète annonce que ce lieu ne saurait être détruit par l'impie Sennachérib (Is 37,16-20.33ss). Mais à l'envi, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, dénoncent le caractère superficiel du *culte qui s'y déroule (Is 1,11-17; Jr 6, 20; 7,9ss), voire même des pratiques idolâtriques qui s'y introduisent (Ez 8,7-18). Finalement, ils envisagent l'abandon par Yahweh de cette demeure qu'il avait choisie, et ils en annoncent la destruction, en punition du péché national (Mi 3,12; Jr 7,12-15; Ez 9—10). Le caractère authentique du culte d'Israël importe en effet plus que le signe matériel auquel Yahweh avait pour un temps lié sa présence.

2. *Du premier au second temple.* — Effectivement, le temple de Jérusalem participe aux vicissitudes du destin national. Des tentatives de réforme religieuse en font tout d'abord grandir l'importance : sous Ézéchias (2 R 18,4; 2 Ch 29—31), sous Josias surtout, qui réalise à son profit l'unité de sanc-

tuaire (2 R 23,4-27). Mais finalement, les menaces prophétiques se réalisent (25,8-17) : la gloire de Yahweh a abandonné sa demeure profanée (cf Ez 10,4.18). Est-ce la fin du signe du temple ? Non point, car les oracles eschatologiques des prophètes lui ont donné une place importante dans leurs tableaux de l'avenir. Isaïe a vu en lui le futur centre religieux de l'humanité entière, réconciliée dans le culte du vrai Dieu (Is 2,1-4). Ézéchiel a minutieusement prévu sa reconstruction, à l'heure de la restauration nationale (Ez 40—48). Aussi le premier soin des Juifs rapatriés, au terme de l'exil, est-il de le rebâtir, avec l'encouragement des prophètes Aggée et Zacharie (Esd 3—6), et de nouveaux oracles chantent sa gloire à venir (Ag 2,1-9; Is 60,7-11). En ce second temple, le culte reprend donc comme par le passé : le temple est le centre du judaïsme, revenu maintenant à sa structure théocratique des origines ; il est de nouveau le signe de la présence divine parmi les hommes ; on s'y rend en pèlerinage, et le Siracide célèbre avec des accents enthousiastes la splendeur de ses cérémonies (Si 50,5-21). Aussi quand le roi Antiochus le profane et y installe un culte païen, les Juifs se soulèvent pour le défendre, et le premier but de leur guerre sainte est de le purifier pour y reprendre le culte traditionnel (1 M 4,36-43). Encore quelques décades, et Hérode le Grand le reconstruira avec magnificence. Mais plus importante que cette splendeur extérieure est la *piété sincère qui se donne libre cours en ses cérémonies.

3. *Vers le temple spirituel.* — Malgré cet attachement au temple de pierre, un nouveau courant de pensée a commencé de s'affirmer depuis la fin de l'époque prophétique. Les menaces de Jérémie contre le temple (Jr 7), puis la destruction de l'édifice et surtout l'expérience de l'exil, ont contribué à mettre en évidence la nécessité d'un *culte plus spirituel, correspondant aux exigences de la « religion du *cœur » prônée par le Deutéronome et Jérémie (Dt 6,4ss; Jr 31,31...). En terre d'exil, on réalise mieux que Dieu est présent partout où il règne, partout où il est adoré (Ez 11,16) : sa gloire ne s'est-elle pas manifestée à Ézéchiel en Babylonie (Ez 1) ? Aussi, au terme de l'exil, voit-on certains prophètes mettre les Juifs en garde contre un attachement excessif au temple de pierre (Is 66,1s). Comme si le culte spirituel requis par Dieu — celui des *pauvres et des cœurs contrits (66,2) — s'accommodait mieux d'une *présence spirituelle de Dieu, détachée des signes sensibles. Yahweh réside au ciel, et de là il entend les prières de ses fidèles en quelque lieu qu'elles soient prononcées (cf Tb 3,16). L'existence d'un tel courant explique que, peu avant la venue du Christ, la secte essénienne puisse rompre avec le culte d'un temple qu'elle estime souillé par un sacerdoce illégitime, et se considérer elle-même comme un temple spirituel où Dieu reçoit une adoration digne de lui. C'est l'époque où les apocalypses apocryphes décrivent, dans le *ciel, ce temple qui n'est pas fait de main d'homme : c'est là que Dieu réside ; le temple d'ici-bas n'en est que l'image imparfaite (cf Sg 9,8), et c'est lui qui au terme des temps apparaîtra ici-bas pour être la demeure divine dans le « *monde à venir ».

NT

I. Jésus-Christ, nouveau temple

1. *Jésus et le temple ancien.* — Jésus, comme les prophètes, professe pour le temple ancien le plus profond respect. Il y est présenté par Marie (Lc 2,22-39). Il s'y rend pour les solennités, comme à un lieu de rencontre avec son Père (Lc 2,41-50; Jn 2,14; etc.). Il en approuve les pratiques cultuelles, tout en condamnant le formalisme qui risque de les vicier (Mt 5,23s; 12,3-7 p; 23,16-22). Le temple est pour lui la *maison de Dieu, une maison de prière, la maison de son Père, et il s'indigne qu'on en fasse un lieu de trafic ; aussi, dans un geste prophétique, en chasse-t-il les marchands de *colombes pour le purifier (Mt 21,12-17 p; Jn 2,16ss; cf Is 56,7; Jr 7,11). Et cependant, il annonce la ruine du splendide édifice, dont il ne restera pas pierre sur pierre (Mt 23,38s; 24,2 p). Au cours de son procès, on lui reprochera même d'avoir déclaré qu'il détruirait ce sanctuaire fait de main d'homme, et qu'en trois jours il en rebâtirait un autre non fait de main d'homme (Mc 14,58 p), et le même grief est repris injurieusement tandis qu'il agonise sur la croix (Mt 27,39s p). Mais il s'agit ici d'une parole mystérieuse dont l'avenir seul expliquera le sens. En attendant, au moment de son dernier soupir, le déchirement du voile du Saint des Saints montre que l'ancien sanctuaire perd son caractère sacré : le temple juif a fini de remplir sa fonction de signe de la présence divine.

2. *Le temple nouveau.* — En effet, cette fonction est désormais remplie par un autre signe, qui est le *corps même de Jésus. L'évangile de saint Jean place dans le contexte de la purification au temple la parole mystérieuse sur le sanctuaire détruit et

rebâti en trois jours (Jn 2,19). Mais il ajoute : « Il parlait du sanctuaire de son corps », et ses disciples, après sa résurrection, le comprirent (2, 21s). Voici donc le temple nouveau et définitif, qui n'est pas fait de main d'homme, celui où le Verbe de Dieu établit sa demeure parmi les hommes (1,14) comme autrefois dans le tabernacle d'Israël. Cependant, pour que le temple de pierre soit déchu, il faut que Jésus lui-même meure et ressuscite : le Temple de son corps sera détruit et rebâti, c'est la volonté de son Père (10,17s; 17,4s). Après sa *résurrection, ce corps, signe de la présence divine ici-bas, connaîtra un nouvel état transfiguré qui lui permettra de se rendre présent à tous les lieux et tous les siècles dans la célébration *eucharistique. Alors, le temple ancien n'aura plus qu'à disparaître, et la destruction de Jérusalem en 70 viendra signifier de façon décisive que son rôle est désormais terminé.

II. L'ÉGLISE, TEMPLE SPIRITUEL

1. *Les chrétiens et le temple juif.* — Durant la période de transition qui suit la Pentecôte, les Apôtres et les fidèles qui croient à la Parole continuent de fréquenter le temple de Jérusalem (Ac 2,46; 3,1-11; 21,26). En effet, tant que le judaïsme, en ses chefs et dans sa masse, n'a pas rejeté l'Évangile, l'ancien lieu de culte n'a pas perdu tout lien avec le culte nouveau inauguré par Jésus ; le peuple juif, en se convertissant, pourrait jouer un rôle dans la conversion du monde entier. On observe cependant des symptômes de rupture. Étienne, dans son apologie du culte spirituel, fait pressentir la déchéance du sanctuaire fait de main d'homme (Ac 7,48ss), et ces paroles sont regardées comme un blasphème qui lui vaut d'être mis à mort. Encore quelques années, d'ailleurs, et la ruine de Jérusalem précipitera le durcissement du judaïsme et le temple sera détruit.

2. *Le temple spirituel.* — Mais avant cela, les chrétiens auront pris conscience qu'ils constituent eux-mêmes le nouveau temple, le temple spirituel, en prolongement du corps du Christ. Tel est l'enseignement explicite de Paul : l'*Église est le temple de Dieu, édifié sur le Christ, fondement, *tête et *pierre angulaire (1 Co 3,10-17; 2 Co 6,16ss; Ep 2,20ss) ; temple insigne où Juifs et païens ont accès sans distinction auprès du Père en un même Esprit (Ep 2,14-22).

Chaque chrétien est lui-même temple de Dieu en tant que membre du Corps du Christ (1 Co 6, 15; 12,27) et son corps est le temple de l'Esprit Saint (1 Co 6,19; cf Rm 8,11). Les deux affirmations sont liées : puisque le corps ressuscité de Jésus, en qui habite corporellement la divinité (Col 2,9), est le temple de Dieu par excellence, les chrétiens membres de ce corps, sont avec lui le temple spirituel ; dans la foi et la charité, ils doivent coopérer à son accroissement (Ep 4,1-16). Ainsi le Christ est la *pierre vivante, rejetée par les hommes mais choisie par Dieu. Les fidèles, pierres vivantes eux aussi, constituent avec lui un édifice spirituel, pour un *sacerdoce saint, en vue d'offrir des *sacrifices spirituels (1 P 2,4s; cf Rm 12,1). Voilà le temple définitif ,qui n'est pas fait de main d'homme : c'est l'Église, corps du Christ, lieu de la rencontre entre Dieu et les hommes, signe de la présence divine ici-bas. De ce temple-là, l'ancien sanctuaire n'était donc qu'une *figure, suggestive mais imparfaite, provisoire et maintenant dépassée.

III. LE TEMPLE CÉLESTE

1. *L'épître aux Hébreux.* — Cependant, le NT exploite aussi dans une autre direction le symbolisme de l'ancien temple. Déjà le judaïsme y voyait la réplique humaine de la résidence céleste de Dieu, de celle que les apocalypses se plaisaient à décrire à partir du temple. C'est dans ce cadre que l'épître aux Hébreux décrit le *sacrifice du Christ-Prêtre, réalisé par sa mort, sa résurrection et son ascension. A l'issue de sa vie terrestre, il a pénétré dans le sanctuaire du ciel, non avec le sang des victimes animales comme dans le culte figuratif, mais avec son propre *sang (He 9,11-14.24). Il y est entré en avant-coureur pour nous donner accès auprès de Dieu (4,14; 10,19s). Unis à ce Prêtre unique, nous pourrons donc jouir à notre tour de la *présence divine, dans ce Saint des Saints où Dieu demeure, et déjà nous y avons accès par la foi (6,19s).

2. *L'Apocalypse de saint Jean.* — Dans l'Apocalypse, l'image du temple céleste recoupe celle du temple terrestre qu'est l'Église. Il y a ici-bas un temple, où les fidèles rendent leur culte à Dieu : les païens en foulent les parvis extérieurs, image de la *persécution qui s'acharne contre l'Église (Ap 11,1s). Mais il y a aussi là-haut un temple où trône l'*Agneau immolé et où se célèbre une liturgie de prière et de louange (5,6-14; 7,15). Or, au terme des temps, cette dualité n'existera plus. En effet, quand la Jérusalem céleste descendra

ici-bas, fiancée de l'Agneau parée pour les noces éternelles, il n'y aura plus besoin en elle de temple : son temple, ce sera Dieu lui-même, et l'Agneau (21,22). Les fidèles atteindront alors Dieu sans avoir besoin d'aucun signe ; ou plutôt, ils le *verront face à face pour participer pleinement à sa vie. *FA*

→ Alliance AT I 3, II 1 — arche d'Alliance — autel 2 — colombe 1 — Corps du Christ I 3, III 3 — culte — David 2.3 — demeurer II 1 — eau III — édifier — Église II 2, V — Esprit de Dieu NT V 4 — expiation 2 — Jérusalem — louange III — maison — médiateur II 1 — nom AT 4 — nuée 2 — pèlerinage — pierre 4 — porte AT II — présence de Dieu AT III 1 ; NT I, II — prophète NT II 2 — sacerdoce AT I 3.4, III 1 — sacrifice AT I 1 — saint NT III — tête 1.4.

TEMPS

La Bible, révélation du Dieu transcendant, s'ouvre et se clôt sur des notations temporelles : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » (Gn 1,1), « Oui, je viens bientôt » (Ap 22,20). Ainsi Dieu n'y est pas saisi abstraitement, dans son essence éternelle, comme c'est le cas chez Platon ou Aristote, mais dans ses interventions ici-bas, qui font de l'histoire du monde une histoire sainte. C'est pour cela que la révélation biblique peut répondre aux questions religieuses que la conscience humaine, marquée par le devenir, se pose au sujet du temps, puisqu'elle est elle-même de structure historique.

INTRODUCTION

1. « *Au commencement* ». — La Genèse évoque, pour débuter, l'acte créateur de Dieu. Cet acte marque un commencement absolu, de sorte qu'à partir de lui toute durée appartient à l'ordre des choses créées. Cette façon de voir tranche du tout au tout avec la conception du « commencement » qu'on remarque dans les paganismes voisins. Par exemple, dans le poème babylonien de la création, on voit le dieu Mardouk établir les cadres du temps cosmique et humain : astres, constellations, cycles de la nature ; alors commence le temps astronomique, mesurable. Mais avant cela, dans un temps primordial qui est le modèle de l'autre, les dieux avaient eu déjà une histoire, la seule histoire sacrée que connaisse la pensée babylonienne et qui est de l'ordre du mythe. D'un couple divin primitif, Apsu et Tiamat, étaient sorties des généalogies successives ; une lutte avait mis les dieux aux prises entre eux ; l'apparition du monde et des hommes était le résultat final de cette lutte. Ainsi les dieux sont englobés dans une même genèse avec le cosmos entier, comme s'ils n'étaient eux-mêmes qu'imparfaitement soustraits à la catégorie du temps.

Au contraire, dans la Genèse biblique, la transcendance de Dieu s'affirme de façon radicale : « Au commencement, Dieu créa... » (Gn 1,1) ; « Au jour où Yahweh Dieu fit la terre et le ciel... » (2,4). Il n'y a point de temps primordial où se déroulerait une histoire divine, car les grandes images du combat cosmique où Dieu affronte les forces du chaos (Ps 74,13s; 89,11) n'évoquent pas son histoire à lui, mais celle du monde qu'il met en ordre. L'acte créateur marque le début absolu de notre temps à nous, qui est bon, comme tout le reste de la création ; mais à ce temps, Dieu préexistait. Ce qui se déroulera dans le temps, c'est son *dessein à lui, ordonnant d'abord toute la création en vue de l'homme, puis dirigeant le destin de l'homme en vue d'une fin mystérieuse.

2. *Temps et éternité*

a) Le temps. — Œuvre de Dieu, le temps sert donc de cadre à une histoire qui nous concerne. Cela se marque dès le récit biblique de la *création. Les sept jours de la Genèse ont sans doute une justification pédagogique : ils inculquent la sanctification du *sabbat. Mais ils fournissent aussi une vision religieuse de la durée où peu à peu l'univers se complète. Dieu insère progressivement ses créatures dans le temps ; peu à peu se remplit le cadre qui accueillera finalement l'homme, dont l'apparition donnera un sens à tout ce qui l'avait précédée. On voit par là que le temps n'est pas une forme vide, une pure succession d'instants juxtaposés. Il est la mesure de la durée terrestre, telle qu'elle se présente concrètement : d'abord une durée cosmique, polarisée par la venue de l'homme, puis une durée historique, rythmée par des *générations, où l'humanité cheminera vers sa fin.

b) L'éternité. — Dieu reste transcendant par rapport à cette double durée. L'homme vit dans le temps ; Dieu, dans l'éternité. Le mot hébreu *'ôlam*, diversement traduit (siècle, éternité, monde...), désigne une durée qui passe la mesure humaine : Dieu vit « pour toujours », « dans des siècles de siècles ». Pour faire comprendre la

nature de cette durée dont nous n'avons pas l'expérience, la Bible l'oppose au caractère transitoire du temps cosmique (« Mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier une fois écoulé, comme une veille de la nuit » : Ps 90,4) et du temps humain (« Mes jours sont comme l'ombre qui décline..., mais toi Yahweh, tu trônes pour l'éternité » : Ps 102,12s). Une méditation de ce genre aiguise le sens de la transcendance divine, qu'on voit exprimer avec netteté dans les textes tardifs. Alors que la Genèse regardait Dieu « au commencement », dans son acte créateur, les Proverbes le contemplent avant le temps, « dès l'éternité », lorsqu'il n'avait auprès de lui que la Sagesse (Pr 8,22ss). Cette éternité confond Job (cf Jb 38,4), et le psalmiste proclame : « De l'éternité à l'éternité tu es Dieu » (Ps 90,2). La Bible réussit donc à concilier son idée de la transcendance de Dieu avec la certitude de son intervention dans l'histoire. Elle échappe ainsi à une double tentation : soit de diviniser le temps (le dieu Chronos du panthéon grec), soit de lui refuser toute signification en face de Dieu, comme fait l'Islam.

AT

Deux aspects du temps se superposent dans l'expérience humaine : celui que règlent les cycles de la nature (temps cosmique) et celui qui se déroule au fil des événements (temps historique). Dieu les gouverne également et les oriente ensemble vers une même fin.

I. Le temps cosmique

1. *Mesures du temps.* — Le Dieu créateur a établi lui-même les rythmes auxquels obéit la nature : l'alternance du jour et de la nuit (Gn 1,5), le mouvement des *astres qui commande l'un et l'autre (1,14), le retour des saisons (8,22). Que ces cycles reviennent à intervalles réguliers, c'est un signe de l'ordre qu'il a mis dans sa création (cf Si 43). Tous les peuples ont pris ces cycles pour base de la mesure du temps. De ce point de vue, le calendrier juif n'a aucune originalité, si ce n'est l'usage de la *semaine avec son *sabbat final. Pour le reste, il est fait d'emprunts, et il paraît avoir beaucoup varié au cours des âges. Dans l'AT, il oscille entre le comput solaire et le comput lunaire. La division de l'année en douze mois correspond au cycle solaire. Mais le mois, par son nom et ses divisions, suit le cycle lunaire puisqu'il débute par la néoménie ou nouvelle lune (Si 43,6ss). L'année israélite a commencé d'abord à l'automne, en Tishri (Ex 23,16; 34,22), puis au printemps, en Nisan (Ex 12,2). Quant aux années, elles furent d'abord comptées d'après des événements marquants : règnes (Is 6,1), accidents naturels (Am 1,1). C'est à une époque tardive qu'on en vint à l'adoption d'une ère : l'ère des Séleucides (1 M 1,10; 14,1; 16,14), puis l'ère juive, partant de la création du monde, à l'époque rabbinique.

2. *Sacralisation du temps.* — Le temps cosmique mesuré par le calendrier n'est pas une chose purement profane. Toutes les religions antiques le sacralisent. Elles reconnaissent aux cycles de la nature une signification sacrée parce que, pensent-elles, des puissances divines les régissent et se manifestent à travers eux. Cette sacralisation mythique commande l'établissement du calendrier des *fêtes : celles-ci suivent le rythme des saisons et des mois. Une telle conception des temps sacrés constitua pour Israël une tentation permanente, que les prophètes ont dénoncée (Os 2,13). Mais en éliminant de son calendrier religieux toutes les références aux mythes polythéistes, l'AT n'a pas rejeté pour autant la sacralité naturelle des cycles cosmiques.

Il a conservé la célébration de la nouvelle lune (1 S 20,5; Am 8,5; Is 1,13) et la pâque des nomades au printemps (Ex 12). Il a respecté les usages agraires du calendrier cananéen : fêtes des Azymes au printemps, au début de la moisson des orges (Ex 23,15; cf Dt 16,8) ; offrande des *prémices (Dt 26,1) et de la première gerbe (Lv 23,10s) ; fête de la moisson, dite des Semaines ou de la Pentecôte (Ex 23,16; 34,22; Lv 23,16), fête de la récolte à l'automne, avec ses réjouissances de fin de saison (Ex 23,16; Dt 16,13; Lv 23,34-43). Mais à ces célébrations traditionnelles, la révélation a peu à peu donné un contenu nouveau, qui transforme leur caractère sacré ; elle en a fait les mémoriaux des grands actes de Dieu dans l'histoire. La *Pâque et les Azymes ont rappelé la sortie d'Égypte (Ex 12,17.26s) et l'entrée en Canaan (Jos 5,10ss) ; la *Pentecôte, l'alliance au Sinaï ; la fête d'automne, le séjour au désert (Lv 23,43). Puis des fêtes nouvelles sont venues commémorer d'autres événements de l'histoire sainte (vg la Dédicace : 1 M 4,36-59).

Au-delà de l'année, d'autres cycles plus longs prennent place : dîmes triennales (Dt 14,28s), année sabbatique et jubilaire (Lv 25). D'une fête à l'autre se poursuit le cycle régulier des semaines. Enfin la consécration religieuse du temps pénètre

dans le cycle journalier, où les rituels prévoient sacrifices, offrandes et prières à heures fixes (2 R 16,15; Ez 46,13s; Nb 28,3-8). Toute l'existence de l'homme est ainsi enserrée dans un réseau de rites qui la sanctifient. La place du calendrier sacré dans la vie d'Israël est si importante qu'en lui portant atteinte, le roi persécuteur Antiochus Épiphane se dressera contre Dieu lui-même (Dn 7,25; 1 M 1,39.43.55), puisqu'à la sacralisation du temps sanctionnée par la révélation, il voudra substituer une sacralisation païenne.

II. Le temps historique

1. *Cycles cosmiques et temps historique.* — Le temps cosmique est de nature cyclique. La pensée orientale ou grecque a été tellement frappée par l'insertion de la vie humaine dans ces cycles du cosmos qu'elle a fait du retour éternel des choses la loi fondamentale du temps. Sans aller jusqu'à cette conclusion d'ordre métaphysique, Qohélet a été vivement impressionné par le même fait : la vie humaine est dominée par des temps inéluctables (« un temps pour enfanter et un temps pour mourir » : Qo 3,1-8), par une répétition incessante des mêmes événements (« ce qui fut, cela sera, ce qui s'est fait se refera » : 1,9; 3,15). Ainsi se marquent les limites de l'effort humain, et même la difficulté de percevoir l'action du gouvernement divin dans le perpétuel retour des choses. Mais ce pessimisme est l'exception, car la Bible est dominée par une autre conception du temps, qui correspond à sa représentation de l'histoire.

L'histoire n'obéit pas à la loi de l'éternel retour. Elle est orientée en son fond par le *dessein de Dieu qui s'y déroule et s'y manifeste ; elle est jalonnée par des événements qui ont un caractère unique et ne se répètent pas, qui se déposent dans les *mémoires. Ainsi enrichie peu à peu par son expérience de la durée, l'humanité devient capable de progrès. De la sorte, le temps historique diffère qualitativement du temps cosmique, qu'il assume en le transfigurant à l'image de l'homme. Il a ses mesures particulières de grandeur, qui sont en rapport avec la vie humaine. Primitivement, Israël avait de la durée une notion familiale : on comptait par *générations (et le mot même de *tôledôth* désigne pratiquement l'histoire : Gn 2,4; 5,1; etc.). A partir de la monarchie, on compte par règnes. Plus tard viendront les ères. Dans ces supputations historiques se fait jour plus d'une fois un certain goût des chiffres. Cependant, faute de repères sûrs, les *nombres cités ne correspondent pas toujours à ce que nous attendons actuellement de l'histoire. Certains sont approximatifs ou schématiques (les 400 ans de Gn 15,13). D'autres ont une valeur symbolique (les 365 ans de la vie d'Hénoch : Gn 5,23). Mais ils n'en montrent pas moins le souci qu'ont eu les auteurs sacrés de montrer la révélation insérée dans le temps.

2. *Sacralisation du temps historique.* — Dans les religions païennes le temps historique n'a de sacralité que dans la mesure où un événement particulier reproduit l'histoire primordiale des dieux, comme le font les cycles de la nature. Il s'agit là d'une sacralité mythique. Sur ce point, la révélation biblique innove de façon radicale. Dieu s'y manifeste en effet par le moyen de l'histoire sainte ; les événements dont celle-ci est tissée sont ses actes ici-bas. C'est pourquoi le temps où ces événements s'inscrivent a par lui-même une valeur sacrée : non point en ce qu'il répète le temps primordial, où Dieu a créé le monde une fois pour toutes ; mais en ce qu'il apporte du neuf, au fur et à mesure que les étapes du dessein de Dieu se succèdent, chacune ayant sa signification particulière. Ce qui confère un sens à tous ces points du temps, ce n'est d'ailleurs pas le réseau des facteurs historiques qui s'y entrecroisent ; aussi bien la Bible est-elle peu attentive à cet aspect des choses. C'est exclusivement l'intention divine qui les oriente vers une fin mystérieuse, où le temps atteindra à la fois son terme et sa plénitude.

III. Le terme du temps

1. *Le commencement et la fin.* — L'histoire sainte, qui englobe toute la destinée du peuple de Dieu, s'inscrit entre deux termes corrélatifs : un commencement et une fin. La pensée antique, quand elle s'est représentée la perfection humaine, l'a généralement placée aux origines, comme un âge d'or suivi d'une dégradation progressive du temps. Elle a parfois envisagé une reviviscence de cet âge d'or avec le retour de la Grande Année (IVe Églogue de Virgile), ce qui se rapportait encore à une conception cyclique du temps.

La Bible place aussi aux origines humaines une perfection primitive (Gn 2). Mais pour elle, la perte de cet état initial n'est aucunement due à un processus naturel d'évolution cosmique ; c'est le *péché de l'homme qui a causé tout le drame. Depuis lors, l'histoire est travaillée par deux mouvements contraires. D'un côté, on y remarque un développement progressif du mal, une décadence spirituelle, qui appelle infailliblement le *juge-

ment de Dieu. Ainsi en fut-il dans la préhistoire, des origines au *déluge, jugement-type ; ainsi en est-il au cours des siècles, si bien que les apocalypses peuvent étendre au présent et à l'avenir cette interprétation catastrophique du temps (Dn 2,7). Mais d'un autre côté, on remarque aussi une progression vers le bien, qui prépare infailliblement le *salut des hommes. Ainsi en fut-il déjà dans la préhistoire, quand Dieu choisissait Noé pour le sauver et faire alliance avec lui. Ainsi en sera-t-il finalement, quand la perfection primitive reviendra ici-bas, au terme de l'histoire sainte ; non certes par un simple processus de retour automatique aux origines, mais par un acte souverain de Dieu, qui accomplira tout ensemble le jugement du monde pécheur et le salut des justes. Pour arracher Israël à l'attrait du paganisme et de sa conception de la durée humaine, les prophètes vont insister sur ce terme du temps et sur les préparations morales qu'il requiert.

2. *Ce que sera la fin.* — Le *Jour de Yahweh, première notion eschatologique clairement exprimée (Am 5,18; Is 2,12), apparaît d'abord comme une menace constamment imminente, suspendue au-dessus du monde pécheur. Pourtant sa date, fixée dans les secrets de Dieu, reste inconnue. Les prophètes parlent simplement, pour la désigner, de la « fin des jours » (Is 2,2) ; ou bien ils opposent au « premier temps », le passé, un « dernier temps » qui fera contraste avec lui (Is 8,23). La période actuelle, celle du monde pécheur, sera close par un *jugement définitif. Un âge nouveau commencera alors, dont les textes nous donnent des descriptions enchanteresses : âge de justice et de bonheur, qui réintroduira ici-bas la perfection du *paradis (Os 2,20ss; Is 11,1-9). L'avenir sera donc sans commune mesure avec le temps présent ; néanmoins, au début, les prophètes n'établissaient pas de discontinuité radicale entre les deux : les temps nouveaux, d'une durée indéfinie (Is 9, 6), couronneraient l'histoire sans quitter le plan où elle se déroule actuellement. Après l'exil, la différence s'accentue progressivement entre le « siècle (ou le *monde) présent » et le « siècle à venir » : celui-ci sera inauguré par la *création des « nouveaux cieux » et de la « nouvelle terre » (Is 65,17) ; autrement dit, il se situera sur un plan radicalement *neuf, celui des *mystères divins, dont la *révélation constitue l'objet propre des apocalypses.

3. *Quand viendra la fin.* — Les apocalypses regardent en effet avec passion vers ce terme (Dn 9,2), ce « temps de la fin » (11,40), que l'*espérance juive attend avec impatience. Elles l'aperçoivent toujours dans un avenir proche, succédant sans transition à la brûlante actualité. Mais les « temps et moments » fixés par Dieu demeurent son secret (cf Ac 1,7). Les spéculations *numériques qu'on propose à ce sujet sont de l'ordre du symbole, des 70 ans de Jérémie (Jr 29,10) aux 70 semaines d'années de Daniel (Dn 9), périodes dont la signification est corrélative à celle de l'année *sabbatique et de l'année jubilaire (cf Is 61,2; Lv 25,10). L'annonce biblique des derniers temps se distingue par là totalement des spéculations eschatologiques auxquelles les périodes troublées ont toujours donné lieu. Ce que l'AT fournit, ce n'est pas une détermination mathématique de la date à laquelle naîtra Jésus-Christ, ou arrivera la fin du monde. C'est une vision en profondeur de la totalité du temps — passé, présent et avenir — qui en décèle l'orientation secrète et en révèle par là le sens. L'homme n'en saurait tirer aucune satisfaction pour sa curiosité inquiète, mais seulement une conscience des exigences spirituelles que comporte le temps où il vit.

NT

I. Jésus et le temps

1. *Jésus vit dans le temps historique.* — Avec *Jésus est arrivée la fin vers laquelle les temps préparatoires étaient orientés. Cet acte ultime de Dieu s'insère de façon précise dans la durée historique : Jésus naît « aux jours du roi Hérode » (Mt 2,1) ; la prédication de Jean commence « l'an 15 du règne de Tibère César » (Lc 3,1) ; Jésus « rend son beau témoignage sous Ponce Pilate » (1 Tm 6,13). Ce dernier fait étant l'événement par excellence de l'histoire sainte, survenu « une fois pour toutes » (Rm 6,10; He 9,12), toutes les confessions de foi chrétiennes retiennent le moment où il a pris place dans le temps humain. Jésus a d'ailleurs accepté, durant sa vie ici-bas, les délais normaux qu'exige toute maturation humaine (Lc 2,40.52). Il a donc participé pleinement à notre expérience du temps. Seulement, sa conscience prophétique lui fait dominer le cours des événements, si bien qu'il vit les yeux fixés sur la mort à laquelle il lui « faut » aboutir pour ressusciter ensuite (Mc 8,31; 9,31; 10,33s p). C'est là son *heure (Jn 17,1), que l'obéissance au Père lui interdit d'anticiper (Jn 2,4).

2. *Le temps de Jésus, plénitude des temps.* — Il est essentiel de comprendre la signification de ce

temps de Jésus. Dès le début de sa prédication, celui-ci la proclame d'ailleurs clairement : « Les temps sont *accomplis et le Royaume de Dieu est proche » (Mc 1,15; cf Lc 4,21). Aussi, tout au long de son ministère, presse-t-il ensuite ses auditeurs de comprendre les *signes du temps où ils vivent (Mt 16,1ss). Finalement, il pleurera sur Jérusalem qui n'a pas su reconnaître le temps où Dieu la *visitait (Lc 19,44). Jésus couronne donc l'attente juive. Avec lui est arrivée « la *plénitude des temps » (Ga 4,4; Ep 1,10). Il a introduit dans l'histoire d'Israël cet élément définitif que la prédication de l'Évangile mettra en pleine lumière : « *Maintenant*, sans la Loi, s'est manifestée la justice de Dieu attestée par la Loi et les prophètes » (Rm 3,21). Dans le déroulement du dessein de Dieu est advenu un événement en fonction duquel tout se définit en termes d' « avant » et d' « après » : « *autrefois*, vous étiez sans Christ, étrangers aux alliances de la promesse » (Ep 2, 12); « *à présent*, il vous a réconciliés dans son corps de chair » (Col 1,22). Le temps de Jésus n'est donc pas seulement au milieu de la durée terrestre : conduisant le temps à son accomplissement, il le domine tout entier.

II. Le temps de l'Église

1. *Prolongation de l'eschatologie.* — Dans l'optique de l'AT, la fin était envisagée de façon globale : le dessein de Dieu parviendrait à son terme en instituant à la fois ici-bas le jugement et le salut. Le NT introduit une complexité à l'intérieur de cette fin. Avec Jésus, l'événement décisif du temps est advenu ; néanmoins il n'a pas encore porté tous ses fruits. Les derniers temps sont seulement inaugurés ; mais à partir de la Résurrection, ils se dilatent d'une façon que les prophètes et les apocalypses n'avaient pas explicitement prévue. Jésus, dans les paraboles, avait déjà laissé entrevoir le cheminement du *Royaume vers une plénitude future, ce qui supposait un certain laps de temps (Mt 13,30 ; Mc 4,26-29). Après la Résurrection, la mission qu'il donne aux Apôtres suppose la même prolongation de l'eschatologie (Mt 28,19s; Ac 1,6ss). Finalement, la scène de l'*Ascension distingue nettement le moment où Jésus prend place « à la *droite de Dieu » de celui où il reviendra en gloire pour consommer la réalisation des *promesses prophétiques (Ac 1,11). Entre les deux se situera un temps intermédiaire, qualitativement différent soit du « temps de l'ignorance » où étaient plongés les païens (Ac 17,30), soit du temps de la pédagogie où vivait jusque-là le peuple d'Israël (Ga 3,23ss; 4,1ss). C'est le temps de l'Église.

2. *Signification du temps de l'Église.* — Ce temps de l'Église est une époque privilégiée. C'est le temps de l'Esprit (Jn 16,5-15; Rm 8,15ss), le temps où l'Évangile est notifié à tous les hommes, juifs ou païens, pour que tous puissent bénéficier du salut. Situation vraiment paradoxale. D'une part, ce temps appartient à l'ordre de choses définitif qu'annonçaient les Écritures : pour nous qui y sommes entrés par le baptême, la « fin des temps » est arrivée (1 Co 10,11). Mais d'autre part, il coexiste avec le « siècle présent » (Tt 2,12), qui doit passer comme passera la figure de ce monde (1 Co 7,29ss). La conversion à l'Évangile de Jésus-Christ représente pour tout homme un changement d'ère : c'est un passage du « monde présent » au « monde à venir », du temps ancien qui se précipite vers sa ruine, au temps nouveau qui chemine vers son plein épanouissement. L'importance du temps de l'Église vient de ce qu'il rend possible ce passage. Il est « le temps favorable, le jour du salut », mis désormais à la portée de tous (2 Co 6,1s). Il est l' « aujourd'hui » de Dieu, durant lequel chaque homme est invité à la *conversion et où il est important de se rendre attentif à la voix divine (He 3,7—4,11).

Et de même que, dans l'AT, le dessein de salut se déroulait suivant les volontés mystérieuses de Dieu, de même le temps de l'Église obéit, lui aussi, à un certain plan, dont quelques textes font entrevoir l'économie. Il y aura d'abord un « temps des païens » qui comportera deux aspects : d'une part, « *Jérusalem [symbole de l'ancien Israël tout entier] sera foulée aux pieds par les païens » (Lc 21,24) ; d'autre part, ces mêmes païens se convertiront progressivement à l'Évangile (Rm 11,25). Ensuite viendra le temps d'*Israël : alors à son tour « tout Israël sera sauvé » (Rm 11,26), et la fin sera là. Tel est, dans son déploiement complet, le mystère du temps qui recouvre l'histoire humaine entière. Jésus, qui le domine, est seul capable d'ouvrir le *livre aux sept sceaux sur lequel sont inscrites les destinées du monde (Ap 5).

3. *Sacralisation du temps de l'Église.* — Le temps de l'Église est par lui-même sacré, du seul fait qu'il appartient au « monde futur ». On sait cependant que, pour être effective, la sacralisation du temps par les hommes doit se marquer dans des *signes visibles : les « temps sacrés » et les *fêtes

religieuses, dont le retour annuel épouse les rythmes du temps cosmique. Déjà l'AT avait cherché pour ces signes une nouvelle source de sacralité dans la commémoraison des grands faits de l'histoire sainte. Depuis la venue de Jésus ici-bas, ces faits eux-mêmes n'ont plus qu'une valeur de *figures, puisque l'événement du salut s'est inséré dans le temps historique. C'est donc cet événement unique que l'Église actualise maintenant dans les cycles de son calendrier liturgique, afin de sanctifier le temps humain. Chaque dimanche, *Jour du Seigneur (Ap 1,10; Ac 20,7; 1 Co 16,2), devient dans le cadre de la *semaine une célébration de la résurrection de Jésus. La célébration prend un caractère plus solennel quand revient annuellement la date de *Pâque, la fête par excellence (1 Co 5,8), anniversaire de la mort et de la résurrection du Seigneur (cf 5,7). On trouve ainsi dans le NT les premiers linéaments des cycles liturgiques chrétiens, qui se développeront dans l'Église. Toute la vie humaine sera par là mise en rapport avec le mystère du salut advenu dans l'histoire, véritable temps exemplaire enfin substitué au « temps primordial » des mythologies païennes.

III. La consommation des siècles

1. *L'eschatologie chrétienne*. — Le temps de l'Église ne se suffit pourtant pas à lui-même. Par rapport à l'AT, il fait déjà partie des « derniers temps », mais il n'en est pas moins tendu vers une plénitude à venir, orienté vers un terme qui est le *Jour du Seigneur. Maintenant que l'*Esprit a été donné aux hommes, la création entière aspire à la révélation finale des fils de Dieu, à la *rédemption de leur corps (Rm 8,18-24). Alors seulement s'achèvera l'œuvre du Christ, qui est l'Alpha et l'Oméga, « Celui qui est, qui était et qui vient » (Ap 1,8). En ce jour-là, « siècle présent » et temps de l'Église prendront fin ensemble. Le premier, en sombrant dans une catastrophe définitive, lorsque le septième ange répandra sa coupe et qu'une voix criera : « C'en est fait » (16,17). Le second, en parvenant à sa totale transfiguration, lorsqu'apparaîtront les cieux *nouveaux et la nouvelle terre (21,1). Là il n'y aura plus ni soleil, ni lune, pour marquer le temps comme dans le monde ancien (21,23), puisque les hommes seront entrés dans l'éternité de Dieu.

2. *Quand viendra la fin*. — Jésus n'a pas fait connaître la date où doit arriver cette consommation des siècles, cette fin du monde : elle constitue un secret connu du Père seul (Mc 13,32 p), et il n'appartient pas aux hommes de connaître les temps et les moments qu'il a fixés de sa propre autorité (Ac 1,7). L'Église naissante, dans son ardente espérance de la parousie du Seigneur, a vécu dans l'impression constante de sa proximité : « Le temps est court » (1 Co 7,29) ; « le salut est maintenant plus proche de nous que lorsque nous sommes venus à la foi, la *nuit s'avance, le *jour est proche » (Rm 13,11s). L'impression était si forte que, tout en employant ce langage, Paul a dû mettre les Thessaloniciens en garde contre tout calcul précis de la date fatidique (2 Th 2, 1ss). C'est peu à peu, sous la pression de l'expérience, que l'on a pris conscience de l'allongement des « derniers temps ». Mais l'imminence du retour du Seigneur est restée une composante essentielle dans la psychologie de l'*espérance : le Fils de l'homme vient comme un voleur de nuit (Mt 24, 43; 1 Th 5,2; Ap 3,3). Le temps de l'Église, qui se développe sous nos yeux, est lui-même marqué par les signes précurseurs de la fin (2 Th 2, 3-12; Ap 6—19). Ainsi le NT complète-t-il la vision prophétique de l'histoire humaine que l'AT avait ébauchée. *MJL & PG*

→ accomplir AT 3 ; NT 3 — astres 1.2 — culte NT III — dessein de Dieu — fêtes AT I ; NT II — figure AT II 1 — génération — heure — Jour du Seigneur — mémoire — monde AT I — nouveau II — Parole de Dieu AT II 1 c. 2 c — plénitude 1 — semaine — tradition.

TENDRESSE

Les entrailles (*raḥamim*), pluriel d'intensité de *rèḥém*, le ventre maternel, signifient la *tendresse* : celle des femmes pour le fruit de leur chair (1 R 3,26), celle de tous les humains pour leurs enfants ou leurs proches (Gn 43,30), celle surtout de Dieu lui-même pour ses créatures.

1. *La tendresse de Dieu*. — Dieu est en effet *père (Ps 103,13) et *mère (Is 49,14s; 66,13). Sa tendresse, qui transcende celle des hommes, est créatrice d'enfants faits à son image (Gn 1,26; 5,1-3) ; elle est gratuite (Dn 9,18), toujours en éveil (Os 11,8; Jr 31,20; Is 63,15), immense (Is 54,7; Ba 2,27; Si 51,3), inépuisable (Ps 77,10; Ne 9,19. 27.31), neuve tous les matins (Lm 3,22s), inalté-

rablement fidèle (Ps 25,6; Lc 1,50), témoignée à tous sans exception (Si 18,12; Ps 145,9), spécialement aux plus déshérités, aux orphelins (Os 14, 4), et capable de réunir les croyants fidèles même par-delà la mort (2 M 7,29).

Cet amour que rien n'arrête se manifeste par toutes sortes de bienfaits (Is 63,7), par le don de la vie (Ps 119,77.156), du salut, de la délivrance (Dt 30,3; Za 1,16) et même par les épreuves éducatives (Lm 3,32; Sg 11,9). Mais par-dessus tout c'est le **pardon* qui révèle la tendresse infinie du Seigneur, sa *miséricorde (Is 55,7; Dn 9,9). Tout pécheur, que ce soit le peuple entier (Os 2,25) ou l'individu (Ps 51,3), peut et doit toujours compter sur cette bonté déconcertante, non certes pour pécher davantage (Si 5,4-7), mais pour revenir au Père qui l'attend (Ps 79,8; Lc 15,20).

« Dieu *tendre* et gracieux », c'est le premier titre que Yahweh revendique et que lui reconnaîtront, après l'Exode (34,6), le Deutéronome (4, 31), les Psaumes (86,15; 103,8; 111,4; 145,8), les Prophètes (Jl 2,13; Jon 4,2), les livres historiques (2 Ch 30,9; Ne 9,17.31) et les Sages (Si 2,11; Sg 15,1). Sauf une seule fois où il s'applique à l'homme (Ps 112,4), l'adjectif « tendre » est ainsi réservé à Dieu (cf Ps 78,38; 116,5). Sur son Seigneur, le fidèle peut donc s'appuyer comme un enfant sur sa mère (Ps 131) et cette attitude filiale sera celle de Jésus, en qui et par qui se révèle pleinement la tendresse de Dieu.

2. *La tendresse de Dieu dans et par le Christ.* — En Jésus est apparue la bonté de Dieu (Lc 1, 78; Tt 3,4-7) ; en lui s'est révélé le Père des compassions (2 Co 1,3; Rm 12,1), qui nous a donné le suprême témoignage de sa tendresse par la résurrection de son Fils, gage de la nôtre (Ep 2, 4-6; 1 P 1,3).

Jésus en effet non seulement bénéficie de la tendresse divine, mais il la fait sienne et la répand sur nous : pareil à Dieu devant son troupeau misérable (Ez 34,16), il est ému de pitié devant les brebis affamées d'évangile (Mc 6,34) comme de pain (8,2) ; il frémit de compassion devant les plus déshérités, lépreux (Mc 1,41), aveugles (Mt 20,34), mères ou sœurs endeuillées (Lc 7,13; Jn 11,33) ; inlassable comme celle de Dieu, la tendresse de Jésus triomphe du péché et va jusqu'au pardon pour les plus malheureux de tous : les pécheurs (Lc 23,34).

3. *La tendresse de Dieu dans et par le chrétien.* — Sa tendresse, Dieu veut la faire pénétrer dans le cœur des hommes (Za 7,9; Ps 112,1.4; Si 28,1-7). Comme ils sont incapables de se l'approprier, il la leur donne (Za 12,10) en cadeau de fiançailles (Os 2,21) dans l'Alliance nouvelle scellée par Jésus. Devenue celle du Fils de Dieu fait homme, la tendresse de Dieu peut dès lors devenir celle des hommes renés enfants de Dieu en Jésus. Saint Paul n'a qu'un désir : faire siens les sentiments du Christ (Ph 1,8; Phm 20). Aussi peut-il inviter les chrétiens à « *revêtir les entrailles compatissantes* » de Dieu et de son Fils (Col 3,12; Ep 4, 32; cf 1 P 3,8). Les évangélistes parlent dans le même sens : fermer ses entrailles à ses frères, ce serait s'exclure de l'amour du Père (1 Jn 3,17) ; refuser le pardon à son semblable, c'est se refuser à soi le pardon de Dieu (Mt 18,23-35). Tous les fils de Dieu doivent imiter leur Père (Lc 6,36) en ayant comme Lui un cœur ému de compassion pour leurs proches (Lc 15,20.31), c'est-à-dire pour tous les hommes sans exception, selon l'amour exemplaire, non seulement affectif mais aussi effectif, du bon Samaritain (Lc 10,33). C'est ainsi qu'ils entrent dans le mouvement de la divine tendresse, qui leur vient du Père, par Jésus, grâce à l'Esprit d'amour (Ph 2,1), et qui les emporte vers le bonheur sans fin par-delà le péché et la mort, selon l'espérance exprimée par la Prière eucharistique du Missel romain : « Et nous, pécheurs, qui mettons notre espérance en ta miséricorde (en ta tendresse) inépuisable... ».

PEB

→ amour — consolation — enfant I — grâce — lait 1 — mère II 1 — miséricorde — pardon — pères & Père III 3.

TÉNÈBRES → lumière & ténèbres.

TENTATEUR → Adam II 1 — Satan.

TENTATION → épreuve/tentation.

TENTE → arche d'Alliance — demeurer — fêtes — maison II 1 — témoignage AT II 2 — Temple AT I 1.

TERRE

La vie de l'homme dépend entièrement des richesses que recèle la terre et de la fertilité de son sol ; elle est le cadre providentiel de sa vie : « Les cieux appartiennent à Yahweh, mais la terre, il l'a donnée aux fils d'Adam » (Ps 115,16). Cependant la terre n'est pas que le cadre de la vie de l'homme : il y a entre elle et lui un lien intime. Il est issu

de cette *adamah* (Gn 2,7; 3,19; cf Is 64,7; Jr 18, 6) dont il tire son nom : *Adam. Toutes les civilisations anciennes ont perçu ce lien intime entre la terre et l'homme, au point de l'exprimer sous l'image très réaliste de la terre-mère ou de la terre-femme ; Israël lui aussi. Dieu utilise même l'expérience que l'homme va faire, à l'intérieur de l'Alliance, de ses liens avec la terre, pour l'amener à découvrir ceux qu'à travers elle il veut établir avec lui.

Aussi n'est-il pas étonnant de voir la terre et ses biens matériels occuper une place importante dans la *révélation : elle est associée à l'homme dans toute l'histoire du salut, depuis les origines jusqu'à l'attente du Royaume à venir.

AT

I. Le mystère des origines

1. *La terre, création et propriété de Dieu.* — « Au commencement », Dieu créa le ciel et la terre (Gn 1,1). La Bible donne deux tableaux successifs de cette genèse, antérieure à l'homme, mais ordonnée à lui. D'un côté, Dieu sépare des eaux le continent qu'il appelle « terre », puis il le peuple (1,9-25) ; de l'autre côté, la terre est un désert vide et stérile (2,4-6) où Dieu va planter un jardin pour y placer l'homme. De toute façon, la terre dépend entièrement de Lui ; elle est sa chose : « A Lui est la terre » (Ps 24,1; 89,12; cf Lv 25,23). Parce qu'il est le Créateur de la terre, Dieu a sur elle un droit absolu : seul, il dispose de ses biens (Gn 2,16s), établit ses lois (Ex 23,10), la fait fructifier (Ps 65; 104). Il est son Seigneur (Jb 38,4-7; Is 40,12.21-26) ; elle est son marchepied (Is 66,1; Ac 7,49). Comme toute la création, elle lui doit une louange (Ps 66,1-4; 96; 98,4; Dn 3, 74) qui prend forme et langage sur les lèvres de l'homme (Ps 104).

2. *La terre, domaine de l'homme.* — Si Dieu a tiré et fait émerger l'homme de la terre en lui insufflant une haleine de vie, c'est pour lui confier cette terre et l'en rendre maître. L'homme doit dominer sur elle (Gn 1,28s) ; elle est comme un jardin dont il est établi régisseur (2,8.15; Si 17,1-4). De là, entre eux, ce façonnage réciproque qui laisse tant de résonances dans l'Écriture. D'un côté, par son *travail, l'homme imprime sur la terre sa marque. Mais de l'autre la terre est une réalité vitale qui façonne en quelque sorte la psychologie de l'homme. Sa pensée et son langage recourent sans cesse à des images terriennes : « Faites-vous des *semailles de justice, *moissonnez une récolte de bonté... Pourquoi avez-vous labouré le mal ? » (Os 10,12s). Isaïe, dans sa parabole du cultivateur (Is 28,23...), explique à partir des lois de la culture les épreuves nécessaires à la *fécondité surnaturelle, tandis que le psalmiste compare son âme angoissée à une terre assoiffée de Dieu (Ps 63,2; 143,6).

3. *La terre, maudite à cause du péché.* — Si le lien entre l'homme et la terre est si étroit, d'où vient donc cette hostilité entre l'homme et la nature ingrate, que toutes les générations peuvent successivement expérimenter ? La terre n'est plus pour lui un *paradis. Une mystérieuse épreuve est intervenue : le *péché a vicié leurs rapports. Certes la terre reste actuellement gouvernée par les mêmes lois que Dieu a établies aux origines (Gn 8,22), et cet ordre du monde rend témoignage au Créateur (Rm 1,19s; Ac 14,17). Mais le péché a entraîné pour la terre une véritable *malédiction qui lui fait produire « ronces et épines » (Gn 3, 17s). Elle est un lieu d'*épreuve, où l'homme *souffre jusqu'à ce qu'il retourne enfin à la glèbe dont il a été tiré (3,19; Sg 15,8). Ainsi la solidarité de l'homme avec la terre continue de s'affirmer, pour le meilleur comme pour le pire.

II. Le peuple de Dieu et sa terre

Liée à l'homme par ses origines, la terre va conserver son rôle dans la révélation biblique : à sa façon elle demeure au centre de l'histoire du salut.

1. *L'expérience patriarcale.* — Entre *Babylone, terre étrangère et menaçante d'où Dieu tire Abraham (Gn 11,31—12,1), et l'*Égypte, terre tentatrice et lieu d'esclavage d'où Dieu tirera sa postérité (Ex 13,9...), les patriarches vont trouver en Canaan un lieu de séjour qui restera pour leur postérité la terre promise, « ruisselante de lait et de miel » (Ex 3,8). Cette terre, Dieu la promet en effet à Abraham (Gn 12,7). A sa suite, les ancêtres d'Israël la parcourent avant qu'elle devienne leur *héritage (Gn 17,8). Ils n'y sont encore que des *étrangers en séjour provisoire : seuls les guident les besoins des troupeaux. Mais plus encore que des pâturages ou des puits, ils trouvent en elle le lieu où se manifeste à eux le *Dieu vivant. Les chênes (Gn 18), les puits (26, 15ss; cf 21,3s), les *autels dressés (12,7) sont des

*témoins qui gardent le souvenir de ces manifestations. Certains de ces lieux portent son nom : Béthel, « *maison de Dieu » (28,17ss), Penuel, « *face de Dieu » (32,31). Avec la grotte de Macpéla (23), Abraham inaugure la possession juridique d'une parcelle de cette Terre promise ; Isaac, Jacob, Joseph voudront y reposer, faisant ainsi de Canaan leur *patrie.

2. *Le don de la terre.* — La *promesse de Dieu renouvelée (Gn 26,3; 35,12; Ex 6,4) a maintenu chez les Hébreux l'*espérance de la terre où ils se fixeront. D'Égypte, terre étrangère (cf Gn 46, 3), Yahweh les fait sortir ; cependant, pour entrer en Terre promise, il faut d'abord le dénuement, « la solitude éclatante du *désert » (Dt 32,10). Israël, le « peuple choisi parmi toutes les nations qui sont sur la terre » (Dt 7,6) ne doit pas avoir d'autre possession que Dieu. Purifié, il peut alors, sous la conduite de *Josué, conquérir Canaan, « lieu où rien ne manque de ce que l'on peut avoir sur la terre » (Jg 18,10). Yahweh intervient dans cette conquête si bien que, paradoxalement, on peut dire qu'elle a été obtenue « sans fatigue » (Jos 24,13). C'est lui qui donne la terre à son peuple (Ps 135,12) ; elle est un cadeau gratuit, une *grâce, comme l'Alliance dont elle découle (Gn 17,8; 35,12; Ex 6,4.8). Et Israël de s'enthousiasmer, car Dieu ne l'a pas déçu : « C'est un bon, un très bon pays » (Nb 14,7; Jg 18,9), contrastant avec l'aridité et la monotonie du désert ; c'est le *paradis terrestre retrouvé. Aussi, à cet « heureux pays de torrents et de sources,... pays de froment et d'orge, de vigne, de figuiers, de grenadiers, pays d'oliviers, d'huile, de miel, pays où le pain n'est pas mesuré » (Dt 8,7ss), le peuple s'attache d'emblée. N'est-ce pas de Dieu qu'il le tient comme un *héritage (Dt 15,4), de ce Dieu qu'il veut servir seul (Jos 24,16ss) ? La terre et ses biens lui seront ainsi un rappel permanent de l'*amour et de la *fidélité de Dieu à son Alliance. Qui possède la terre possède Dieu ; car Yahweh n'est plus seulement le Dieu du désert : Canaan est devenu sa résidence. A mesure que les siècles s'écoulent, on le croit si bien lié au pays d'Israël que David estime impossible de l'adorer à l'étranger, terre d'autres dieux (1 S 26,19) et que Naaman emporte à Damas un peu de terre d'Israël pour pouvoir rendre un culte à Yahweh (2 R 5,17).

3. *Le drame d'Israël dans sa terre*

a) La loi de la terre. — La Terre promise a été donnée à Israël comme son « domaine » (Dt 12, 1; 19,14), un domaine qui doit lui procurer le bonheur. Mais non sans effort de sa part : le *travail est une loi pour qui veut recevoir les bénédictions divines, et les livres saints ne sont pas tendres pour les paresseux qui « dorment à la moisson » (Pr 10,5; 12,11; 24,30-34). Fermier de Dieu sur un sol où il reste « *étranger et *hôte » (Lv 25,23; Ps 119,19), Israël a en outre à remplir diverses obligations. En premier lieu, il lui faut manifester à Dieu sa *louange, son *action de grâces, sa dépendance. C'est le sens des *fêtes agraires (Ex 12,14...) qui associent sa vie cultuelle aux rythmes mêmes de la nature : fêtes des Azymes, de la Moisson, des *Prémices (Ex 23,16), de la récolte. De plus, l'usage des produits du sol se voit soumis à des règles précises : il faut laisser glaner le pauvre et l'étranger (Dt 14,29; 24,19-21) ; pour ne pas épuiser le sol, il faut en abandonner les produits chaque septième année (Ex 23,11). Cette loi de la terre, à la fois religieuse et sociale, marque l'autorité de Dieu à qui le sol appartient de droit. Son observance doit différencier Israël des paysans païens qui l'entourent.

b) Tentation et péché. — Or c'est là justement qu'Israël va se trouver aux prises avec l'*épreuve et la tentation. A sa terre il a lié son activité et sa vie : champ, maison, femme sont ses points d'attache (Dt 20,5ss). Devenu terrien et sédentaire, il ramènerait facilement sa façon de comprendre Dieu aux dimensions de son champ et de sa vigne. Israël fait l'expérience de la terre-mère et de la terre-femme, au sens païen de ces images. En même temps qu'il apprend des Cananéens les lois de sa vie agricole, il tend à en adopter les mœurs religieuses, idolâtres, matérialistes. Et Yahweh de devenir souvent pour lui un Baal (seigneur du pays) protecteur et garant de la fertilité (Jg 2,11). D'où la réaction violente d'un Gédéon (6,25-32), et plus tard celle des prophètes, fustigeant « ceux qui ajoutent maison à maison et joignent champ à champ » (Is 5,8) ; ils mettront en garde contre les dangers de la sédentarisation et de la propriété, où ils verront une source de vols (cf 1 R 21,3-19), de rapines (Mi 2,2), d'injustices, de différences de classes, d'enrichissement provoquant l'orgueil et l'envie (cf Jb 24, 2-12). Comment le Dieu saint pourrait-il supporter ces choses ? N'est-il pas évident qu'au lieu de trouver dans sa terre un signe de la bonté de Dieu pour élever son cœur jusqu'à lui, ou une occasion de dialoguer avec Dieu, Israël s'y est attaché égoïstement, comme tous les autres membres de l'humanité pécheresse ? Cet appel au dialogue ressort de l'image significative employée par les pro-

phètes, non pas de la terre-femme, mais de la terre-épouse (Os 2,5; Is 45,8; 62,4; cf Ct 4,12; 5, 1; 6,2.11), la terre en l'occurence, servant à désigner les hommes car si Dieu est son Époux ce n'est pas à cause d'elle, mais à cause d'eux (cf 2 M 5,19).

c) Avertissements et châtiments. — Mais Israël ne comprend pas encore cela. Aussi, en face de cette situation, les avertissements des prophètes rejoignent les cris d'angoisse du Deutéronome : « Garde-toi d'oublier Yahweh ton Dieu ! » (Dt 6, 12; 8,11; 11,16). En fait, le peuple qui jouit d'un pays merveilleux (6,10s) a oublié d'où lui venait ce bienfait : « C'est parce que Yahweh a aimé tes pères... qu'il t'a fait entrer dans ce pays » (4,37s; 31,20). Pourquoi autrement ces cheminements à travers les pays étrangers, sinon pour percevoir enfin que la terre est un don et pour faire l'expérience de l'amour divin ? « Souviens-toi des marches que Yahweh t'a fait faire pendant quarante années dans le désert pour t'humilier... et connaître le fond de ton cœur » (8,2). Le droit de Dieu sur la terre est exigeant. L'homme doit rester humble, fidèle, obéissant (5,32—6,25). S'il agit ainsi, il recevra en récompense les *bénédictions : « Bénis seront les produits de ton sol... le croît de tes brebis » (28,4...), car « de ce pays Yahweh prend soin... ses yeux restent fixés sur lui depuis le début de l'année jusqu'à la fin » (11,12). *Malédiction au contraire si Israël se détourne (Dt 28,33; Os 4,3; Jr 4,23-28) ! On entrevoit même la pire des menaces, la perte de la terre : « Vous serez arrachés à la terre où tu vas entrer » (Dt 28,63). Cette menace que les prophètes précisent avec vigueur (Am 5,27; Os 11, 5; Jr 16,18) s'accomplit finalement comme un dur *châtiment divin au milieu des angoisses de la *guerre et de l'*exil.

4. *Promesses d'avenir.* — Cependant le châtiment, si radical soit-il, n'est jamais regardé par les prophètes comme absolu et définitif. Ce sera une épreuve purificatrice, comme jadis celle du désert. Au-delà subsiste une *espérance dont l'objet revêt tous les traits de l'expérience passée : la terre y joue encore un rôle capital. Cette terre, ce sera d'abord celle d'Israël, où le *peuple nouveau sera réinstallé par Yahweh. Purifiée et sacralisée intégralement (Ez 47,13—48,35; Za 14), cette « terre sainte » (Za 2,16; 2 M 1,7; Sg 12,3) pourra être appelée, comme Jérusalem sa capitale, l'*épouse de Yahweh (Is 62,4). Mais au-delà de la terre sainte, c'est la terre entière qui participera avec elle au salut : religieusement centrée sur *Jérusalem (Is 2,2ss; 66,18-21; Ps 47,8ss), elle deviendra la « terre de délices » (Ml 2,12) d'une humanité nouvelle où les *nations se joindront à Israël pour retrouver l'*unité primitive. Bien mieux, les origines offrent seules une représentation adéquate de cette terre transfigurée. Les « cieux nouveaux et la terre nouvelle » que Dieu créera alors (Is 65,17) donneront au séjour des hommes les traits du *paradis primitif, avec sa fertilité et ses conditions de vie merveilleuses (Am 9,13; Os 2,23s; Is 11,6-9; Jr 23,3; Ez 47,1s; Jl 4,18; Za 14,6-11).

Dans cette perspective, la possession de la terre prend donc une signification eschatologique. Celle-ci est accentuée encore par le passage du plan collectif au plan individuel, amorcé en Is 57,13; 60,21, et développé par les sages : « la terre » désigne alors à la fois celle qui fut promise à Abraham et à sa descendance, et une autre réalité plus haute, mais encore imprécise ; tel est le partage de l'homme juste qui met toute sa foi en Dieu (Ps 25,13; 37,3...). Élevé progressivement des préoccupations terre-à-terre à des aspirations spirituelles plus pures, Israël est mûr pour recevoir le message de Jésus : « Bienheureux les doux, car ils recevront la terre en héritage » (Mt 5,4).

NT

I. Jésus et la terre

Jésus partage la seigneurie de Dieu sur la terre (Col 1,15s; Ep 4,10) ; rien n'a été fait sans lui (Jn 1,3) ; « tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre » (Mt 28,18). Cependant, homme parmi les hommes, il est lié à la terre par toutes les fibres de son être.

1. C'est un message de salut universel qu'il vient révéler aux hommes ; mais il le fait avec le langage d'un pays et d'une civilisation particulière. Les paysages et les coutumes de Palestine ont en quelque sorte façonné l'imagination de celui qui les a créés. Aussi dans ses *paraboles recourt-il souvent à des images qui les reflètent : image du *semeur et de la *moisson, de la *vigne et du figuier, de l'ivraie et du grain de sénevé, du *pasteur et des brebis, de la pêche qu'on pratiquait sur le lac... Sans compter les enseignements qu'il donne à l'occasion des spectacles de la vie : « Voyez les oiseaux du ciel... et les lis » (Mt 6, 26ss), les épis arrachés (Mt 12,1-8 p), le figuier stérile (Mt 21,19).

2. Mais au-delà de ces images, Jésus fournit un enseignement sur l'attitude de l'homme face aux réalités terrestres. L'aspiration à posséder la terre devient avec lui aspiration à entrer en possession des biens spirituels (Mt 5,4) ; le royaume terrestre fait place à la réalité qu'il préfigurait, le *Royaume des cieux (Mt 5,3). Désormais il faut savoir aimer le Christ et l'Évangile plus que ses champs (Mc 10,29s) : les perspectives étroitement terrestres des promesses prophétiques sont donc définitivement dépassées. Non que les choses de cette terre où nous vivons soient en elles-mêmes condamnées ; mais elles sont remises à leur vraie place, secondaire par rapport à l'attente du Royaume (Mt 6,33). S'il en est ainsi, tout s'établit dans l'ordre et la volonté de Dieu est faite « sur la terre comme au ciel » (Mt 6,10). De cette façon paradoxale, Jésus rend sa valeur sacrée à la terre des hommes, ouvrage des mains de Dieu, signe de sa *présence et de son amour. Si les hommes s'en sont servis et s'en serviront encore pour se détourner de Dieu, pour y « enfouir leur talent » (Mt 25,18), lui, il la reprend en charge avec amour (cf Col 1, 20) et la rend capable de porter son mystère : il va jusqu'à prendre du *pain, fruit de la terre (Ps 104,14) pour laisser ici-bas sous un signe la présence de son *Corps.

3. Sur la terre, il est venu apporter le *feu (Lc 12,49). Pour le propager, c'est parmi la masse des terriens de Galilée et de Transjordanie qu'il a trouvé ses premiers disciples : ils sont « le sel de la terre » (Mt 5,13). Voilà donc l'Évangile fortement implanté dans un coin particulier de notre univers, cette même terre sainte que Dieu avait donnée à Israël. C'est là aussi, à *Jérusalem la capitale, que, pour embraser la terre entière, Jésus plante sa croix : alors « élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (Jn 12,32). La terre sainte restera ainsi pour jamais le centre géographique d'où le salut est parti pour gagner l'humanité entière.

II. Le peuple nouveau et la terre

1. Désormais le dessein de salut universel esquissé aux origines est restauré. De la terre d'Israël, l'Évangile va s'étendre au monde entier suivant le plan indiqué par Jésus : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux confins de la terre » (Ac 1,8; cf Mt 28,16ss).

2. Par là, Jésus opère le passage, non seulement de la terre d'Israël, enclose dans ses limites, à l'univers, mais aussi de la terre matérielle à ce qu'elle figurait : l'Église et le Royaume du ciel. Le peuple de l'AT avait cru aux promesses pour entrer en possession de la terre de repos ; or ce n'était là qu'une *figure du salut à venir. C'est nous maintenant qui, par la foi, entrons dans la vraie terre de *repos (He 4,9), cette demeure céleste où Jésus réside depuis sa résurrection et dont nous avons un avant-goût dans son Église.

3. Dans cette perspective nouvelle se révèle le sens qui s'attache désormais au *travail humain et à la liturgie. A la suite du Christ, le peuple nouveau a déjà pénétré en espérance dans la terre de repos qui lui était destinée. Cela entraîne une transformation de son activité terrestre. Il doit encore « dominer la terre », il risque encore de s'enliser dans le bonheur qu'elle lui procure (Lc 12,16-34) ; mais, les yeux fixés sur le Christ monté au *ciel, il doit désormais « songer aux choses d'en haut, non à celles de la terre » (Col 3,2) ; non par mépris, mais pour « en user comme n'en usant pas » (1 Co 7,31). Le regard céleste du croyant ne nie pas, mais accomplit la terre en lui donnant son vrai sens. La prière liturgique donne en effet une voix à la terre, à tout ce qu'elle contient, à ce qu'elle permet de produire par le travail. Par là, l'homme soulève en quelque sorte la terre et la fait monter vers Dieu. Car le peuple nouveau n'a pas perdu ses racines terrestres ; tout au contraire il « règne sur la terre » (Ap 5,10), et tant qu'il accomplit ici-bas son pèlerinage, il ne peut rester sourd au « gémissement » de la création matérielle qui attend, elle aussi, le salut (Rm 8,22).

III. La terre dans l'espérance chrétienne

La terre en effet est associée à l'histoire du nouveau peuple, comme elle fut entraînée jadis dans le drame de l'humanité pécheresse. Elle-même « attend... la révélation des fils de Dieu... avec l'*espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rm 8,19ss). Solidaire de l'homme depuis les origines, elle le reste jusqu'au terme ; elle est, comme lui, objet de *rédemption, quoique de manière mystérieuse. Car la terre, dans son état actuel, « passera » (Mt 24,35 p), « elle sera consumée avec les œuvres qu'elle renferme » (2 P 3,10). Mais ce sera pour

être remplacée par la « terre nouvelle » (Ap 21,1) « que nous attendons selon la promesse de Dieu, et où la justice habitera » (2 P 3,13). *GB*

→ Adam I 1 — chair I 3 — ciel — cité — demeurer — désert — élection AT I 3 c — exil — Exode — fêtes AT I; NT II — héritage — incrédulité I 2 — Jérusalem AT I 2 — Josué — lait 2 — maison II 1 — monde AT O — paradis 2 — patrie — peuple *A* II 4; *B* II 3.4 — prémices I — repos II 1 — royaume — semer I 1 — vie III 1 — vigne.

TESTAMENT → adieux — Alliance NT — héritage.

TÊTE

L'intérêt de cette expression vient en grande partie de son emploi christologique dans les épîtres pauliniennes. Pour décrire la souveraineté de *Jésus-Christ, Paul n'a pas craint de jouer sur la complexité de ce thème et d'utiliser les différentes applications de cette image.

1. *Le Christ, tête d'angle.* — Au-delà du sens propre de l'hb. *ro'š* et du gr. *kephalè* qui désignent la tête d'un homme ou d'un animal, au-delà de leur emploi pour décrire des attitudes et des sentiments de joie, de deuil ou de moquerie, un usage métaphorique apparaît dans l'application de ce mot à tout ce qui, dans le monde inanimé, se présente le premier (début d'une route, d'une année, façade d'un édifice), le meilleur, ou le plus haut (cime d'un arbre, d'une montagne, sommet d'un monument : Gn 11,4; Za 4,7). C'est probablement dans ce dernier sens qu'il faut comprendre l'image du Ps 118,22 : « La pierre rejetée des bâtisseurs est devenue tête d'angle ». Or cette image est souvent reprise par les auteurs du NT, qui l'appliquent au Christ : n'est-il pas la pierre principale qui couronne le nouveau *temple, assure sa cohésion et lui donne son sens (Mt 21,42 p; Ac 4,11; 1 P 2,7; Ep 2,20) ? Cependant quelques auteurs préfèrent voir dans cette pierre d'angle le fondement sur lequel repose tout l'édifice.

2. *Le Christ, tête de l'univers.* — Selon un autre usage métaphorique, le mot tête est appliqué aux hommes qui marchent en avant (cf la tête opposée à la queue en Dt 28,13.43s; Is 9,13) et surtout aux chefs (Ex 6,14; 1 S 15,17; Jb 29,25; Dn 7,6; Ap 12,3). Ce sens se retrouve dans 1 Co 11,3 : « La tête de tout homme c'est le Christ, la tête de la femme c'est l'homme et la tête du Christ c'est Dieu »; et c'est bien à cette signification de chef que se réfèrent les allusions à la primauté du Christ sur tous les êtres (1 Co 11,3; Col 2,10; cf Ep 1,10.22).

3. *Le Christ, tête de l'Église.* — Lorsque le Christ est appelé par Paul tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église (Col 1,18; 2,19; Ep 1,22s; 4,15), il semble que cette représentation, où la tête constitue d'ailleurs non pas un membre parmi d'autres, mais un principe de vie, de cohésion et de croissance (Col 2,19; Ep 4,15s), soit un développement de l'ecclésiologie paulinienne. Selon 1 Co, en effet, l'Église, par le baptême et l'Eucharistie, s'unit au Christ de telle sorte qu'elle devient son *Corps. Cependant à l'intérieur de cette unité il existe une réelle différence entre le Christ déjà parvenu au but, exerçant son action vivifiante, et l'ensemble des chrétiens qui reçoivent tout de lui. C'est sans doute pour tenir compte de cette différence dans l'unité que Paul en est venu à voir dans le Christ la tête du Corps, tout comme en Ep 5,23 il voit dans le Christ, l'Époux, c'est-à-dire la tête, de l'Église.

4. *Liens entre ces représentations.* — Cependant Paul a souvent lié ces diverses représentations du Christ, tête d'angle du nouveau temple, tête de l'univers, tête du Corps de l'Église. Le premier titre, sans doute le plus ancien et le plus traditionnel (Ac 4,11; Mt 21,42 p), se trouve, spécialement en Ep, associé au troisième (voir le parallélisme du vocabulaire entre la description du temple en Ep 2,20s et celle du Corps en Ep 4,16. Noter en ce dernier verset, ainsi qu'au v. 12, l'emploi du mot construction). Enfin ce n'est pas par hasard que le Christ apparaît dans les épîtres pauliniennes à la fois tête de l'Église et tête de l'univers. Comme nous l'avons vu, il n'y a pas équivalence entre ces deux représentations, et seule l'Église est cette partie de l'univers qui peut s'honorer du titre de Corps du Christ et d'épouse du Christ : c'est donc dans un sens privilégié que le Christ est sa tête. Cependant, avant même d'accepter de s'unir à l'Église et de se laisser ainsi transformer en Corps du Christ, en épouse immaculée et en temple saint, l'univers, qu'il le veuille ou non, se trouve soumis à la primauté de Celui qui, ayant ramené toutes choses sous un seul chef (Ep 1,10), veut les purifier, les vivifier sous une seule tête et assurer par lui-même la cohésion de ce temple saint. *PL*

→ autorité — Corps du Christ III 2 — Église V 1 — Époux/épouse NT 1 — monde II 2 — pierre 4.

THÉOPHANIE → apparitions du Christ 1 — Ascension II 4 — feu AT I — gloire III 2 — Jour du Seigneur AT ; NT I — lumière & ténèbres AT I 2, II 2 ; NT I 3 — orage — Pentecôte II 1 — présence de Dieu AT II — Résurrection NT I 2 — Révélation — Transfiguration — voir AT I 1.

TOMBEAU → Résurrection NT I 1.2 — sépulture.

TORAH → Loi.

TRADITION

L'existence d'une tradition est un fait commun à toutes les sociétés humaines. Ce qui assure leur continuité spirituelle, c'est que, d'une génération à l'autre, des idées, des coutumes, etc., s'y transmettent de façon stable (*traditio* = transmission). Au point de vue religieux notamment, croyances, rites, formulaires de prière ou de chant, etc., sont transmis avec un soin tout particulier. Dans les sociétés qui entourent le monde de la Bible, la tradition religieuse est d'ailleurs intégrée à tout l'ensemble des traditions humaines qui constituent la civilisation.

Le vocabulaire moderne emploie cependant le mot tradition en deux sens différents. Il désigne par là tantôt un contenu transmis d'âge en âge (par exemple la tradition cultuelle de l'Égypte), tantôt un mode de transmission, caractérisé par sa très grande stabilité, et dans lequel l'écriture ne joue qu'un rôle secondaire, voire parfois nul (c'est ainsi que la civilisation sumérienne peut être qualifiée de traditionnelle, et plus encore les civilisations purement orales). Par rapport à ce fait général, la tradition propre à la révélation biblique présente à la fois des ressemblances et des particularités originales.

AT

I. Transmission d'un dépôt sacré

Sous l'ancienne Loi, il n'est pas douteux qu'il y a en Israël transmission d'un dépôt sacré, donc tradition. Conformément au statut particulier qui est alors celui du *peuple de Dieu, ce dépôt embrasse tous les aspects de la vie : les souvenirs d'histoire comme les croyances qui s'y enracinent, les formes de la prière comme la sagesse qui règle la vie pratique, les rites et les gestes cultuels comme les coutumes et le droit. C'est la transmission de ce dépôt qui donne à Israël sa physionomie propre et qui assure sa continuité spirituelle, depuis l'époque patriarcale jusqu'au seuil du NT.

Si ce dépôt est sacré, ce n'est pas seulement parce qu'il est un legs des générations passées, comme dans toutes les traditions humaines. C'est avant tout parce qu'il est d'origine divine : à la base des croyances, il y a une *révélation donnée à Israël par les envoyés de Dieu ; à la base du droit et des coutumes réglées par lui, il y a des prescriptions positives énoncées au nom de Dieu par les dépositaires de ses volontés. Ces éléments positifs dus à la révélation n'excluent évidemment pas certains éléments plus anciens, empruntés au milieu oriental et assumés par la révélation elle-même ; mais celle-ci fonde seule le caractère sacré de la tradition qui dépend d'elle.

Ainsi définie dans son rapport avec la révélation, qui en constitue l'originalité, la tradition du peuple de Dieu combine deux caractères complémentaires. D'une part, la stabilité : ses éléments fondamentaux sont fixés, en matière de croyances, de *droit, de *culte (monothéisme, doctrine de l'*alliance, coutumes venues des patriarches et loi mosaïque, etc.). D'autre part, le progrès : la révélation elle-même se développe, à mesure que de nouveaux envoyés divins complètent l'œuvre de leurs prédécesseurs en fonction des besoins concrets de leur temps. Ce progrès suit naturellement la marche de l'histoire, mais il n'est pas soumis aux seuls hasards de l'évolution culturelle, comme c'est le cas dans les autres traditions religieuses où le syncrétisme est de règle. Ici encore, la tradition d'Israël affirme son originalité.

II. Mode de transmission

1. *Formes littéraires et milieux de vie.* — Pour se transmettre, ce dépôt sacré prend nécessairement forme littéraire : récits, lois, sentences, hymnes, rituels, etc., sont ses moyens d'expression. Or de telles formes sont, elles aussi, déterminées par l'usage et, à ce titre, traditionnelles. Pour une large part, elles correspondent aux genres littéraires utilisés dans les cultures des peuples voisins (Canaan, la Mésopotamie, l'Égypte). Cependant les particularités de la tradition doctrinale d'Israël s'y reflètent : la littérature biblique a sa manière propre de traiter certains genres communs, comme les *lois ou les oracles prophétiques ; elle a son fonds original d'expressions, de clichés, aux-

quels recourent plus ou moins tous les auteurs ; elle a ses genres de prédilection, adaptés au message qu'elle doit transmettre. L'étude de ces genres est donc indispensable à l'intelligence de la tradition elle-même, puisqu'elle permet de saisir sur le vif l'histoire de sa mise en forme.

Elle permet aussi de voir par quels canaux la tradition se transmet à travers les générations. En effet, les formes qu'elle prend sont en rapport étroit avec les milieux qui la portent et les fonctions qu'elle remplit dans la vie du peuple de Dieu : enseignement des *prêtres, gardiens de la Loi et du culte ; prédication des *prophètes ; *sagesse pratique des *vieillards et des scribes... Chaque milieu a ses traditions propres et ses genres préférés ; mais on remarque aussi de nombreuses interférences, dues aux contacts entre les divers milieux et à l'unité fondamentale de la tradition israélite elle-même.

Au point de départ, c'est par voie orale que les matériaux traditionnels sont transmis, sous des formes adaptées à ce mode de transmission : récits religieux liés aux sanctuaires ou aux fêtes ; formulaires juridiques ; rituels, hymnes, formulaires de prière ; discours sacerdotaux ou prophétiques ; sentences de sagesse, etc. Finalement, dans le cadre de cette tradition orale, naissent des textes écrits qui sont en grande partie nourris d'elle. Ainsi, la tradition biblique se cristallise peu à peu dans des *Écritures sacrées qui prennent avec le temps une importance grandissante : composées sous l'influence de l'*Esprit-Saint, elles fournissent au peuple de Dieu la règle divine de sa foi et de sa vie.

2. *Écriture et Tradition.* — Dans le judaïsme proche de l'ère chrétienne, le legs de la tradition ancienne est essentiellement conservé sous cette forme écrite. Cependant le *peuple de Dieu n'est pas un simple agrégat de croyants groupés autour d'un *livre : c'est une institution organisée. C'est pourquoi il y subsiste, parallèlement à l'Écriture, une tradition vivante, qui continue à sa façon celle des siècles passés, quoique en droit elle ne puisse prétendre à la même autorité normative que l'Écriture. On la trouve dans les milieux sacerdotaux, chez les docteurs, voire au sein des sectes entre lesquelles le judaïsme se partage. Elle fait l'objet d'une vraie technique de transmission, essentiellement fondée sur le contact personnel entre le maître et ses *disciples : le maître transmet, livre (hb. *masar*) — et le disciple reçoit (aram. *qabbèl*) ce qu'il devra répéter (hb. *sanah* ; aram. *tenah*) à son tour. Cette tradition au sens fort du terme (hb. *qabbala* ; gr. *paradosis*) est connue du NT : Marc cite la « tradition des anciens » (Mc 7,5.13 p), et Paul, les « traditions de mes *pères » (Ga 1,14). Ce legs s'ajoute aux Écritures pour former « les traditions que Moïse a léguées » (Ac 6,14), car les scribes en font remonter l'origine au plus lointain passé afin d'en renforcer l'autorité. Sa transmission orale constitue d'ailleurs le berceau d'une nouvelle littérature, qui se développe autour de la Bible, depuis la traduction de la Bible en grec (Septante) et en araméen (Targums) jusqu'aux écrits rabbiniques, en passant par les livres apocryphes et la production littéraire des sectes (vg Qumrân). Mais la tradition tardive dont ces livres témoignent n'est pas à confondre avec la tradition orale primitive à laquelle les écrits canoniques se sont alimentés.

NT

I. La tradition aux origines chrétiennes

1. *Jésus et la « tradition des anciens ».* — Dès le début, Jésus marque son indépendance par rapport à la tradition juive de son temps. L'essentiel du legs traditionnel conservé dans les Écritures n'est pas en cause : la Loi et les Prophètes ne doivent pas être abolis mais accomplis (Mt 5, 17). Par contre, la « tradition des Anciens » ne jouit pas du même privilège : elle est chose tout humaine, qui risque même d'annuler la Loi (Mc 7,8-13); aussi Jésus laisse-t-il ses disciples s'en affranchir et en proclame-t-il même la caducité.

Mais en même temps, il se comporte lui-même comme un maître qui *enseigne, non à la manière des scribes — en répétant une tradition reçue —, mais en homme qui possède l'*autorité (cf Mc 1, 22.27) ; et ses *disciples reçoivent mission de répéter ses enseignements (Mt 28,19s). Bien mieux, il innove jusque dans ses actes : il pardonne les péchés (Mt 9,1-8), communique aux hommes la grâce du salut, inaugure des signes nouveaux qu'il ordonne de répéter après lui (1 Co 11,23ss). Par ses paroles et par ses actes, il est ainsi à l'origine d'une tradition nouvelle, qui se substitue à celle des anciens comme base d'interprétation des Écritures.

2. *La tradition apostolique.* — Effectivement, on constate dans l'Église l'existence de cette tradition, définie dans un vocabulaire emprunté au judaïsme. Le fait se note surtout chez Paul, rompu par sa formation première aux techniques

de la pédagogie juive. Aux Thessaloniciens, il a « donné des instructions » de la part du Seigneur Jésus (1 Th 4,2), et ils ont « reçu son enseignement » (1 Th 4,1). Il les adjure de « garder fermement les traditions (*paradoseis*) qu'ils ont apprises de lui, oralement ou par lettre » (2 Th 2,15). Il dit aux Philippiens : « Ce que vous avez appris, reçu, entendu de moi et constaté en moi, voilà ce que vous devez pratiquer » (Ph 4,9). Il précise aux Corinthiens : « Je vous ai transmis tout d'abord ce que j'avais moi-même reçu » (1 Co 15,3), « J'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis » (11,23) ; dans le premier cas, il s'agit d'un sommaire doctrinal relatif à la mort et à la résurrection du Christ ; dans le second, d'un récit liturgique de la Cène. L'objet de la tradition apostolique consiste donc en actes aussi bien qu'en paroles.

De tels faits laissent penser que les matériaux essentiels de cette tradition, dès avant Paul comme ensuite dans le cadre de sa prédication, ont été soumis à une technique de transmission analogue à celle de la tradition juive. Or ces matériaux constituent la substance même de la vie de l'Église et l'étoffe de l'*Évangile, règle de la foi et de la conduite chrétienne. Aussi Luc peut-il écrire dans la préface de son ouvrage que « beaucoup ont entrepris de composer un récit des événements [évangéliques], tels que les ont transmis ceux qui furent dès le début témoins et serviteurs de la Parole » (Lc 1,2). Les recueils évangéliques ne font donc que consigner par écrit une tradition déjà existante. Parallèlement à eux, la vie de l'Église conserve les gestes et les coutumes légués par le Christ et mis en œuvre par les Apôtres.

3. *De la tradition à l'Écriture.* — La tradition apostolique a ses organes de transmission. En premier lieu, les *Apôtres, qui l'ont « reçue » du Christ lui-même ; Paul en est, grâce à la révélation du chemin de Damas (Ga 1,1.16). Ensuite, les maîtres que mandatent les Apôtres et à qui ils confient l'autorité dans les communautés chrétiennes (1 Tm 1,3ss; 4,11; 2 Tm 4,2; Tt 1,9; 2,1; 3,1.8). Cette tradition se coule dans des formes en rapport avec sa nature et avec les divers rôles qu'elle joue dans les communautés chrétiennes : des récits sur Jésus aux professions de foi (1 Co 15,1ss), des formulaires liturgiques (1 Co 11,23ss; Mt 28,19) aux prières communes (Mt 6,9-13) et aux hymnes chrétiennes (Ph 2,6-11; Ep 5,14; 1 Tm 3,16; Ap 7,12; etc.), des règles de vie venant de Jésus aux schémas d'homélies baptismales (1 P 1, 13...), et ainsi de suite. L'étude de la tradition apostolique exige donc une attention constante aux genres littéraires attestés dans le NT. En effet, dans sa diversité, celui-ci en est la mise en forme occasionnelle, effectuée de façon définitive sous le *charisme de l'inspiration. Comme dans l'AT, la tradition issue du Christ et transmise par les Apôtres aboutit ainsi à l'*Écriture.

II. Caractère de la tradition chrétienne

1. *Source : l'autorité du Christ.* — Dans l'AT, la tradition finalement cristallisée dans l'Écriture avait pour fondement l'autorité des envoyés de Dieu. Dans le NT, elle se distingue de la « tradition des anciens » (Mt 15,2) et de toute « tradition humaine » (Col 2,8) en ce qu'elle se fonde sur l'*autorité du Christ. Il a parlé et agi (Ac 1,1), donnant à ses disciples une interprétation normative des anciennes Écritures (Mt 5,20-48), les instruisant de ce qu'ils auraient à enseigner en son *nom (28,20), leur donnant un *exemple vivant de ce qu'ils auraient à faire (Jn 13,15; Ph 2,5; 1 Co 11,1). De même que la doctrine prêchée par lui n'était pas de lui, mais de Celui qui l'avait envoyé (Jn 7,16), ainsi la tradition apostolique garde-t-elle toujours en elle cette empreinte du Christ sauveur, dont elle conserve exactement l'esprit, les prescriptions, les gestes. Même si, faute d'avoir une parole précise du Christ (cf 1 Co 7,25), un Apôtre émet un avis personnel pour résoudre un problème pratique posé par la vie chrétienne, il le fait avec la même autorité : n'a-t-il pas « la pensée du Christ » (1 Co 2,16) ? L'*Esprit du Christ ressuscité demeure en effet avec les siens pour leur enseigner toute chose (Jn 14,26) et les guider dans la vérité tout entière (Jn 16,13). Il n'y a donc pas de différence entre l'autorité des Apôtres et celle de leur Maître : « Qui vous écoute, m'écoute ; qui vous rejette, me rejette, et rejette Celui qui m'a envoyé » (Lc 10,16).

2. *Tradition apostolique et tradition de l'Église.* — Si la tradition apostolique jouit ainsi d'une autorité unique, qui atteint du même coup les Écritures où elle s'est cristallisée, il ne faut pas pour autant l'opposer à la tradition de l'Église, en faisant de celle-ci une tradition tout humaine, analogue à celle du judaïsme que le Christ a abolie. De l'une à l'autre, il y a une réelle continuité.

a) Continuité dans l'objet qui s'y trouve transmis. — Sans être à proprement parler créatrice,

la tradition de l'âge apostolique constituait encore un milieu où la révélation progressait, à mesure que les Apôtres explicitaient le sens des paroles et des actes de Jésus. La tradition ecclésiastique est seulement conservatrice. Sa norme est déjà fixée dans le NT : « Garde le dépôt » (1 Tm 6,20; 2 Tm 1,12.14), et ce dépôt est la tradition apostolique. Celle-ci ne peut plus recevoir d'éléments vraiment nouveaux : la *révélation est close. Son développement dans l'histoire de l'Église est d'un autre ordre ; il ne fait qu'expliciter les virtualités renfermées dans le dépôt apostolique. Naturellement l'Écriture, témoin inspiré de la tradition apostolique, joue un rôle capital dans cette conservation fidèle du dépôt : elle en est la pierre de touche essentielle. Cependant rien ne nous assure que tous les éléments du dépôt originel y aient été explicitement consignés. Bien mieux, la Tradition vivante conserve seule une chose que l'Écriture ne suffit pas à livrer : l'intelligence profonde des textes inspirés, œuvre de l'*Esprit agissant dans l'Église. Grâce à elle, la *Parole fixée dans l'Écriture demeure ainsi la Parole toujours vivante du Christ Seigneur.

b) Continuité dans les organes de transmission. — La tradition de l'Église ne se transmet pas dans une collectivité anonyme, mais dans une société structurée et hiérarchique ; et celle-ci n'est pas une simple organisation humaine, mais le *Corps même du Christ gouverné par son Esprit, où les fonctions de gouvernement perpétuent à travers les siècles celles des Apôtres, en disposant de leur autorité. Ici encore, les épîtres pastorales fixent des normes (vg 1 Tm 4,6s.16; 5,17ss; 6,2-14; 2 Tm 1,13s; 2,14ss; 3,14—4,5; Tt 1,9ss; 2,1,7s). Elles montrent que le critère de l'authentique dépôt apostolique conservé dans la tradition de l'Église n'est pas l'Écriture seule mais, conjointement, la garantie de ceux qui ont reçu mission de veiller sur lui et grâce pour remplir ce rôle : le même Esprit qui a inspiré les Écritures continue de les assister (1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6).

c) Continuité dans les formes fondamentales où la tradition s'est fixée littérairement. — Cette permanence des formes traduit de façon sensible la permanence des fonctions et des milieux de vie dans l'Église. Sans doute les genres évolueront-ils dans la littérature ecclésiastique avec les temps et les cultures. Mais par-delà cette évolution, les œuvres les plus diverses resteront marquées profondément par les formes de la tradition apostolique fixée dans le NT, et certains documents très anciens, sans jouir d'une autorité identique à celle de l'Écriture, peuvent même faire très directement écho à la tradition apostolique elle-même (symboles et formulaires liturgiques de l'âge sub-apostolique).

Cela dit, il est important de faire deux remarques. 1) Il est essentiel à la tradition ecclésiastique d'évoluer dans ses formes contingentes, pour conserver le dépôt apostolique en adaptant sa présentation aux époques et aux mentalités des hommes auxquels elle le transmet. — 2) Il importe de ne pas attribuer à la Tradition, où l'Église comme telle est engagée, toutes les formes contingentes qu'elle a pu revêtir et toutes les traditions — de valeur fort diverse — qui ont pu naître au cours des âges suivants. Mais ce n'est évidemment pas au NT qu'il faut demander la solution directe des problèmes théologiques posés par cette Tradition ecclésiastique, puisque, par définition, elle n'émergea qu'à partir du moment où le Canon des livres inspirés se trouva clos. *PG*

→ disciple — écriture — enseigner — Loi *B* III 5; *C* I 1 — mémoire 4 — pharisiens 1 — prophète AT I 2, III 2 — Révélation — sacerdoce AT III o — vieillesse 2.

TRAHISON → ami 1 — déception III — repas I — tristesse NT 2.

TRANSFIGURATION

1. *Situation.* — Dans les évangiles, la Transfiguration du Christ est située à un moment décisif, celui où Jésus, reconnu par ses disciples comme *Messie, leur révèle comment va s'accomplir son œuvre : sa glorification sera une résurrection, ce qui implique le passage par la souffrance et la mort (Mt 17,1-9 p; cf 16,13-23 p). C'est ce contexte qui donne à la scène sa signification dans la vie du Christ et sa fécondité dans la vie du chrétien. Jésus y apparaît réalisant les Écritures (cf Lc 24,44ss) et leurs oracles sur le Messie, le Serviteur de Dieu et le Fils de l'homme.

2. *Le mystère.* — Jésus choisit pour témoins de l'événement ceux qui seront témoins de son agonie : Pierre (cf 2 P 1,16ss), Jacques et Jean (Mc 14,33 p ; cf 5,37). La scène évoque les théophanies dont *Moïse et *Élie furent les témoins sur la *montagne de Dieu (Sinaï-Horeb, cf Ex 19,9ss; 24,15-18; 1 R 19,8-18). Dieu ne manifeste pas

seulement sa présence en parlant du milieu de la *nuée et du *feu (Dt 5,2-5) ; mais, en présence de Moïse et d'Élie, Jésus apparaît aux disciples, transfiguré par la *gloire de Dieu.

Cette gloire suscite leur frayeur, *crainte religieuse devant le divin (cf Lc 1,29s) ; mais elle provoque aussi une réflexion suggestive de Pierre, qui exprime sa joie devant la gloire de celui dont il a confessé la messianité ; Dieu va habiter avec les siens, comme l'ont annoncé les prophètes des temps messianiques. Toutefois la gloire n'est pas celle du dernier *Jour ; elle ne fait pas qu'illuminer les *vêtements et la *face de Jésus, comme jadis elle irradiait le visage de Moïse (Ex 34,29s. 35). Elle est la gloire même du Christ (Lc 9,32) qui est le *Fils bien-aimé, comme le proclame la voix qui sort de la nuée. En même temps cette voix ratifie la révélation que Jésus a faite à ses disciples et qui est l'objet de son entretien avec Moïse et Élie : cet « exode » dont Jérusalem va être le point de départ (Lc 9,31), ce passage par la *mort, nécessaire à l'entrée dans la gloire (cf Lc 24,25ss) ; car la voix divine prescrit d'*écouter celui qui est le Fils, l'Élu de Dieu (Lc 9,35).

La parole qui retentit sur le nouveau Sinaï révèle qu'une *Loi nouvelle va prendre la place de la Loi donnée jadis ; cette parole évoque trois oracles de l'AT : l'un qui concerne le *Messie et sa filiation divine (Ps 2,7), l'autre qui regarde le *Serviteur de Dieu, son *Élu (Is 42,1), le troisième où est annoncé un nouveau *Moïse (Dt 18,15; cf Jn 1,17s) : « Yahweh ton Dieu suscitera... un *prophète comme moi : c'est lui que vous écouterez. » L'écouter, c'est en effet écouter le Verbe fait chair, en qui le croyant voit la gloire de Dieu (cf Jn 1,14).

3. *But et fruit de l'événement.* — La Transfiguration confirme la confession de Césarée (Mc 8,29) et consacre la révélation de Jésus, Fils de l'homme souffrant et glorieux, dont la mort et la résurrection accompliront les Écritures. Elle révèle la personne de Jésus, Fils bien-aimé et transcendant, qui possède la gloire même de Dieu. Elle manifeste Jésus et sa *parole comme la Loi nouvelle. Elle anticipe et préfigure l'événement pascal qui, par la voie de la croix, introduira le Christ dans le plein épanouissement de sa gloire et de sa dignité filiale. Cette expérience anticipée de la gloire du Christ est destinée à soutenir les disciples dans leur participation au mystère de la *Croix.

Rendus par le *baptême participants au mystère de résurrection préfiguré par la Transfiguration, les chrétiens sont appelés dès ici-bas à être transfigurés toujours davantage par l'action du Seigneur (2 Co 3,18), en attendant de l'être totalement avec leur *corps lors de la parousie (Ph 3,21). Dans leur participation terrestre aux *souffrances du Christ, toute rencontre authentique du Seigneur Jésus joue un peu le même rôle pour le soutien de leur *foi que la Transfiguration pour le soutien de la foi des disciples.

PdS

→ apparitions du Christ 1 — blanc 2 — Élie NT 3 — gloire IV 3 — lumière & ténèbres NT I 3 — Moïse 3 — montagne III 1 — nuée 4 — vêtement II 3.

TRAVAIL

Partout, dans la Bible, l'homme est au travail. Toutefois, parce que ce travail, de l'artisan ou du petit agriculteur, est assez différent du travail intensif et organisé qu'évoquent en nous les visions modernes du travail, nous sommes portés à croire que l'Écriture ignore le travail ou le connaît mal. Et, parce qu'elle ne comporte guère de jugements de principe sur la valeur et la signification du travail, nous sommes parfois tentés d'isoler à notre fantaisie telle formule prise au hasard et de l'utiliser au profit de nos propres thèses. Si elle ne répond pas à toutes nos questions, la Bible, prise en sa totalité, nous introduit dans la réalité du travail, de sa valeur, de sa peine et de sa rédemption.

I. Valeur du travail

1. *Le commandement du Créateur.* — En dépit du préjugé courant, le travail ne vient pas du *péché : avant la chute, « Yahweh Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder » (Gn 2,15). Si le Décalogue prescrit le *sabbat, c'est au terme de six jours de travail (Ex 20,8ss). La présentation imagée de la création en six jours souligne que le travail de l'homme correspond à la volonté divine et le présente comme un reflet de l'action du Créateur : le récit nous signifie qu'en formant l'homme « à son image » (Gn 1,26), Dieu a voulu l'associer à son dessein et qu'après avoir mis l'univers en place, il l'a remis entre les mains de l'homme, avec le pouvoir d'occuper la *terre et de la soumettre (1,28). Tous ceux qui travaillent, même s'ils « ne brillent ni par la culture ni par le jugement »,

tous cependant, chacun par son métier, « soutiennent la création » (Si 38,34). Aussi n'est-il point étonnant que l'action du Créateur soit facilement décrite par des gestes d'ouvrier, façonnant l'homme (Gn 2,7), fabriquant le ciel « de [ses] doigts » et fixant les étoiles à leur place (Ps 8,4) ; inversement, la grande hymne qui chante le Dieu créateur dépeint l'homme sortant, au matin, « pour son ouvrage, faire son travail jusqu'au soir » (Ps 104,23; cf Si 7,15). Ce travail de l'homme, c'est l'épanouissement de la création de Dieu, c'est l'accomplissement de sa *volonté.

2. *Valeur naturelle du travail.* — Cette authentique volonté de Dieu n'est nulle part exprimée dans les commandements de l'alliance, ni dans ceux du Décalogue, ni dans ceux de l'Évangile. Ce qui n'est pas surprenant, mais au contraire normal : le travail est une loi de la condition humaine (cf Dt 5,13), il s'impose à tout homme, avant même qu'il se sache appelé au *salut de Dieu. De là vient que beaucoup des réactions de la Bible en face du travail traduisent simplement le jugement d'une *conscience saine et droite, et qu'elles figurent dans les écrits des sages, délibérément attentifs à faire profiter la religion d'Israël du meilleur de l'expérience morale de l'humanité.

Ainsi la Bible est-elle sévère pour l'oisiveté, au nom de la simple raison : le paresseux n'a rien à manger (Pr 13,4) et risque de mourir de faim (21, 25) ; rien ne vaut la faim pour stimuler au travail (16,26), et saint Paul n'hésite pas à utiliser cet argument pour montrer leur aberration à ceux qui refusent de travailler : « Qu'ils ne mangent pas non plus » (2 Th 3,10). Davantage, l'oisiveté est une déchéance : on admire la femme toujours en éveil, qui « ne mange pas le pain de l'oisiveté » (Pr 31,27) et l'on raille le paresseux : « Sur ses gonds tourne la porte, et sur son lit, le paresseux » (26,14). Ce n'est plus un homme, c'est « une pierre crottée », « une poignée d'excréments » (Si 22,1s) qu'on rejette avec dégoût.

La Bible en revanche sait apprécier le travail bien fait, l'habileté et le cœur à l'ouvrage du laboureur, du forgeron ou du potier (Si 38,26.28. 30). Elle est pleine d'admiration pour les réussites de l'art : le palais de Salomon (1 R 7,1-12) et son trône, « sans rival dans aucun royaume » (10,20), mais par-dessus tout le Temple de Yahweh et ses merveilles (1 R 6; 7,13-50). Elle est sans pitié pour l'aveuglement du faiseur d'*idoles, mais elle respecte son habileté et s'indigne que tant d'efforts soient dépensés en pure perte, pour du « néant » (Is 40,19s; 41,6s).

3. *Valeur sociale du travail.* — Cette estime du travail ne naît pas seulement de l'admiration devant les réussites de l'art ; elle repose sur une vue très ferme de la place du travail dans la vie sociale et les rapports économiques. Sans les laboureurs et les artisans, « nulle cité ne pourrait se construire » (Si 38,32). A l'origine de la navigation, trois facteurs se combinent : « la soif du gain... la sagesse artisane... la conduite de la Providence » (Sg 14,2s). Conception réaliste et équilibrée, susceptible d'expliquer, selon la place respective de ces trois éléments, les aberrations que peut connaître le travail comme aussi les merveilles qu'il peut réaliser, celle par exemple qui permet au navigateur « d'oser confier sa vie à un bois minuscule » et de parfaire ainsi la création de Dieu en empêchant « les œuvres de [sa] Sagesse de demeurer stériles » (Sg 14,5).

II. La peine du travail

Mais parce que le travail est une donnée fondamentale de l'existence humaine, il se trouve immédiatement et profondément atteint par le *péché : « A la sueur de ton visage tu mangeras ton pain » (Gn 3,19). La *malédiction divine n'a pas pour objet le travail, pas plus qu'elle n'a pour objet l'enfantement de la femme. Comme l'enfantement est la *victoire douloureuse de la vie sur la mort, ainsi la peine quotidienne de l'homme au travail marque l'exercice du pouvoir que Dieu lui a remis sur sa création ; le pouvoir subsiste, mais le sol, maudit, résiste et doit être dompté (3,17s). Dans cette *souffrance de l'effort, le pire est que, même si elle aboutit parfois à des réussites spectaculaires, telle celle de Salomon, la *mort vient qui la rend vaine : « Qu'y a-t-il pour lui, de tout son labeur... ? Et les jours de peine, et le souci des affaires, et les nuits d'insomnie ? Cela aussi est vanité » (Qo 2,22s).

Douloureux, souvent stérile, le travail est encore dans l'humanité un des terrains où le péché déploie le plus largement sa puissance. Arbitraire, *violence, injustice, rapacité font constamment du travail non seulement un poids accablant, mais un lieu de *haine et de divisions. Ouvriers frustrés de leur salaire (Jr 22,13; Jc 5,4), paysans dépouillés par l'impôt (Am 5,11), populations soumises à la corvée par un gouvernement ennemi (2 S 12,31) mais aussi par leur propre souverain (1 S 8,10-18; 1 R 5,27; 12,1-14), *esclaves condamnés au travail et aux coups (Si 33,25-29), il n'y a pas toujours de faute personnelle dans ce

tableau sinistre, c'est simplement le monde ordinaire du travail dans la race d'Adam. Ce monde, Israël l'a connu, sous sa forme la plus inhumaine, en *Égypte : travail forcé, à un rythme épuisant, sous une surveillance impitoyable, parmi une population hostile, au profit d'un gouvernement ennemi, travail systématiquement organisé pour anéantir un peuple et lui ôter toute capacité de résistance (Ex 1,8-14; 2,11-15; 5,6-18), c'est déjà « l'univers concentrationnaire », le « camp de travail ».

III. La rédemption du travail

Or Yahweh a *libéré son peuple de cet univers inhumain, fruit du péché. Son alliance avec Israël comporte une série de clauses destinées à préserver le travail, sinon de tout ce qu'il a de pénible, du moins des formes monstrueuses que lui donne la méchanceté de l'homme. Le *sabbat est fait pour introduire une trêve dans l'accablante succession des travaux (Ex 20,9ss), pour assurer à l'homme et à tout ce qui travaille sur la terre un temps de *repos (Ex 23,12; Dt 5,14), à l'exemple d'un Dieu qui s'est révélé être un Dieu qui travaille, un Dieu qui se repose, un Dieu qui libère de la servitude (Dt 5,15). Plusieurs articles de la Loi sont destinés à protéger l'*esclave ou le salarié, qui doit être payé le jour même (Lv 19,13) et ne doit pas être exploité (Dt 24,14s). Les prophètes rappelleront ces exigences (Jr 22,13). S'il est fidèle à l'Alliance, Israël ne sera pas dispensé du travail, mais celui-ci sera fécond, car « Dieu *bénira l'œuvre de ses mains » (Dt 14,29; 16,15; 28,12; Ps 128,2). Le travail produira son *fruit normal : celui qui plante une vigne goûtera de son fruit, celui qui bâtit une maison l'habitera (Am 9,14; Is 62,8s; cf Dt 28,30).

IV. Le Christ et le travail

La venue de Jésus-Christ projette sur le travail les paradoxes et les lumières de l'Évangile. Le travail dans le NT est à la fois magnifié et comme ignoré ou traité de haut, tel un détail sans importance. Il est magnifié par l'exemple de Jésus, ouvrier (Mc 6,3) et fils d'ouvrier (Mt 13,55), et par l'exemple de Paul, qui travaille de ses mains (Ac 18,3) et s'en fait gloire (Ac 20,34; 1 Co 4,12). Cependant les évangiles observent sur le travail un silence étonnant ; ils ne semblent connaître le mot que pour désigner les *œuvres auxquelles il faut s'appliquer, et ce sont celles de Dieu (Jn 5,17; 6,28), ou pour donner en exemple les oiseaux du ciel « qui ne sèment ni ne moissonnent » (Mt 6,26) et les lis des champs qui « ne peinent ni ne filent » (6,28). Ce peu d'importance d'une part, de l'autre, cette importance accordée au travail, ne sont point des données contradictoires, mais deux pôles d'une attitude chrétienne essentielle.

1. *Le travail périssable.* — « Travaillez, non pour la *nourriture périssable, mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle » (Jn 6,27). Jésus-Christ vient apporter le *Royaume de Dieu ; il n'a pas d'autre mission ni ne parle d'autre chose. Car le Royaume passe avant tout (Mt 6,33). Le reste, manger, boire, se *vêtir, n'est pas sans importance, mais qui s'en préoccupe au point de manquer le Royaume a tout perdu, eût-il conquis l'univers (Lc 9,25). Devant l'absolu qu'est la possession de Dieu, tout le reste s'efface ; dans ce monde, dont « la figure passe » (1 Co 7,31), seul compte ce qui « attache sans partage au Seigneur » (7,35).

2. *Valeur positive du travail.* — Mettre le travail à sa place, distincte de Dieu, ce n'est nullement le dévaloriser, c'est reconnaître sa valeur dans la *création. Or cette valeur est très haute. Non seulement, comme Yahweh dans l'AT, Jésus emprunte titres et comparaisons au monde du travail : pasteur, vigneron, médecin, semeur (Jn 10,1ss; 15,1; Mc 2,17; 4,3), et cela sans l'ombre de la condescendance du Siracide, si typique de l'intellectuel, pour le travail des mains, sa nécessité et ses limites (Si 38,32ss). Non seulement Jésus présente l'apostolat comme un travail, celui de la *moisson (Mt 9,37; Jn 4,38) ou de la pêche (Mt 4,19), non seulement il est attentif au métier de ceux qu'il choisit (Mt 4,18), mais il suppose, par tout son comportement, un monde au travail : le laboureur à son champ (Lc 9,62), la ménagère à son balai (15,8), et il trouve anormal de laisser enfoui un talent sans le faire fructifier (Mt 25,14-30). S'il lui arrive de multiplier les pains — des pains cuits dans nos fours —, il tient à montrer que c'est une exception, et qu'il laisse à l'homme le soin de fabriquer et de cuire son pain. Dans le même esprit d'adhésion loyale à la condition humaine, Paul dira de « se tenir à distance de tout frère qui vit dans l'oisiveté », sous prétexte que la parousie est proche (2 Th 3,6).

3. *Valeur chrétienne du travail.* — Nouvel *Adam, le Christ permet à l'humanité de remplir la mission de dominer le monde (He 2,5ss; Ep 1,9ss) :

en sauvant l'homme, il donne au travail sa pleine valeur. Il rend son obligation plus pressante, en la fondant sur les exigences concrètes de l'*amour surnaturel ; en révélant la vocation des fils de Dieu, il montre toute la dignité de l'*homme et du travail qui est à son service, il établit une hiérarchie de valeurs permettant de juger et de se conduire dans le travail. En instaurant le *Royaume qui n'est pas de ce *monde, mais s'y trouve comme un ferment, il rend sa qualité spirituelle au travailleur, donne à son travail les dimensions de la charité et fonde les relations engendrées par le travail sur le principe nouveau de la fraternité dans le Christ (Phm). En vertu de sa loi d'amour (Jn 13,34), il oblige à réagir contre l'égoïsme et à tout faire pour diminuer la peine des hommes au travail, et cependant, en introduisant le chrétien au mystère de sa *mort et de ses *souffrances, il donne une valeur nouvelle à cette peine fatale.

4. *Le travail et l'univers nouveau.* — Enfin lorsque, à la parousie du Seigneur, sa *gloire de ressuscité revêtira tous ses élus, la domination de l'univers par l'humanité sera pleinement réalisée par lui et en lui, sans entrave de péché, de mort ou de souffrance. Déjà, avant même le dernier jour, le travail, dans la mesure où il est accompli dans le Christ, a sa part dans le retour de la *création à Dieu. L'*esclave qui porte sa condition dans le Christ est déjà « un affranchi du Seigneur » (1 Co 7,22) et prépare la création à « être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rm 8,21). Y aura-t-il en outre une permanence de l'œuvre réalisée ? L'Écriture n'encourage aucun messianisme temporel : « Elle passe, la figure de ce monde » (1 Co 7,31), et la rupture entre l'état actuel et l'état futur du monde ne laisse pas de place pour un aménagement qui ferait passer de plain-pied dans le monde à venir. Cependant, une certaine permanence de l'œuvre de l'homme, sous une forme impossible à préciser, semble bien dans la ligne des affirmations pauliniennes sur la domination et la récapitulation de l'univers par le Christ (Rm 8,19ss; Ep 1,10; Col 1,16.20). Sans qu'aucun texte nous permette de satisfaire une curiosité fatalement naïve et bornée, l'Écriture dans son ensemble nous invite à espérer que la création rachetée et libérée demeure toujours l'univers des enfants de Dieu rassemblés dans le Christ. *PdS & JG*

→ **homme I 1 b, III 4 — nourriture I, II — œuvres AT II 2 — repos — rétribution — semaine — semer I 2 a — soucis 1 — terre AT I 2, II 3 a ; NT II 3.**

TRIBU → **Israël AT 1 b — pères & Père I 2 — peuple — roi AT O.**

TRIBULATION → **calamité — épreuve/tentation — persécution — souffrance.**

TRINITÉ → **amour I NT 4 — baptême IV 2 — Dieu NT IV.**

TRISTESSE

A l'inverse de la *joie qui est liée au *salut et à la *présence de Dieu, la tristesse est un fruit amer du *péché qui sépare de Dieu. Les causes apparentes en sont variées : une *épreuve signifiant que Dieu cache sa *face (Ps 13,2s), une épouse décevante par sa méchanceté (Si 25,23), un fils mal élevé (30,9s), un *ami traître (37,2), sa propre *folie (22,10ss) ou perversité (36,20), la médisance d'autrui (Pr 25,23). La Bible ne se contente pas de rapporter la continuelle *déception de l'homme, voué à se « nourrir d'un pain de larmes » (Ps 80,6), sans trouver de consolateur (Qo 4,1) ; derrière l'immense peine des hommes, elle décèle le péché qui en est la vraie cause et montre dans le Sauveur le remède : si la tristesse vient du péché, la joie est le fruit du salut (Ps 51,14).

AT

1. *Bon sens et tristesse.* — Ce n'est pas du premier coup que la révélation s'élève à de tels sommets ; elle retient aussi la réaction terre à terre, de type stoïcien, qui cherche à fuir la tristesse, tout en sachant que seule la *crainte du Seigneur assure la joie de la vie (Si 1,12s). La tristesse déprime le cœur (Pr 12,25), abat l'esprit (15,13), dessèche les os (17,22), plus encore que la maladie (18,14). Dès lors, conseillent les sages : « Ne t'abandonne pas aux idées noires » (Si 30,21), « chasse la tristesse qui a perdu un grand nombre » et les *soucis qui font vieillir avant l'heure (30, 22). Certes, il faut « s'affliger avec les affligés » (Si 7,34; cf Pr 25,20) ; mais devant la perte d'un être cher, il ne faut pas se lamenter outre mesure : « Console-toi dès que son esprit est parti » (Si 38, 16-23) ; le *vin console de bien des amertumes (Pr 31,6s; Qo 9,7; 10,19) ; et si « toute joie a tôt fait de s'achever en chagrin » (Pr 14,13), n'oublie pas qu' « il y a un temps pour pleurer et un temps pour rire » (Qo 3,4). Si prosaïques soient-ils, ces

conseils peuvent aider à démasquer l'artifice qui se glisse sournoisement dans la tristesse ; ils préparent à une révélation plus haute.

2. *La tristesse, signe du péché.* — L'histoire de l'Alliance en effet est, sous un certain angle, *éducation d'Israël à partir de la tristesse que causent les *châtiments mérités : elle signifie qu'on a pris conscience d'une séparation d'avec Dieu. La sanction du péché d'idolâtrie au Sinaï, c'est que Yahweh « n'accompagnera pas en personne » le peuple ; les *vêtements de fête devront être enlevés en signe de deuil et de séparation (Ex 33, 4ss). A l'entrée de la Terre promise (Jos 7,6s.11s), durant la période des Juges (Jg 2), un même rythme se fait sentir : péché, éloignement de Dieu, châtiment qui engendre la tristesse. Les prophètes sont chargés de révéler cette tristesse, en dénonçant la *paix illusoire du peuple pécheur ; ils le font d'abord en se laissant plonger eux-mêmes dans un abîme de tristesse. Jérémie est un modèle, et ses propres cris de douleur devraient être ceux du peuple : devant la guerre qui vient (Jr 4,19), la famine (8,18), le malheur (9,1), il est la conscience contrite du peuple pécheur (9,18; 13,17; 14,17). Il vit séparé du peuple, en témoignage contre lui (15,17s; 16,8s). Ézéchiel aussi, mais à l'inverse, il ne doit pas pleurer sur « la joie de ses yeux », sa femme, tellement endurci est le cœur de pierre d'Israël (Ez 24,15-24).

3. *La tristesse selon Dieu.* — Les prophètes ont aussi pour mission d'assurer une vraie componction. La tristesse en effet s'exprime avec force cris et gestes : *jeûne (Jg 20,26), *vêtements déchirés (Jb 2,12), sac et cendre (2 S 12,16; 1 R 20,31s; Lm 2,10; Jl 1,13s; Ne 9,1; Dn 9,3), cris et lamentations (Is 22,12; Lm 2,18s; Ez 27,30ss; Est 4,3). Ces liturgies de *pénitence méritent parfois d'être stigmatisées par les prophètes (Os 6, 1-6; Jr 3,21—4,22), car s'il faut pleurer, c'est moins sur les dons perdus que sur le Seigneur absent (Os 7,14), c'est à condition d'être fidèle à la Loi (Ml 2,13), c'est pour exprimer une authentique contrition : « Déchirez vos cœurs et non vos vêtements ! » (Jl 2,12s). Alors ces démonstrations sont valables (Ne 9,6-37; Esd 9,6-15; Dn 9,4-19; Ba 1,15—3,8; Is 63,7—64,11) ; les pleurs attirent la compassion de Dieu (Lm 1,2; 2,11.18; Ps 6,7s) ; la tristesse est un aveu du pécheur : « Seigneur, recueille mes larmes dans ton outre ! » (Ps 56,9).

4. *Tristesse et espérance.* — La brisure du cœur ne tue pas l'*espérance, au contraire : elle en appelle au Sauveur qui veut non la mort, mais la vie du pécheur (Ez 18,23). A travers l'*exil, reconnu comme le châtiment exemplaire des péchés commis, Israël entrevit qu'un jour cesserait définitivement la tristesse. Rachel a pleuré ses fils déportés ; elle ne voulait pas être consolée, mais Yahweh intervient : « Cesse ta lamentation ! Sèche tes yeux ! » (Jr 31,15ss). Il existe un espoir que brandit le prophète des lamentations, soudain changé en messager de *consolation : « Ils étaient partis dans les larmes ; dans la consolation je les ramène ; je changerai leur deuil en allégresse, je les consolerai, je les réjouirai après leurs peines » (31,12s). Alors, au cœur de Sion, qui ne voulait plus chanter joyeusement en exil (Ps 137), le Livre de la consolation versera son baume (Is 40—55; 35,10; 57,18; 60,20; 61,2s; 65,14; 66,10. 19). « Ceux qui sèment dans les larmes moissonnent en chantant » (Ps 126,5; cf Ba 4,23; Tb 13,14). Certes le péché et la tristesse pourront survenir encore (Esd 10,1), mais on espère qu'ils ne submergeront plus que la *Cité du mal (Is 24, 7-11), tandis que sur la montagne de Dieu, « le Seigneur essuiera les larmes de tous les visages » (25,8). Tel n'est point cependant le dernier mot de l'AT. Cette perspective paradisiaque, que reprendra l'Apocalypse (Ap 21,4), ne voile pas la réalité douloureuse du chemin de la joie sans fin : il faudra un jour faire une lamentation sur le « transpercé », pour que la source intarissable de la joie soit ouverte au flanc de la Cité (Za 12, 10s).

NT

1. *La tristesse de Jésus-Christ.* — Il fallait que Celui qui ôtait le Péché du monde fût accablé de l'immense tristesse des hommes, sans en être écrasé toutefois. Comme les prophètes, il a été profondément attristé par l'*endurcissement des pharisiens (Mc 3,5), il s'est lamenté sur l'inconscience de Jérusalem qui méconnaissait l'heure de sa *visite (Lc 19,41). En plus de cette tristesse sur le peuple élu, Jésus a pleuré sur la *mort, sur Lazare, son ami mort depuis quelques jours (Jn 11,35). Il ne s'agit pas simplement de l'amitié tout humaine que les *Juifs pensent voir là (11, 36s), car Jésus frémit intérieurement de nouveau (11,38), sans doute parce qu'il aimait Lazare d'un amour qui vient du Père (15,9). Mais il avait déjà frémi une première fois et s'était troublé (11,33. 38) à l'occasion des sanglots qui exprimaient dans son horreur la réalité de la mort qu'il allait affronter au tombeau d'un Lazare déjà en putréfaction.

Ce n'est pas seulement face à la mort, mais dans la mort même que Jésus a voulu subir « tristesse et angoisse », « être triste à en mourir » (Mt 26, 37s p), d'une tristesse qui équivalait à la mort : sa volonté n'allait-elle pas se trouver en conflit avec celle du Père, creusant un fossé que seule une prière obstinée pourrait combler ? Mais, ayant ainsi ramassé dans sa supplication les clameurs et les larmes des hommes face à la mort, il a été exaucé (He 5,7) ; quand, sur la croix, il exprimera l'abandon de Dieu dans lequel il se sent mourir, ce sera à l'aide du psaume de confiance du Juste persécuté (Mt 27,46 p) : comme l'a interprété Luc, ce sera pour s'abandonner à Celui qui semblait l'abandonner (Lc 23,46). La tristesse est alors vaincue par celui qui, sans être pécheur, s'y livra.

2. *Bienheureux ceux qui pleurent! (Lc 6,21).* — Celui qui devait ainsi plonger dans l'abîme de la tristesse pouvait par avance *béatifier, non la douleur comme telle, mais la tristesse unie à sa joie de rédempteur. Il importe de distinguer tristesse et tristesse. « La tristesse selon Dieu produit un repentir qu'on ne regrette pas ; la tristesse du monde, elle, produit la mort » (2 Co 7,10). Cette sentence paulinienne est illustrée par des exemples connus. D'un côté, voici un jeune homme qui s'en va triste parce qu'il préfère ses *richesses à Jésus (Mt 19,22), annonçant de loin les riches que condamne Jacques en leur promettant la mort éternelle (Jc 5,1) ; voici les disciples à Gethsémani, écrasés de *sommeil et de chagrin, c'est-à-dire mûrs pour abandonner leur Maître (Lc 22, 45) ; voici enfin Judas, désespéré de s'être, par la trahison, séparé de Jésus (Mt 27,3ss) : telle est la tristesse du *monde. A l'opposé, la tristesse selon Dieu afflige les disciples à la pensée de la trahison qui menace Jésus (Mt 26,22), Pierre sanglote d'avoir renié son Seigneur (26,75), les disciples d'Emmaüs cheminent tristement à la pensée de Jésus qui les a quittés (Lc 24,17), Marie sanglote parce qu'on a enlevé son Seigneur (Jn 20, 11ss). Ce qui distingue les deux tristesses, c'est l'amour de Jésus ; le pécheur doit passer par la tristesse qui le sépare du monde pour l'attacher à Jésus, tandis que le converti ne veut connaître de tristesse que dans la séparation de Jésus.

3. *De la tristesse naît la joie.* — La béatitude promettait la *consolation à ceux qui pleurent ; cependant Jésus avait annoncé qu'on pleurerait quand l'Époux serait enlevé (Mt 9,15). C'est le discours après la Cène qui révèle le sens profond de la tristesse. Jésus avait été la cause des pleurs renouvelés de Rachel sur les enfants innocents (Mt 2,18) ; il n'avait même pas craint de contrister ses parents quand il lui fallait être chez son Père (Lc 2,48s). Maintenant il ne nie pas que son départ soit source de tristesse, sinon il ne serait pas celui sans qui la vie n'est que mort ; il sait aussi que le *monde se réjouira de sa disparition (Jn 16,20). Reprenant la comparaison souvent utilisée pour décrire la naissance d'un monde nouveau (Is 26,17; 66,7-14; Rm 8,22), il évoque la joie de la femme qui a traversé la tristesse de son heure en mettant un homme au monde (Jn 16,21). Ainsi « votre tristesse deviendra joie » (16,20), elle a passé, ou plutôt elle est passée dans la joie, telles les blessures qui marquent à jamais l'Agneau céleste, comme égorgé (Ap 5,6) ; la tristesse désormais s'accomplit en une joie, que nul ne peut ravir (Jn 16,22), car elle vient de celui qui se tient debout par-delà les portes de la Mort. Elle jaillit du trouble fatal (14,27), des tribulations (16,33). Les disciples de Jésus ne sont plus tristes parce qu'ils ne sont jamais dans cette *solitude d'orphelins où ils semblaient laissés (14,18), livrés au monde persécuteur (16,2s) : le Ressuscité leur donne sa propre joie (17,13; 20,20).

Désormais, épreuves (He 12,5-11; 1 P 1,6ss; 2, 19), séparation des frères défunts (1 Th 4,13), ou même incrédules (Rm 9,2), plus rien ne peut attaquer la joie du croyant ni le séparer de l'amour de Dieu (Rm 8,39). Apparemment triste, en réalité joyeux toujours (2 Co 6,10), le disciple du Sauveur tout en foulant les chemins de la tristesse connaît la joie céleste, celle qui remplira les élus avec lesquels Dieu demeurera à jamais, essuyant toute larme des yeux (Ap 7,17; 21,4).

MP & XLD

→ cendre 2 — consolation — déception — joie — soucis 2 — souffrance.

TROMPER → erreur NT — hypocrite — mensonge — Satan.

TRÔNE → arche d'Alliance O, III — David — roi.

TROUPEAU → pasteur & troupeau.

TROUVER → chercher.

TYPE → figure.

TYR & SIDON → cité AT 2 — pénitence/conversion NT II.

TYRAN → Babel/Babylone 5.6 — orgueil — puissance III 1.

UNITÉ

En reconnaissant par la foi le Dieu unique, Père, Fils, et Saint-Esprit, l'homme s'ouvre à la charité qui unit le Père au Fils et que lui communique l'Esprit (Jn 15,9; 17,26; Rm 5,5). Cette charité, en l'unissant au Dieu unique, fait de lui son témoin dans le monde et le coopérateur de son dessein : unir dans le Fils unique tous les hommes et tout l'univers (Rm 8,29; Ep 1,5.10).

I. La source de l'unité et sa rupture par le péché

L'univers, dans sa diversité merveilleuse, est l'œuvre du Dieu créateur dont le *dessein se révèle dans le commandement qu'il donne à l'homme et à la femme : « Soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre et dominez-la » (Gn 1,28). On voit comment, dans l'œuvre divine, s'allient multiplicité et unité. Pour que la *création parvienne à son unité sous la domination de l'homme, celui-ci doit se multiplier, et, pour que l'homme soit *fécond, il faut que, dans l'amour, s'accomplisse son unité avec la femme (Gn 2,23s). Mais pour réaliser ce dessein, l'homme doit demeurer uni à Dieu, en reconnaissant sa dépendance par une *fidélité confiante.

Le refus de cette fidélité est le *péché fondamental : l'homme le commet pour s'égaler à Dieu, ce qui revient à nier le Dieu unique ; il rompt ainsi avec celui qui, tout amour (1 Jn 4,16), est la source de l'unité. De cette rupture découlent les divisions qui vont briser l'unité du *mariage par le divorce et la polygamie (Gn 4,19; Dt 24,1), l'unité des *frères par la jalousie meurtrière (Gn 4,6ss.24), l'unité de la société par une mésentente dont un symbole expressif est la diversité des *langues (11,9).

II. A la recherche de l'unité par l'Alliance

Pour remédier à cette rupture, Dieu choisit des hommes auxquels il propose son *alliance scellée dans la foi (Os 2,22) ; la *foi est en effet la condition de l'union avec lui et de la collaboration à son œuvre, cette œuvre d'unité qu'il ne cesse de reprendre en appelant de nouveaux élus : Noé, Abraham (cf Is 51,2), Moïse, David, le Serviteur. La *Loi qu'il donne à son peuple, le *Roi qu'il lui choisit dans la maison de David, le *temple où il habite avec lui à Jérusalem, le *Serviteur qu'il lui donne pour modèle de fidélité, ont pour but d'assurer l'unité d'Israël et de lui permettre ainsi d'accomplir sa mission de *peuple prêtre (Ex 19,6) et de peuple *témoin (Is 43,10ss).

Car si Dieu fait d'Israël un peuple à part, c'est pour se manifester par lui aux *nations et les réunir dans l'unité de son *culte. Même la *dispersion par laquelle il a dû châtier l'infidélité d'Israël sert, en fin de compte, à faire connaître aux païens l'unique Dieu créateur et sauveur (Is 45). Toutefois, pour accomplir la mission du peuple élu, pour lui rendre son unité brisée par le schisme à la suite de l'infidélité de Salomon au Dieu unique (1 R 11,31ss) et pour rassembler les nations avec lui dans le même culte (Is 56,6ss), il faudra que vienne Celui qui sera à la fois le *Serviteur chargé d'unifier Israël et de sauver par sa mort la multitude des pécheurs (Is 42,1; 49,6; 53,10ss), le nouveau *David qui fera paître le troupeau du Seigneur, réuni sous sa royauté (Ez 34,23s; 37,21-24), et le *Fils d'homme, chef du peuple des Saints, dont le règne éternel s'étendra à l'univers (Dn 7, 13s.27). Grâce à lui, Sion, *épouse unique de Yah-

weh qui l'aime d'un amour éternel, deviendra la *mère commune de toutes les nations (Ps 87,5; Is 54,1-10; 55,3ss), dont Yahweh sera l'unique roi (Za 14,9).

III. L'accomplissement de l'unité dans l'Église

Cet *élu de Dieu, c'est son *Fils unique, le Christ Jésus (Lc 9,35). Il unit ceux qui l'aiment et qui croient en lui, en leur donnant son Esprit et sa mère (Rm 5,5; Jn 19,27), et en les *nourrissant d'un seul *pain, son corps sacrifié sur la croix (1 Co 10,16s). Il fait ainsi de tous les peuples un seul *corps (Ep 2,14-18) ; il fait des croyants ses membres, les dotant chacun de *charismes divers en vue du bien commun de son corps qui est l'*Église (1 Co 12,4-27; Ep 1,22s), les insérant, pierres vivantes, dans l'unique *temple de Dieu (Ep 2,19-22; 1 P 2,4s). Il est l'unique *pasteur qui connaît ses brebis dans leur diversité (Jn 10, 3) et veut, en donnant sa vie, rassembler dans son troupeau les enfants de Dieu *dispersés (Jn 10,14ss; 11,51s).

Par lui, sur tous les plans, l'unité est restaurée : unité intérieure de l'*homme déchiré par ses passions (Rm 7,14s; 8,2.9) ; unité du couple conjugal dont l'union du Christ et de l'Église est le modèle (Ep 5,25-32) ; unité de tous les hommes dont l'Esprit fait les enfants du même *Père (Rm 8,14ss; Ep 4,4ss) et qui, n'ayant qu'un *cœur et qu'une *âme (Ac 4,32), louent d'une seule voix leur Père (Rm 15,5s; cf Ac 2,4.11).

Il faut donc promouvoir cette unité que déchirent sans doute les *schismes et les *hérésies (1 Co 1,10; 11,18-19), mais dont le fondement est l'unique foi en l'unique Seigneur (Ep 4,5.13; cf Mt 16, 16ss). Le signe de l'unique Église, confiée à l'amour de Pierre (Jn 21,15ss), est son unité, *fruit porté par ceux qui demeurent dans l'amour du Christ et qui observent fidèlement son commandement unique : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (13,34s) ; leur fidélité et leur fécondité sont mesurées par leur union au Christ, semblable à celle des sarments au cep (15,5-10). L'unité des chrétiens est nécessaire pour qu'en eux soit révélé au monde l'amour du Père manifesté par le don de son Fils unique (3,16) et pour que tous les hommes deviennent un dans le Christ (Ep 4,13) ; alors sera réalisé le suprême désir de Jésus : « Père, que tous soient un, comme nous sommes un ! » (Jn 17,21ss). *MFL*

→ amour — aumône NT 3 b — communion — Corps du Christ III — dessein de Dieu NT III 2 — dispersion — Église — Époux/épouse — Esprit de Dieu NT V 5 — frère NT 2 — hérésie — nations — pain II 3 — paix — pasteur & troupeau AT 2 ; NT 1 — Pentecôte II 2 c d — pères & Père V 2 — peuple *B* II 1.5.6, III ; *C* II — réconciliation II 2 — repas III — schisme.

UNIVERS → Ascension II 2 — astres — ciel I, II — création — eau I — mer 1 — monde — nouveau III 3 b — tête 2.4.

UNIVERSALISME → Abraham II 4 — dessein de Dieu — frère — louange II 3 — mission AT II 2 — nations — Pentecôte II — peuple *B* I 2 — prochain.

VANITÉ → chair I 3 b — création NT II 3 — déception I 1 — fierté AT 2 — gloire II — humilité — idoles — mensonge II 1 — ombre I 1 — orgueil.

VEILLER

Veiller, au sens propre, c'est renoncer au *sommeil de la nuit ; on peut le faire pour prolonger son labeur (Sg 6,15) ou pour éviter d'être surpris par un ennemi (Ps 127,1s). De là un sens métaphorique : veiller, c'est être vigilant, lutter contre la torpeur et la négligence afin de parvenir au but visé (Pr 8,34). Pour le croyant, le but est d'être prêt à accueillir le Seigneur, lorsque viendra son *Jour ; c'est pour cela qu'il veille et qu'il est vigilant, afin de vivre dans la nuit sans être de la *nuit.

I. Se tenir prêt pour le retour du Seigneur

1. *Dans les évangiles synoptiques*, l'exhortation à la vigilance est la principale recommandation que Jésus adresse à ses disciples en conclusion du discours sur les fins dernières et l'avènement du Fils de l'homme (Mc 13,33-37). « Veillez donc, car vous ne savez quel jour votre Maître doit venir » (Mt 24,42). Pour exprimer que son retour est imprévisible, Jésus utilise différentes comparaisons et paraboles qui sont à l'origine de l'emploi du verbe veiller (s'abstenir de dormir). La venue du Fils de l'homme sera imprévue comme celle d'un voleur de nuit (Mt 24,43s), comme celle du maître qui rentre au cours de la nuit sans avoir prévenu ses serviteurs (Mc 13,35s). Tout comme le père de famille avisé ou le bon serviteur, le chrétien ne doit pas se laisser gagner par le *sommeil, il doit veiller, c'est-à-dire rester sur ses gardes et se tenir prêt pour accueillir le Seigneur. La vigilance caractérise donc l'attitude du disciple qui *espère et attend le retour de Jésus ; elle consiste avant tout à se maintenir en état d'alerte, et du fait même exige le détachement des plaisirs et biens terrestres (Lc 21,34ss). Puisque l'heure de la parousie est imprévisible, il faut prendre ses dispositions pour le cas où elle se ferait attendre : c'est l'enseignement de la parabole des vierges (Mt 25,1-13).

2. *Dans les premières épîtres pauliniennes*, dominées par la perspective eschatologique, on trouve l'écho de l'exhortation évangélique à la vigilance, spécialement en 1 Th 5,1-7. « Nous ne sommes pas de la nuit, ni des ténèbres ; ne dormons donc pas comme les autres ; veillons plutôt, soyons sobres » (5,5s). Parce qu'il s'est converti à Dieu, le chrétien est « enfant de *lumière », il doit donc se tenir en éveil et résister aux ténèbres, symbole du mal, sinon il risque d'être surpris par la parousie. Cette attitude vigilante exige la sobriété, c'est-à-dire le renoncement aux excès « nocturnes » et à tout ce qui peut distraire de l'attente du Seigneur ; elle réclame en même temps que l'on endosse l'armure spirituelle : « Revêtons la foi et la charité pour cuirasse, et pour casque l'espérance du salut » (5,8). Dans une lettre postérieure, saint Paul, craignant que les chrétiens n'abandonnent leur ferveur première, les invite à se réveiller, à sortir de leur *sommeil et à se préparer pour recevoir le salut définitif (Rm 13,11-14).

3. *Dans l'Apocalypse*, le message que le Juge de la fin des temps adresse à la communauté de Sardes est une exhortation pressante à la vigilance (3,1ss). Cette Église oublie que le Christ doit revenir ; si elle ne se réveille pas, il la surprendra comme un voleur. Au contraire, bienheureux « celui qui veille et qui garde ses vêtements » (16,15), il pourra participer au cortège triomphal du Seigneur.

II. Se tenir en garde contre les tentations quotidiennes

La vigilance, qui est attente persévérante du retour de Jésus, doit s'exercer tout au cours de la vie chrétienne dans la lutte contre les tentations quotidiennes qui anticipent le grand combat eschatologique.

1. Au moment où il va réaliser la *volonté salvifique du Père, Jésus doit soutenir à Gethsémani un combat douloureux (*agônia*), qui est une anticipation du combat de la fin des temps. Le récit synoptique montre en Jésus le modèle de la vigilance au moment de la *tentation, modèle qui ressort d'autant mieux que les disciples, indociles à l'exhortation du Maître, ont succombé. « Veillez et priez pour ne pas entrer en tentation » (Mt 26,41) : la recommandation dépasse le cadre de Gethsémani et s'adresse à tous les chrétiens. La dernière demande du Pater y correspond : elle réclame le secours divin, non seulement au moment du combat eschatologique, mais aussi tout au long du combat de la vie chrétienne.

2. L'exhortation à la vigilance en raison des dangers de la vie présente revient plusieurs fois dans les épîtres apostoliques (1 Co 16,13; Col 4,2; Ep 6,10-20) ; elle est formulée d'une manière particulièrement expressive dans un passage qui est lu chaque soir à Complies : « Soyez sobres, veillez ! Votre adversaire le diable, tel un lion rugissant, est là qui rôde, cherchant qui dévorer » (1 P 5,8). Ici comme en Ep 6,10ss, l'ennemi est clairement désigné ; avec une haine implacable, *Satan et ses suppôts épient continuellement le disciple pour lui faire renier le Christ. Que le chrétien soit toujours sur ses gardes, qu'il prie avec foi et évite par son renoncement les pièges de l'Adversaire ! Cette vigilance est particulièrement recommandée aux chefs qui ont la responsabilité de la communauté ; ils doivent défendre celle-ci contre les « loups redoutables » (Ac 20,28-31).

III. Passer la nuit en prière

En Ep 6,18 et Col 4,2, saint Paul fait vraisemblablement allusion à une pratique des communautés primitives, celle des veillées de prière. « Faites en tout temps par l'Esprit des prières et des supplications. Occupez-y vos veilles avec une persévérance infatigable » (Ep 6,18). La célébration de la vigile est une réalisation concrète de la vigilance chrétienne et une imitation de ce qu'avait fait Jésus (Lc 6,12; Mc 14,38).

Conclusion. — Exigée par la foi au Jour du Seigneur, la vigilance caractérise donc le chrétien qui doit résister à l'apostasie des derniers jours et être prêt à accueillir le Christ qui vient. D'autre part, puisque les tentations de la vie présente anticipent la tribulation eschatologique, la vigilance chrétienne doit s'exercer au jour le jour dans la lutte contre le Mauvais ; elle réclame du disciple une prière et une sobriété continuelles : « Veillez, priez et soyez sobres ! » *MD*

→ anges — espérance NT II — ivresse 2 — Jour du Seigneur NT II — lampe 2 — ministère II 3 — Noé 3 — nuit NT 2.3 — pasteur & troupeau — Providence — sommeil — soucis 1 — visite NT 2.

VENDANGE

De semi-nomades qu'ils étaient, les fils d'Israël devinrent dans la Terre promise des paysans, cultivant les céréales et la vigne. Comme la *moisson, la vendange est signe et source de *joie ; mais elle peut aussi symboliser le malheur.

1. *Bénédiction divine.* — La fête de la Récolte (Ex 23,16; 34,22) devenue fête des Tabernacles (Dt 16,13), « la Fête » par excellence (1 R 8,2.65) sans doute parce que la plus populaire, n'a aucun rapport avec le culte de Bacchus, mais tire probablement son origine de la fête cananéenne des Vendanges (Jg 9,27). Reconnaissant dans la récolte des raisins la *bénédiction divine, Israël en remercie Dieu au cours de réjouissances populaires : danses (Jg 21,19ss), cris des ouvriers dans les *vignes et au pressoir (Is 16,10; Jr 48,33), joie que procure le *vin nouveau (Ps 4,8), et peut-être même *ivresse (1 S 1,14s). Voilà pour les fidèles de l'*Alliance ; mais pour les infidèles, *malédiction : la vigne est dévastée (Os 2,14; Is 7,23), plus de récolte (Dt 28,39), la vigne « languit » (Is 24,7), hommes et femmes au lieu de danser et de boire se lamentent (Is 32,10-13; Jl 1,5) ; chez l'orgueilleux Moab, plus de liesse ni de cris joyeux (Is 16,9s; Jr 48,32s). Mais, quand le peuple aura expié ses fautes, le criquet ne rendra plus

la vigne *stérile (Ml 3,11), les vignobles désormais florissants (Jr 31,12; Ag 2,19) redonneront un vin de qualité supérieure (Os 14,8). Bref, la vendange exprime excellemment la joie de l'ère messianique (Am 9,13; Ez 28,26; Jl 2,24; Is 25,6).

2. *Symbole du châtiment divin.* — Comme la *moisson, qui suppose battage et vannage, symbolise le *châtiment du pécheur endurci, ainsi en va-t-il de la vendange pour les infidèles, car elle est précédée du dépouillement des pampres et de l'écrasement des raisins au pressoir. Pour punir le peuple qui l'a renié, Dieu invite l'envahisseur à grappiller ce qui reste d'Israël (Jr 6,9) ; lui-même foule au pressoir la vierge, fille de Juda (Lm 1,15). Cueillette du raisin, tri des grappes, cuve foulée, ces images illustrent aussi le châtiment des nations, notamment celui d'Édom qui ne secourut pas Juda lors de la prise de Jérusalem : viendront des vendangeurs qui ne laisseront rien à grappiller (Jr 49,9; Ab 5s) ; Yahweh foulera Édom au pressoir, et le *sang qui en giclera tachera de pourpre ses *vêtements (Is 63,1-6). L'image de la vendange symbolise donc volontiers le *jugement de Dieu. Ainsi, pour leur malheur, Yahweh fera boire aux *nations sa *coupe enivrante (Jr 25,15-30) ; ou, selon l'Apocalypse, un ange, armé d'une faucille, vendangera les grappes et versera le tout dans la cuve immense de la *colère de Dieu (Ap 14, 17ss; 19,15). *ADa*

→ colère — fêtes AT I — jugement AT II 2 — moisson — vigne — vin.

VENGEANCE

Dans le langage d'aujourd'hui, se venger c'est punir une offense en rendant à autrui le mal pour le mal. Dans le langage biblique, la vengeance désigne d'abord un rétablissement de la *justice, une victoire sur le mal. S'il est toujours interdit de se venger par haine du méchant, c'est un devoir de venger le droit bafoué. L'exercice de ce devoir a toutefois évolué au cours de l'histoire : on l'a enlevé à l'individu pour le confier à la société, et, surtout, Dieu s'est révélé peu à peu comme le seul vengeur légitime de la justice.

1. *Le vengeur du sang.* — Dans la société nomade que formait Israël à ses origines, les membres du clan devaient se protéger et se défendre mutuellement. En cas de meurtre, un *gôêl*, « vengeur du sang » (Nb 35,21), vengeait le clan en tuant l'assassin. Au motif de solidarité s'ajoutait la conviction que, tel celui d'*Abel, le *sang versé crie vengeance (cf Gn 4,10; Jb 16,18), qu'il a profané la terre où demeure Yahweh (Nb 35,33s). Ainsi devait être sauvegardée la justice.

Israël, devenu peuple sédentaire, conserva cette coutume (cf 2 S 3,22-27). Mais sa législation (Ex 21,12; Lv 24,17), tout en regardant encore le vengeur du sang comme un justicier (Nb 35,12. 19), se soucie de régulariser l'exercice de son *droit, afin qu'il soit prémuni contre les excès de sa *colère (Dt 19,6). Désormais, c'est seulement à la suite d'un homicide volontaire (Dt 24,16) que le meurtrier tombe sous les coups du vengeur du sang, et un procès doit avoir eu lieu dans la ville-refuge où se sera rendu l'assassin (Nb 35,24.30; Dt 19). Peu à peu le droit à la vengeance passe ainsi de l'individu à la société.

2. *La vengeance personnelle.* — Par la loi du talion (Ex 21,23ss; Lv 24,19; Dt 19,21), la législation israélite freine la passion humaine toujours prête à rendre le mal pour le mal : elle interdit la vendetta illimitée des temps barbares (cf Gn 4,15. 24). Finalement, elle adoucit même la loi du talion en admettant dans certains cas qu'il y ait compensation pécuniaire, principe admis par d'autres codes orientaux (Ex 21,18s.26s). Cependant le talion risquait d'empêcher la conscience de s'élever progressivement : même codifié par la justice sociale, le désir de vengeance peut continuer à habiter le cœur de l'homme. Il fallait donc aussi réaliser une *éducation de la conscience.

a) Défense de se venger. — La Loi de sainteté atteint le désir de vengeance à sa racine : « Tu n'auras pas dans ton cœur de haine pour ton frère... Tu ne te vengeras pas et tu ne garderas pas de rancune envers les enfants de ton peuple. Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lv 19,17s). Certains exemples de *pardon sont célèbres : celui de Joseph, interprétant la persécution dont il a été victime comme un dessein de Dieu qui sait tirer le bien du mal (Gn 45,3s.7; 50,19) ; celui de David qui ne se venge pas de Saül (1 S 24,4s; 26,5-12), afin de ne pas porter la main sur l'Oint de Yahweh. Cependant le même David fait exercer une vengeance posthume contre Shiméï et contre Joab (1 R 2,6-46). De toute façon, le devoir de pardon reste limité aux *frères de race : ainsi le Livre des Juges ne critique nullement Samson de se venger personnellement des Philistins (Jg 15,3-7). Avec les Sapientiaux, ce devoir

tendra à s'universaliser et à s'approfondir : « Qui se venge éprouvera la vengeance du Seigneur... Ne garde pas rancune à ton *prochain » (Si 28, 1.7). Le principe n'exclut personne, semble-t-il.

b) L'appel à la vengeance divine. — Le motif pour lequel le juste renoncera complètement à se venger, c'est sa *confiance en Dieu : « Ne dis pas : Je rendrai le mal ; fais confiance à Yahweh, il te délivrera » (Pr 20,22). Le juste ne se venge pas, il remet à Dieu le soin de venger la justice : « A moi la vengeance, dit le Seigneur » (Dt 32,35). Ainsi fait Jérémie persécuté, quand il « remet à Dieu sa cause » (Jr 20,12) ; certes, il souhaite « voir la vengeance divine » (11,20), mais c'est parce qu'il a identifié sa cause à la cause de Dieu (15,15). Ce n'est pas le mal qu'il désire, mais la *justice ; et celle-ci ne peut être rétablie que par Dieu seul. De même, le psalmiste qui, à son tour, souhaite, avec une emphase sémitique, « laver ses pieds dans le sang de ses ennemis » (Ps 58,11) et profère contre eux de terribles imprécations (Ps 5,11; 137, 7s), est animé d'une volonté de justice. L'illusion demeure possible sur l'authenticité d'un tel sentiment, mais la valeur religieuse de l'attitude est indéniable. Elle rejoint celle de Job : « Je sais, moi, que mon Défenseur (*gôêl*) est vivant, que Lui, le dernier, se lèvera sur la terre » et rendra la justice (Jb 19,25).

3. *Le Dieu vengeur.* — L'espérance de Job, celle de Jérémie aussi, n'est pas vaine : Dieu est le *Juge par excellence qui sonde reins et cœurs et rétribue chacun selon ses *œuvres ; il est le *gôêl* d'Israël (Is 41,14). Le *Jour du Seigneur peut être dit « Jour de vengeance » (Jr 46,10) : Dieu vengera alors la *Justice ; il vengera aussi son honneur et, en ce sens, on peut dire que seul Dieu peut « se » venger. Justice, salut, vengeance : voilà ce qu'apportera le Jour du Seigneur (Is 59, 17s). Dans la mesure où Israël est fidèle à l'Alliance, il peut donc en appeler de l'injustice des juges humains à son *Gôêl*, au « Dieu des vengeances », pour qu'il apparaisse et juge la terre (Ps 94). Si ce n'est pas encore pardonner en chrétien, c'est avec une humble soumission au Seigneur attendre le Jour de sa *visite.

4. *Le Christ et la vengeance.* — Ce Jour est venu quand Jésus a versé son *sang : alors la suprême injustice des hommes a révélé la *Justice infinie de Dieu. Désormais le comportement du croyant sera bouleversé par l'*exemple du Christ qui, « insulté, n'a pas rendu l'insulte » (1 P 2,23). Non seulement Jésus instaure une *Loi nouvelle qui *accomplit le principe du talion, mais il prescrit de ne pas résister au méchant (Mt 5,38-42). Il ne condamne pas la justice des tribunaux humains, dont Paul dira qu'elle est chargée d'exercer la vengeance divine (Rm 13,4) ; mais il exige de son disciple le pardon des offenses et l'amour des *ennemis. Surtout il insinue que, seul, celui qui est capable de supporter l'injustice personnelle épargnera à autrui l'injustice. Désormais, il ne suffit plus de s'en remettre à la vengeance divine, il faut « être vainqueur du mal par le bien » (Rm 12,21) : ainsi on « met des charbons ardents sur la tête de son ennemi », le plaçant dans une situation impossible qui l'engage à tourner sa *haine en amour.

Si, par le sang du Christ, toute justice a été accomplie, il reste cependant que le dernier Jour n'est pas encore arrivé. L'amour subit ici-bas des échecs. Après Jésus, des chrétiens meurent, victimes d'une injuste *violence. S'ils pardonnent à leurs bourreaux (Ac 7,60), leur sang versé n'en crie pas moins vers Dieu : « Jusques à quand, Maître saint et vrai, tarderas-tu à faire justice, à tirer vengeance de notre sang sur les habitants de la terre ? » (Ap 6,10; cf 16,6; 19,2). Reportée au jugement de l'histoire, la vengeance du Dieu-Juge rétablira la justice dans le Royaume éternel où il n'y aura plus jamais de *malédiction (22,3). *ADa & XLD*

→ Abel 2 — colère — ennemi II 3 — haine I 3 — Jour du Seigneur AT II — jugement AT I 1; NT II 1 — libération/liberté II 2 — malédiction IV — miséricorde AT II — pardon III — sang AT 1 ; NT 4 — violence I 1, III 2, IV 3 — zèle I 2.

VENT → esprit AT 1 — Esprit de Dieu O — Pentecôte I 1 — présence de Dieu AT II.

VENUE DU SEIGNEUR → Jour du Seigneur — mission NT I — nuée 3.4 — visite.

VERBE DE DIEU → Parole de Dieu.

VÉRITÉ

Dans le langage courant, est appelée vraie une pensée, une parole conforme au réel, ou encore la réalité elle-même qui se dévoile, qui est claire, évidente pour l'esprit (gr. *a-lèthès* = non caché). C'est la conception intellectualiste des Grecs, qui est ordinairement la nôtre. La notion biblique de vérité est différente, car elle est fondée sur une

expérience religieuse, celle de la rencontre avec Dieu. Elle connut pourtant une évolution notable : alors que dans l'AT la vérité est avant tout la fidélité à l'Alliance, elle deviendra dans le NT la plénitude de la révélation centrée sur le Christ.

AT

Le verbe hb. *'aman* (cf l'*Amen liturgique : 2 Co 1,20) dont est formé *'èmèt* (vérité) signifie fondamentalement : être solide, sûr, digne de confiance ; la vérité est donc la qualité de ce qui est stable, éprouvé, ce sur quoi l'on peut s'appuyer. Une paix de vérité (Jr 14,13) est une paix solide, durable; un chemin de vérité (Gn 24,48), un chemin qui conduit sûrement au but ; « en vérité » signifie parfois (Is 16,5) : de façon stable, pour toujours. Appliqué à Dieu ou aux hommes, le mot devra souvent se traduire par *fidélité, car c'est la fidélité de quelqu'un qui nous engage à lui faire confiance.

1. *La « 'èmèt » de Dieu* est liée à son intervention dans l'histoire en faveur de son peuple. Yahweh est le *Dieu fidèle* (Dt 7,9; 32,4; Ps 31,6; Is 49,7). L'importance de cet attribut ne s'explique bien que dans le contexte de l'*Alliance et des *promesses : « Yahweh ton Dieu est Dieu, le Dieu fidèle qui garde son alliance et son amour pour mille générations à ceux qui l'aiment » (Dt 7,9). Le psaume 89, à propos de l'alliance davidique, est consacré tout entier à célébrer la fidélité de Dieu. Le sens de base du terme est très apparent dans Ps 132,11 (« Yahweh a juré à David *'èmèt*, il ne s'en départira pas »), où le *serment, appelé *'èmèt*, est par là même qualifié d'infrangible.

Souvent *'èmèt* est associé à *hèsèd* (vg Ps 89; 138,2) pour indiquer l'attitude fondamentale de Dieu dans l'Alliance : c'est une *alliance de *grâce*, à laquelle Dieu n'a jamais manqué (Ex 34,6s; cf Gn 24,27; 2 S 2,6; 15,20). Ailleurs, la fidélité est jointe aux attributs de justice (Os 2,21s; Ne 9, 33; Za 8,8) ou de sainteté (Ps 71,22) et prend une signification plus générale, sans référence à l'Alliance. Dans plusieurs psaumes, la stabilité divine est présentée comme une protection, un refuge pour le juste qui implore le secours divin : d'où les images du rempart, de l'armure, du bouclier (Ps 91), qui mettent en évidence la solidité de l'appui divin (cf Ps 40,12; 43,2s; 54,7; 61,8).

La *'èmèt* caractérise encore *la *Parole de Dieu et sa Loi*. David dit à Yahweh : « Tes paroles sont vérité » (2 S 7,28), car les promesses divines assurent la perpétuité à sa maison. Les psaumes célèbrent la vérité de la loi divine (Ps 19,10; 111, 7s; 119,86.138.142.151.160) ; d'après le dernier texte cité, la vérité est ce qu'il y a d'essentiel, de fondamental dans la Parole de Dieu : elle est irrévocable, elle demeure à jamais.

2. *La « 'èmèt » des hommes*. — Ici aussi, il s'agit d'une attitude fondamentale de fidélité (cf Os 4, 2). « Des hommes de vérité » (Ex 18,21; Ne 7,2) sont des hommes de confiance, mais les deux textes ajoutent « craignant Dieu », ce qui rattache cette appréciation morale au contexte religieux du yahvisme. D'ordinaire, la « vérité » des hommes désigne directement leur *fidélité à l'Alliance* et à la Loi divine. Elle décrit donc l'ensemble du comportement des justes ; d'où le parallélisme avec perfection (Jos 24,14), cœur intègre (2 R 20,3), le bien et le droit (2 Ch 31,20), droit et justice (Is 59,14; cf Ps 45,5), sainteté (Za 8,3). « Faire la vérité » (2 Ch 31,20; Ez 18,9) et « marcher dans la vérité » (1 R 2,4; 3,6; 2 R 20,3; Is 38,3), c'est être un fidèle observateur de la Loi du Seigneur (cf Tb 3,5).

Pour les *relations des hommes entre eux* reparaît la formule « faire la bonté et la vérité » (Gn 47, 29; Jos 2,14) : c'est agir avec bienveillance et loyauté, avec une bonté fidèle. La *'èmèt*, c'est également le respect des normes du droit dans l'exercice de la *justice (Pr 29,14; Ez 18,8; Za 7,9) ou la parfaite sincérité dans le langage ; mais ici encore se retrouve la nuance de base : une *langue sincère « demeure à jamais » (Pr 12,19).

3. *La vérité révélée*. — Dans la tradition sapientielle et apocalyptique, la notion de vérité prend un sens partiellement nouveau qui prépare le NT : elle désigne la doctrine de sagesse, la vérité révélée. Dans certains psaumes (25,5; 26,3; 86, 11), l'expression « marcher dans la vérité de Dieu » laisse entendre que cette vérité n'est pas simplement le comportement moral, mais la *Loi elle-même que Dieu enseigne à observer. Les prêtres doivent transmettre « une doctrine de vérité » (Ml 2,6) : c'est l'*enseignement qui vient de Dieu. « Vérité » devient synonyme de **sagesse* : « Acquiers la vérité, ne la vends pas : sagesse, discipline et intelligence » (Pr 23,23; cf 8,7; 22,21; Qo 12,10) ; « Jusqu'à la mort, lutte pour la vérité » (Si 4, 28 LXX).

Puisque « vérité » désigne le plan et le vouloir de Dieu, le mot est aussi rapproché de **mystère* (Tb 12,11; Sg 6,22). Lors du jugement, les justes « comprendront la vérité » (Sg 3,9), non qu'ils doivent expérimenter la fidélité de Dieu à ses

promesses ou voir l'être même de Dieu, mais ils comprendront son *dessein providentiel sur les hommes. Pour Daniel, « le Livre de la Vérité » (Dn 10,21) est celui où est inscrit le dessein de Dieu ; la vérité de Dieu, c'est la révélation de son dessein (9,13), c'est encore une vision céleste ou l'explication de son sens (8,26; 10,1; 11,2), c'est la vraie foi, la religion d'Israël (8,12).

Cet emploi du terme se maintient dans le judaïsme apocalyptique et sapientiel. A Qumrân, « l'intelligence de la vérité de Dieu », c'est la connaissance des mystères (Hymnes de Qumrân : 1 QH 7,26s), mais celle-ci s'obtient par l'interprétation véritable de la Loi : « se convertir à la vérité » (Manuel de discipline : 1 QS 6,15), c'est « se convertir à la Loi de Moïse » (5,8). Doctrine révélée, la vérité a aussi une portée morale, elle s'oppose à l'iniquité : les « fils de la vérité » (4,5) sont ceux qui suivent « les voies de la vérité » (4,17). La vérité en vient ainsi à désigner à Qumrân l'ensemble des conceptions religieuses des fils de l'Alliance.

NT

1. *Héritage biblique.* — Chez Paul, plus qu'ailleurs dans le NT, la notion de vérité (*alètheia*) offre les nuances qu'elle avait dans la Septante. L'Apôtre s'en sert au sens de sincérité (2 Co 7, 14; 11,10; Ph 1,18; 1 Co 5,8) ou dans l'expression « dire la vérité » (Rm 9,1; 2 Co 12,6; Ep 4, 25; 1 Tm 2,7). Profondément biblique est la formule « la vérité de Dieu » pour désigner la *fidélité de Dieu à ses promesses (Rm 3,7, cf 3,3; 15, 8; 2 Co 1,18ss : les *promesses du Dieu fidèle ont leur « oui » dans le Christ) ; de même *alètheia* au sens de vérité morale, de droiture : opposée à l'injustice (1 Co 13,6), synonyme de *justice (Ep 5, 9; 6,14), elle caractérise le comportement que Paul attend de ses chrétiens (Col 1,6; 2 Co 13,8). Le *jugement de Dieu, lui aussi, sera empreint de vérité, de justice (Rm 2,2).

L'antithèse entre « la vérité de Dieu » et le *mensonge des *idoles (Rm 1,25; cf 1 Th 1,9) s'inspire de la polémique juive contre l'idolâtrie païenne (Jr 10,14; 13,25; Ba 6,7.47.50) : le vrai Dieu, c'est le Dieu vivant, sur qui on peut compter, celui qui exauce son peuple et qui le sauve.

2. *La vérité de l'Évangile.* — Ici apparaît la notion de vérité chrétienne. Elle se rattache au thème sapientiel et apocalyptique de vérité révélée. Les Juifs se flattaient de posséder dans leur Loi l'expression même de cette vérité (Rm 2,20), d'y trouver consignée toute la *volonté de Dieu (2, 18). Paul remplace l'expression juive « la vérité de la Loi » par « la vérité de *l'Évangile » (Ga 2, 5.14) ou « la parole de vérité » (Col 1,5; Ep 1,13; 2 Tm 2,15). Objet d'une *révélation (2 Co 4,2) au même titre que le *mystère (Rm 16,26; Col 1, 26; 4,3), elle est la *Parole de Dieu *prêchée par l'Apôtre (2 Co 4,2.5).

a) La vérité et la foi. — Les hommes à qui s'adresse ce message doivent entendre la parole (Ep 1,13; Rm 10,14), ils doivent se convertir pour parvenir à la *connaissance de la vérité (2 Tm 2,25). L'acceptation de la vérité de l'Évangile se fait par la *foi (2 Th 2,13; Tt 1,1; cf 2 Th 2,12; Ga 5,7; Rm 2,8), mais cette foi requiert en même temps l'*amour de la vérité (2 Th 2,10). « Parvenir à la connaissance de la vérité » devient dans les textes tardifs (1 Tm 2,4; 2 Tm 3,7; cf He 10,26) une expression stéréotypée pour dire : adhérer à l'Évangile, embrasser le christianisme, car les croyants sont précisément ceux qui connaissent la vérité (1 Tm 4,3) ; celle-ci n'est rien d'autre que la foi chrétienne (Tt 1,1).

b) Vérité et vie chrétienne. — D'après les épîtres catholiques, les croyants ont été engendrés à la vie nouvelle par la parole de vérité (Jc 1,18; 1 P 1,23) ; c'est par l'*obéissance à la vérité au moment du *baptême qu'ils ont sanctifié leurs *âmes (1 P 1,22). Il faut donc ne pas s'égarer loin de cette vérité une fois embrassée (Jc 5,19), s'affermir dans la vérité présente en vue de la parousie (2 P 1, 12) ; il faut continuer à désirer ce *lait de la parole, afin de croître pour le *salut (1 P 2,2). C'est ainsi, ajoute Paul, que le chrétien *revêt l'homme *nouveau et réalise la *sainteté que demande la vérité (Ep 4,24).

*c) La saine doctrine et l'*erreur.* — Dans les pastorales, la polémique contre les *hérétiques confère au thème une nuance nouvelle : la vérité, c'est désormais la bonne doctrine (1 Tm 1,10; 4, 6; 2 Tm 4,3; Tt 1,9; 2,1) opposée aux fables (1 Tm 1,4; 4,7; 2 Tm 4,4; Tt 1,14) des docteurs de *mensonge (1 Tm 4,2). Ceux-ci ont tourné le dos à la vérité (Tt 1,14; cf 1 Tm 6,5; 2 Tm 2,18; 4,4), ils se dressent même contre elle (2 Tm 3,8). Mais l'Église du Dieu vivant demeure « la colonne et le fondement de la vérité » (1 Tm 3,15).

d) Entre *la vérité et le Christ* existe un lien étroit. L'objet du message de l'Apôtre n'est pas une doctrine abstraite, c'est la personne même du Christ (2 Co 4,5; cf Ga 1,16; 1 Co 1,23; 2 Co 1, 19; 11,4; Ep 4,20; Ph 1,15) : le Christ, « manifesté dans la chair... proclamé chez les païens, cru dans le monde », c'est lui, la vérité dont l'Église est la

gardienne, c'est lui, le *mystère de la *piété (1 Tm 3,16). Le Christ-Vérité qu'annonce l'Évangile n'est donc pas un être céleste au sens gnostique, mais le *Jésus de l'histoire, mort et ressuscité pour nous : « La vérité est en Jésus » (Ep 4,21).

3. *Saint Jean.* — La théologie de Jean étant avant tout une théologie de *révélation, la notion de vérité y occupe une place considérable. On interprète fréquemment l'*alètheia* johannique au sens platonicien ou gnostique, comme si elle désignait l'être même de Dieu, la réalité divine qui se dévoile à l'homme. Mais Jean n'appelle jamais Dieu lui-même la vérité, ce qui serait pourtant essentiel d'après ces systèmes. En réalité, il ne fait que développer le thème apocalyptique et sapientiel de la vérité révélée, repris ailleurs dans le NT, mais en insistant davantage sur le caractère révélé et la force intérieure de la vérité.

a) La parole du Père et le Christ-Vérité. — La vérité, pour Jean, ce n'est pas l'être même de Dieu, mais la *Parole du Père (Jn 17,17; cf 1 Jn 1,8 : « la vérité n'est pas en vous » et 1,10 : « sa parole n'est pas en vous »). La parole que le Christ a entendue du Père (Jn 8,26.40; cf 3,33), c'est la vérité qu'il vient « proclamer » (8,40.45s) et à laquelle il vient « rendre témoignage » (18,37; cf 5,33). La vérité, c'est donc en même temps la parole que le Christ lui-même nous adresse, et qui doit nous amener à croire en lui (8,31s.45s). La différence entre cette révélation et celle de l'AT est fortement soulignée : « La Loi fut donnée par l'intermédiaire de Moïse; la *grâce de la vérité nous est venue par *Jésus-Christ » (1,17), car avec lui et en lui est apparue la *révélation totale, définitive. Alors que le diable est le père du mensonge (8,44), le Christ, lui, proclame la vérité (8 45), il est « plein de la grâce de la vérité » (1,14). La grande nouveauté chrétienne, c'est que le Christ est lui-même la Vérité (14,6) : il l'est, non pas en tant qu'il est Dieu, mais parce que, Verbe fait chair, il porte en lui-même la plénitude de la révélation, en nous faisant connaître le Père (1, 18). Jésus explique le sens de ce titre en l'insérant entre deux autres : il est « le chemin, la Vérité et la Vie » ; il est le *Chemin qui conduit au Père, précisément parce que lui, l'homme Jésus, en tant que Vérité, nous transmet en lui-même la révélation du Père (17,8.14.17) et qu'ainsi il nous communique la *Vie divine (1,4; 3,16; 6,40.47.63; 17,2; 1 Jn 5,11ss). Indirectement, ce titre révèle aussi la personne divine du Christ ; si Jésus, seul parmi les hommes, peut être pour nous la Vérité, c'est qu'il est en même temps la Parole, « le Verbe tourné vers le sein du Père » (Jn 1,18), le Fils unique.

b) L'Esprit de vérité. — La révélation au monde une fois terminée (Jn 12,50), Jésus annonce à ses disciples la venue du *Paraclet, l'Esprit de vérité (14,17; 15,26; 16,13). Pour Jean, la fonction fondamentale de l'*Esprit est de rendre *témoignage au Christ (15,26; 1 Jn 5,6), de conduire les *disciples vers la vérité tout entière (16,13), de rappeler à leur *mémoire tout ce que le Christ avait dit, c'est-à-dire d'en faire saisir le vrai sens (14,26). Son rôle consistant à faire comprendre dans la foi la vérité du Christ, l'Esprit est appelé, lui aussi, « la Vérité » (1 Jn 5,6) : comme témoin du Christ; il rend la vérité présente dans l'Église; l'Esprit est pour elle « le docteur de la vérité » (Tertullien).

c) Vérité et sainteté. — Jean souligne avec force le rôle de la vérité dans la vie du croyant. Celui-ci doit tâcher d' « être de la vérité » (Jn 18,37; 1 Jn 3,19) : après avoir accédé une fois pour toutes à la *vie nouvelle par la foi (cf Jc 1,18; 1 P 1,22s), le chrétien doit s'efforcer d'être habituellement sous l'influence de la vérité qui demeure en lui (2 Jn 4), pour devenir un homme né de l'Esprit (Jn 3,5.8). Seul celui qui *demeure ainsi dans la *Parole de Jésus parviendra à connaître vraiment la vérité et à être *libéré intérieurement du péché par cette vérité (Jn 8,31s) : car la foi purifie (Ac 15,9), donc aussi la parole du Christ (Jn 15,3) ; elle nous fait vaincre le Mauvais (1 Jn 2,14) ; quand le croyant laisse la semence de la parole « demeurer » activement en lui, il devient impeccable (1 Jn 3,9), il se *sanctifie dans la vérité (Jn 17,17.19).

Ainsi Jean voit dans l'*alètheia* le principe intérieur de la vie morale ; il donne aux anciennes expressions bibliques une plénitude de sens chrétien : « faire la vérité », c'est accueillir et faire sienne la vérité de Jésus (3,21) ou se convertir à lui en se reconnaissant pécheur (1 Jn 1,6) ; « marcher dans la vérité » (2 Jn 4; 3 Jn 3s), c'est marcher dans le précepte de l'amour (2 Jn 6), se laisser diriger dans son action par la vérité, par la foi. Aimer ses frères « en vérité » (2 Jn 1; 3 Jn 1), c'est les aimer par la force de la vérité qui demeure en nous (2 Jn 1ss; cf 1 Jn 3,18) ; l'adoration « dans l'Esprit et dans la Vérité » (Jn 4,23s) est une *adoration qui jaillit de l'intérieur ; c'est un *culte inspiré par l'Esprit et par la vérité de Jésus, que l'Esprit de vérité rend active en ceux qu'il a fait renaître ; Jésus-Vérité devient ainsi le nouveau Temple, où doit se pratiquer le culte distinctif des temps messianiques. Puisque la vérité est la

révélation de l'amour de Dieu, Jean invite les chrétiens à pratiquer l'amour fraternel; ils deviendront par là « coopérateurs de la vérité » (3 Jn 8), ils laisseront pleinement s'exprimer dans leur vie la vérité du Christ (3 Jn 3.6).

La vérité au sens chrétien, ce n'est donc pas le domaine immense de l'être, que nous aurions à conquérir par un effort de pensée, c'est la vérité de l'Évangile, la parole révélatrice du Père, présente en Jésus-Christ et éclairée par l'Esprit, qu'il nous faut accueillir dans la foi, pour qu'elle transforme nos existences. La vérité resplendit pour nous dans la personne du Christ, qui est à la fois le médiateur et la plénitude de la révélation; et c'est dans les livres saints que nous est communiquée authentiquement cette vérité de salut. *IdlP*

→ adoration II 3 — amen 2 — connaître — erreur — fidélité — foi — hérésie — lèvres 1 — lumière & ténèbres NT II 1 — mensonge — Paraclet — Parole de Dieu — serment — témoignage.

VERTUS & VICES

La Bible nomme beaucoup de vertus et de vices, c'est-à-dire d'habitudes dont l'acquisition perfectionne l'homme ou le dégrade. Son vocabulaire est au contraire pauvre pour parler de la vertu ou du vice en général. En effet, à la différence de l'humanisme grec, elle les considère moins du point de vue de l'homme et de sa perfection que du point de vue de Dieu et de son dessein sur l'homme ; Dieu veut unir les hommes avec lui et entre eux, et cette communion exige leur progrès moral.

1. *Nature de la vertu et du vice.* — L'homme parfait n'est pas celui qui s'applique à devenir tel, c'est celui qui *cherche Dieu et qui, pour y parvenir, suit le *chemin que Dieu lui trace et qui est aussi le seul où il trouvera son épanouissement personnel ; cette attitude fondamentale est exprimée par la formule : « marcher avec Dieu » (Gn 5,22.24; 6,9). C'est cette attitude qui fait de *Noé un homme intègre, à l'opposé des méchants qui l'entourent et dont le cœur ne forme que de mauvais desseins (6,5). La vertu consiste dans une relation vivante avec Dieu, dans une conformité à ses paroles, dans une *obéissance à ses volontés, dans une orientation profonde et stable vers lui ; cette relation rend l'homme juste ; cette *fidélité à suivre le chemin du Seigneur est la vertu fondamentale qu'*Abraham devra apprendre à ses fils (18,19) et dont la pratique est la condition de l'Alliance (Ex 19,5.8). Par contre, le vice fondamental, c'est de suivre un autre dieu que le seul véritable (Dt 6,14; cf 4,35), c'est d'être infidèle à l'Alliance en s'écartant du chemin de Dieu (Ex 32,8).

Mais cette conformité à l'ordre divin, qui constitue la vertu et que la Bible appelle le plus souvent *justice, n'est pas obtenue par le seul accomplissement des actes que Dieu prescrit ; ces actes doivent manifester une docilité et une fidélité qui viennent du *cœur et qui soient l'expression de *l'amour. Telle est la loi fondamentale de l'Alliance (Dt 6,5s; 10,16; 11,1; 30,20). C'est dans le cœur qu'est la racine de la vertu ou du vice. C'est là que les paroles de Dieu doivent être mises, bien plus, gravées, pour y être le principe de la fidélité aimante qui est l'âme de toute vertu. C'est parce que leur cœur est tout entier à Dieu que David est si grand malgré ses fautes et que Josaphat progresse dans les chemins de Dieu (1 R 15,3; 2 Ch 17,6) ; si Ézéchias fait ce qui est bon, juste et loyal devant Dieu, c'est qu'il cherche celui-ci de tout son cœur (2 Ch 31,20s).

La sagesse des psalmistes caractérise l'homme vertueux en disant que son cœur est plein de la Loi de Dieu et se complaît en elle (Ps 1,2; 37, 31), tandis que celui du pervers est vide de Dieu et qu'il le tient pour inexistant (14,1). Celui que la Sagesse forme à toutes les vertus utiles à l'homme : tempérance et prudence, justice et force d'âme, c'est celui qui aime la justice (Sg 8, 7, où justice est pris une fois dans son sens hébreu de vertu fondamentale, et l'autre fois dans son sens grec de vertu particulière des relations sociales).

Enfin la justice parfaite, que prêche Jésus (Mt 5,20) et que décrit tout le sermon sur la montagne, est celle d'un cœur pur de tout *désir mauvais et plein d'un amour miséricordieux étendu jusqu'aux ennemis (5,7s.28.44s). Ce qui souille l'homme, ce sont les vices de son cœur (15,18s).

2. *La source de la vertu et du vice.* — Il n'est pas nécessaire de chercher d'autre source du vice que l'homme lui-même ; en se séparant de Dieu par le péché, il est devenu incapable de dominer ses convoitises et de rester maître de lui-même ; au lieu de parfaire le monde, il l'a corrompu (1 Jn 2,16s). Dès lors, il ne peut trouver en lui la force de résister au poids de ses passions (Si 1,22; 18, 30) et de redevenir pur. C'est la *force du Seigneur qui sera la source de sa puissance (Dt 8,

17s; Ep 6,10) ; sans elle, il restera lâche et nonchalant (Si 2,12s). Pour que son cœur soit pur, il faut que Dieu le recrée et lui infuse un esprit nouveau qui le rende ferme (Ps 51,12ss) ; c'est ce don qu'annoncent les prophètes et qui se réalisera dans la nouvelle Alliance ; alors un cœur nouveau sera donné aux hommes et la Loi de Dieu y sera écrite ; ils recevront l'*Esprit de Dieu lui-même, qui les rendra fidèles (Jr 31,33; Ez 36,26s). C'est cet Esprit qui, en remplissant le Messie, lui donnera toutes les vertus requises par sa mission royale : sagesse pour gouverner, force pour libérer des ennemis, piété pour demeurer uni à Dieu qu'il représente (Is 11,2-5).

Cet Esprit, dont le Christ révèle aux disciples le rôle de maître intérieur (Jn 14,26; 16,13), leur donnera la sagesse et la force nécessaires pour être des témoins invincibles (Mt 10,20 p; Lc 21,14s; 24,48s; Ac 1,8). C'est lui qui libérera le croyant de toutes les convoitises charnelles qui rendent l'homme vicieux (Ga 5,19ss), en répandant dans son cœur la charité divine et en lui faisant porter le *fruit que sont toutes les vertus animées par cette charité (Rm 5,5; Ga 5,22) ; ainsi, cet Esprit affermit l'homme intérieur (Ep 3,16).

3. *Connexion des vertus et catalogues des vices.* — La Bible ne se contente pas de tracer son chemin à l'homme vertueux et de menacer le vicieux du jugement de Dieu (Ps 1) ; comme l'ont fait aussi les moralistes païens, elle a soin de rassembler, en des listes instructives, les traits qui les caractérisent l'un et l'autre.

Les listes de vices sont présentées par les prophètes (Os 4,1s; Jr 7,9), les sages (Pr 6,16-19; Si 25,2; 26,5s), le Christ (Mc 7,21s p) et ses Apôtres (1 Co 6,9s; Rm 1,29ss; Col 3,5-9; 1 Tm 1,9s; 2 Tm 3,1-5; 1 P 2,1; 4,3) ; Paul surtout a souligné que la cause profonde des vices est la méconnaissance du vrai Dieu auquel on préfère les idoles. Les vices ont parfois pour effet de diviser les hommes ; parfois aussi ils s'opposent entre eux.

Une telle opposition n'existe pas entre les vertus qui au contraire se complètent et dont les listes montrent pourquoi le juste est unifié et principe d'*unité. Voici par exemple le raccourci du prophète Michée : « Marcher humblement avec Dieu en accomplissant la justice et en aimant avec tendresse » (Mi 6,8). Quant à Jésus, il se caractérise par l'*humble *douceur (Mt 11,29) dont il donne l'exemple (Jn 13,15) et par l'amour qui lui fait donner sa vie (15,13), amour qui doit être le modèle de celui des disciples entre eux (13,34; 15,17), amour qui sera leur signe distinctif (13,35). Aussi Paul, qui fait droit à l'idéal grec de la vertu en recommandant de faire tout ce qui mérite éloge (Ph 4,8), mais qui insiste souvent sur les « trois qui demeurent » : foi, espérance et charité (1 Th 1,3; Rm 5,1-5; Col 1,4s...), proclame-t-il que la plus grande vertu est la charité (1 Co 13,13). D'autres vertus, certes, sont recommandées (1 Th 5,14-18; Rm 12,9-21; Ep 4,2; 1 Tm 4,12; 6,11; 1 P 3,8; 2 P 1,5ss) ; mais la charité est le lien de la perfection ; elle établit le règne de la *paix du Christ en qui les hommes sont un seul Corps (Col 3,12-15). *MFL*

→ amour II — bien & mal I — chair II 2 — chemin II — chercher I — cœur — conscience — crainte de Dieu IV — cupidité — désir II, III — douceur 2.3 — endurcissement — Esprit de Dieu NT V 3 — fidélité AT 2 ; NT 2 — force II — humilité — idoles II 3 — justice — obéissance II 3, IV — orgueil — péché — perfection — piété — pur AT II ; NT I, II 3 — sagesse AT III 4 ; NT III 2 — sexualité III 1.

VÊTEMENT

Avec la nourriture et le toit, le vêtement est condition primordiale de l'existence humaine (Si 29,21) ; la bénédiction assure pain et vêtement (Dt 10,18; cf Gn 28,20), le châtiment, famine et nudité (Dt 28,48). Le vêtement protège contre les intempéries : il ne faut pas retenir en gage le manteau du pauvre quand le froid de la nuit s'abat sur lui (Ex 22,25). A côté de ces données élémentaires, le symbolisme du vêtement s'oriente dans une double direction. Il signifie d'une part un monde ordonné par le Créateur, et d'autre part la promesse de la gloire perdue au paradis.

I. Le vêtement, reflet de l'ordre divin du monde

En arrachant les choses au chaos originel, le Créateur a assigné à chacune d'elles sa place en un monde ordonné. Ainsi le vêtement apparaît comme un signe de la personne humaine dans son identité et sa distinction.

1. *Vêtement et personne humaine.* — A un premier stade, le vêtement protège le corps non seulement contre les intempéries, mais contre les regards qui pourraient réduire la personne à un objet de convoitise sexuelle, la faisant retourner au chaos de l'indistinction d'où le Créateur l'a fait sortir. Ainsi

se fonde l'interdit de « soulever le voile » qui protège le groupe parental (Gn 9,20-27), utérin (Gn 34; 2 S 3) et conjugal (Lv 18) : la vie privée de chacun est protégée par le vêtement.

Le vêtement assure également la distinction des *sexes et peut symboliser leurs relations. Aussi homme et femme doivent-ils porter des habits distincts (Dt 22,5). La femme se voile le visage pour des raisons précises, comme dans la rencontre prénuptiale, sorte de rite de consécration à celui qui l'a choisie (Gn 24,65) ; elle répond au geste du fiancé qui lui communique ce qu'il a en « étendant sur elle le pan de son manteau » (Rt 3,9; cf Dt 23,1) : ainsi il ne prend pas « possession » d'elle (cf Rt 4,7; Dt 25,9; Ps 60,10), mais confère à l'élue la gloire de sa propre personne.

Le vêtement reflète la vie en société. Pour chaque cellule de la communauté, il est comme le signe d'une vie harmonieuse qui naît du travail en commun (tonte : 1 S 25,4-8; tissage : Pr 31 10-31; Ac 18,3; confection : Ac 9,39), d'une sage, administration (Pr 31,30) et de l'entraide. Donner son manteau est un signe de fraternité ; Jonathan conclut ainsi alliance avec David (1 S 18, 3s), car le vêtement forme avec la personne une alliance unique, reconnue par ceux qui s'aiment (Gn 37,33), par exemple au *parfum qui en émane (Gn 27,15.27; Ct 4,11). Le luxe ostentatoire qui accuse honteusement la disproportion des niveaux de vie au lieu de chercher à lui porter remède (Si 40,4; Jc 2,2) attire les malédictions des prophètes et des apôtres. Revêtir autrui lorsqu'il est nu est un précepte vital qui s'impose en justice (Ez 18, 7) à la communauté, sous peine de décomposition : c'est plus que « réchauffer ses membres » (Jb 31, 20), c'est le faire renaître à la vie commune (Is 58,7), refaire pour lui ce que Dieu a fait pour tous (Dt 10,18s), le sortir du chaos. Sans cette justice, la charité est morte (Jc 2,15). « Donne donc jusqu'à ton manteau ! » (Mt 5,40), dit le Christ, signifiant par là qu'il faut donner sa propre personne à celui qui le demande.

2. *Vêtement et fonctions humaines.* — On ne porte pas toujours le même vêtement : il faut distinguer les temps de la vie, le profane et le sacré, le travail et la fête. Si le travail peut exiger que le vêtement soit déposé (Jn 21,7), il existe, en revanche, toutes sortes de vêtements de fête.

Changer de vêtement peut signifier qu'on passe du profane au sacré ; ainsi le peuple dans l'attente de la théophanie (Ex 19,10; Gn 35,2) ou les prêtres à l'entrée et à la sortie du parvis intérieur (Ex 28,2s; Lv 16,4; Ez 44,17ss; Za 3) ; ainsi quand jouent les catégories du *pur et de l'impur (Lv 13—15). Le vêtement caractérise enfin les grandes fonctions en Israël. Parmi les habits royaux (1 R 22,30; Ac 12,21), on remarque une robe de pourpre à agrafe d'or (1 M 11,58; 14,44). Pour confirmer l'onction royale, le peuple étend ses vêtements sous les pieds du roi (2 R 9,13; Mt 21,8) : à lui de les couvrir de gloire (cf 2 S 1,24) ! Le prophète porte une pelisse surmontant un pagne de peau (Za 13,4; Mt 3,4 p), semblable au manteau qu'Élie jeta sur Élisée en lui donnant la vocation prophétique (1 R 19,19) ; par cette investiture, le charisme prophétique peut être communiqué (2 R 2,13ss). Le Grand Prêtre reçoit aussi l'investiture « en revêtant les habits sacrés » (Lv 21,10) ; avec ces vêtements symboliques (Ex 28—29; Lv 16; Ez 44; Si 45,7-12), un « homme irréprochable » peut « affronter le courroux divin, l'Exterminateur recule » (Sg 18,23ss; cf 1 M 3,49).

II. Vêtement et nudité, symboles spirituels

Le vêtement est aussi le signe de la condition spirituelle de l'homme. C'est ce qu'en raccourci montre le récit du paradis, et ce que raconte l'histoire sainte.

1. *Au paradis.* — Les yeux ouverts par la connaissance défendue, Adam et Ève surent qu'ils étaient nus (Gn 3,7) ; ils se sentaient jusque-là en harmonie avec le milieu divin par une sorte de grâce qui revêtait leur personne comme un vêtement. Désormais leur corps entier, et pas seulement leur sexe, est signé d'un manque devant la Présence divine ; une ceinture végétale ne suffit pas à le masquer ; les pécheurs se cachent au milieu des arbres du jardin, car c'est devant la majesté divine que naît leur pudeur : « J'ai eu peur parce que je suis nu. » Ils n'ont plus désormais le signe qui justifie l'approche familière de Dieu : ils ont perdu le sens de leur appartenance au Seigneur et demeurent surpris de leur nudité comme devant un miroir qui ne renvoie pas l'image de Dieu.

Or Dieu n'éloigne pas les pécheurs sans les revêtir lui-même de tuniques de peau (Gn 3,21). Cette vêture ne supprime pas le dénuement ; elle est le signe qu'ils demeurent appelés à la dignité qu'ils ont manquée. Le vêtement est désormais le signe d'une dualité : il affirme la dignité de l'homme déchu et la possibilité de revêtir une gloire perdue.

2. *L'histoire de l'Alliance* est souvent symbolisée à l'aide du vêtement, qui alors signifie la gloire perdue ou promise. Par l'Alliance, Dieu inaugure une communication intime de sa gloire : comme un pâtre, il enveloppe l'enfant trouvé dans le chaos du désert (Dt 32,10) ; comme un roi, les pans de son manteau remplissent le Temple (Is 6,1) ; comme un époux, il étend le pan de son manteau sur son peuple (Ez 16,8ss), et le revêt non de peaux de bêtes, mais « de lin fin et de soie », comme s'il le faisait prêtre (cf Ex 28,5. 39.42). Yahweh lui communique sa propre splendeur (Ez 16,13s) ; mais l'épouse royale ne demeure pas fidèle. Prenant appui sur les coutumes des hauts lieux idolâtriques, Ézéchiel poursuit l'allégorie avec crudité, montrant l'épouse s'exhibant nue et se livrant à tous : « De ses vêtements, elle fait des hauts lieux aux riches couleurs » et se prostitue à tout passant (16,15ss; cf Os 2,9ss). Alors que son vêtement aurait dû ne pas s'user, comme jadis dans la longue marche du désert (Dt 8,4), voici qu'il vieillit, tombe en loques (Is 50,9), rongé par la teigne et les mites (51,8).

Cependant le dessein de Dieu se réalisera, à contre-courant, en tirant du mal le remède. D'une part, Yahweh fait d'Israël une terre nue, en tournant en fureur destructrice la convoitise de ses amants (Ez 16,37; Jr 13,26), jusqu'à ce qu'un *Reste atteigne enfin dans le dénuement la grâce du retour. D'autre part, un *Serviteur « sans beauté et sans éclat » envoyé par lui va guérir son peuple de ses passions, en s'humiliant jusqu'à la mort (Is 53,12) ; et Sion pourra se ceindre à la fois de ses démolisseurs et de ses rebâtisseurs « comme ferait une fiancée » (49,17s). Alors, Yahweh, revêtu de la *justice comme cuirasse, de la *vengeance comme tunique et drapé dans la jalousie (59,17), va parer son *épouse du manteau de justice (61,10).

3. *Le Christ, vêtu de gloire.* — Pour qu'Israël soit ainsi paré, il faut que le Christ, véritable Serviteur, soit dépouillé de ses vêtements (Mt 27, 35; Jn 19,23), livré à la parodie d'une investiture royale (Jn 19,2s...), devienne un « homme » indistinct, privé d'appartenance légale. Mais cet homme est le Fils de Dieu dont la gloire est incorruptible. Déjà, à la *Transfiguration, dans le resplendissement des vêtements, sa chair s'est montrée glorieuse (Mt 17,2), et il avait été capable de faire reprendre ses habits au possédé de Gérasa (Mc 5,15; cf Ac 19,16). Après la Résurrection, comme les Anges qui l'annoncent (Mt 28,3 p), le Seigneur ne garde du vêtement que l'essentiel : l'éclat, signe de sa *Gloire (Ac 22,6-11; cf 10,30; 12,7) ; et cependant les yeux non encore dessillés de Marie de Magdala ou des pèlerins d'Emmaüs ne voient de prime abord qu'un jardinier ou un voyageur (Jn 20,15; Lc 24,15s) : c'est que la gloire ne se manifeste qu'à la foi pleine. Pour le croyant, le Christ fait l'ardente guerre de la *colère, revêtu d'un manteau portant l'inscription : « Roi des rois et Seigneur des seigneurs » (Ap 19,16).

4. *Le vêtement des élus.* — Déjà l'ordre de la création a été rendu perceptible aux yeux de la foi. Dans cet ordre divin, dont les *anges sont les témoins, dit Paul (1 Co 11,10), Adam reflète la gloire de Dieu à visage découvert (cf 2 Co 3,18), comme le Christ qui est sa tête (1 Co 11,3s) ; Ève, créée non pas identique mais complémentaire d'Adam (11,8s), doit porter le signe de sa maîtrise d'elle-même dans sa subordination : par le voile, elle refuse de livrer sa « gloire » (11,6.10.15) indistinctement à l'emprise des regards (11,5.13; cf 1 Tm 2,9.14) ; ce voile marque la pleine possession de soi dans la consécration, l'inverse d'une aliénation. Mais cette gloire ne sera manifeste qu'au jour de la résurrection.

Tout homme en effet est appelé à entrer dans le mouvement de gloire qu'a inauguré le Christ. Si Dieu peut faire d'un grain nu jeté en terre un corps resplendissant, il peut faire du corps de tout homme un corps incorruptible (1 Co 15,37. 42), et par-dessus le vêtement corruptible revêtir l'homme d'un vêtement incorruptible (2 Co 5, 3ss). Désormais l'humanité sort de sa nudité, elle acquiert liberté, filiation, droit à l'héritage divin par l'acte de « revêtir le Christ ». Avec ceux qui ont dépouillé le vieil homme et revêtu l'homme nouveau (Col 3,10; Ep 4,24), par la foi et le baptême (Ga 3,25ss), Dieu constitue une communauté parfaite et « une » dans le Christ (3,28), animée d'un principe nouveau, l'Esprit. Les membres ont à lutter, mais avec des « armes de lumière » (Rm 13,12), et la nudité même ne pourra les séparer du Christ (Rm 8,35).

Ceux qui triomphent « ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau » (Ap 7,14; 22,14). L'épouse désormais ne peut faillir ; elle se pare, au long de l'histoire, pour les noces : « On lui a donné de se revêtir du lin d'une blancheur éclatante » (19,7s). Quand Dieu enroulera cieux et terre comme un tissu ayant fait son temps, pour les remplacer par de nouveaux (He 1,11s), et qu'auront pris place les protagonistes du jugement, en vêtements *blancs pour la plu-

part (Ap 3,4s; 7,9-14), la Jérusalem nouvelle, parée comme une mariée (21,2), s'avancera enfin au-devant de l'Époux. Alors, « la cité peut se passer de l'éclat du soleil et de la lune, la gloire de Dieu l'a illuminée et l'Agneau lui tient lieu de flambeau » (21,23). *EH*

→ blanc — gloire I, V — Transfiguration 2.

VEUVES

Solitaire (Ba 4,12-16), la veuve représente un cas typique de malheur (Is 47,9). Son costume (Gn 38,14; Jdt 10,3) manifeste un double deuil : à moins d'un nouveau *mariage, elle a perdu l'espoir de la *fécondité ; elle est sans défense.

1. *L'assistance aux veuves.* — Comme l'orphelin et l'étranger, elle est l'objet d'une protection spéciale de la Loi (Ex 22,20-23; Dt 14,28-29; 24,17-22) et de Dieu (Dt 10,17s) qui écoute sa plainte (Si 35,14s), se fait son défenseur et son vengeur (Ps 94,6-10). Malheur à ceux qui abusent de sa faiblesse (Is 10,2; Mc 12,40 p). Jésus, comme Élie, rend à une veuve son fils unique (Lc 7,11-15; 1 R 17,17-24) et il confie Marie au disciple bien-aimé (Jn 19,26s). Dans le service quotidien de l'Église primitive, on se préoccupe de subvenir aux besoins des veuves (Ac 6,1). Si elles n'ont plus de parenté (1 Tm 5,16 ; cf Ac 9,36-39), la communauté doit les prendre en charge, comme l'exige la vraie *piété (Jc 1,27 ; cf Dt 26,12s ; Jb 31,16).

2. *Valeur reconnue au veuvage.* — Déjà vers la fin de l'AT on voit poindre une estime particulière pour le veuvage définitif de Judith (Jdt 8, 4-8; 16,22) et d'Anne la prophétesse (Lc 2,36s), consacré à Dieu dans la prière et la pénitence. En Judith éclate le contraste entre la faiblesse naturelle et la *force puisée en Dieu.

De même Paul qui, pour éviter les dangers de l'inconduite, tolère le remariage (1 Co 7,9.39) et souhaite même celui des jeunes veuves (1 Tm 5, 13-15), considère le veuvage comme meilleur (1 Co 7,8) et y voit une indication providentielle qu'il faut renoncer au mariage (7,17.24). En effet, à l'égal de la *virginité, le veuvage est un idéal spirituel qui ouvre à l'action de Dieu et libère pour son service (7,34).

3. *L'institution des veuves.* — Dans l'Église toutes les veuves doivent être irréprochables (1 Tm 5, 7.14). Certaines, vraiment seules, dégagées de toute obligation familiale et renonçant à toute dissipation, s'adonneront à la prière (5,5s). Il existe aussi un engagement officiel au veuvage permanent (5,12). On y admet des veuves qui n'ont été mariées qu'une fois et ont atteint soixante ans (5,9) : il est probable qu'elles exercent des fonctions charitables, car elles doivent avoir donné dans le passé des garanties de dévouement (5,10).

L'idéal proposé aux veuves à la dernière étape de leur vie se résume donc dans la prière, la chasteté et la charité. *PS*

→ fécondité II 2 — femme AT 3 ; NT 1.3 — jeûne 1 — mariage AT II 1 ; NT II — solitude I 1 — virginité AT 2.

VICES → vertus & vices.

VICTIME → Agneau de Dieu — autel — eucharistie IV — Rédemption NT 2 — sacrifice — sang AT 3.

VICTOIRE

Victoire suppose combat et risque de défaite. C'est en effet sur une défaite que s'ouvre dans la Bible le drame de l'humanité, vaincue par *Satan, par le *péché, par la *mort. Mais dès cette défaite s'esquisse la promesse d'une victoire future sur le mal (Gn 3,15). L'histoire du *salut est celle du cheminement vers la victoire définitive.

AT

C'est d'abord dans son histoire temporelle que le peuple de Dieu fait l'expérience de la victoire et de la défaite. Mais celle-ci a pour résultat de tourner finalement sa foi vers l'attente d'une autre victoire, réalisée sur un autre plan.

1. *Les victoires du peuple de Dieu.* — Les Israélites mesurent d'abord la *force de leur Dieu à un niveau très imparfait : celui de leurs succès militaires. Le triomphe de Dieu sur le mal se confond à leurs yeux avec les victoires qu'ils remportent. Lorsqu'ils sont en *guerre, ne constituent-ils pas « les armées de Yahweh » (Ex 12, 41; Jg 5,13; 1 S 17,26) ? C'est donc lui qui combat pour eux et assure leurs succès : sous Moïse

(Ex 14,14; 15,1-21; 17,8-16), sous Josué (Jos 6, 16; 10,10), sous les Juges (Jg 7,15), sous les Rois (1 S 14,6; 2 Ch 14,10s; 20,15-29). Il faut combattre, mais aussi recevoir de Dieu la victoire comme une *grâce et un *don (Ps 18,32-49; 20, 7-10; 118,10-27). A l'époque tardive des Maccabées, ceux-ci n'hésiteront pas à attribuer à Dieu le succès de leurs armes (1 M 3,19; 2 M 10,38; 13,15; 15,8-24).

Dieu apparaît donc comme l'allié invincible (Jdt 16,13; Dt 32,22-43; Is 30,27-33; Na 1,2-8; Ha 3; 1 Ch 29,11s). De même qu'aux origines il a maîtrisé les forces du chaos (Gn 1,2), personnifiées par ses *Bêtes monstrueuses (Ps 74,13), de même dans l'histoire il continue de triompher sur les peuples païens qui incarnent ces forces et s'opposent à son *dessein de salut. C'est pourquoi les Israélites peuvent l'emporter sur leurs ennemis ; expérience dont le contenu religieux est indéniable, mais qui demeure ambiguë : ne seront-ils pas tentés de penser que la victoire de Dieu coïncide nécessairement avec leur puissance temporelle ? Une expérience complémentaire va les préserver de cette erreur.

2. *Les défaites du peuple de Dieu.* — Déjà au moment du succès, les prophètes rappellent aux Israélites que la victoire donnée par Dieu n'est pas nécessairement une récompense de la bonne conduite (Dt 9,4ss). Mais les revers leur sont nécessaires pour qu'ils prennent vraiment conscience de leur misère morale. Les épreuves de l'exode (Nb 14,42s; Dt 8,19s), les lenteurs de la conquête de Canaan (Jos 7,1-12; Jg 2,10-23), les défaites subies par la monarchie (2 Ch 21,14; 24, 20; 25,8-20) et surtout la catastrophe de l'exil (Jr 15,1-9; 27,6; Ez 22) leur montrent que Dieu n'hésite pas à combattre contre eux lorsqu'ils le trahissent. Ces défaites sont un *châtiment de l'*infidélité (Ps 78; 106). Loin de signifier une défaite de Dieu, maître des empires, elles révèlent que la victoire de Dieu est d'un autre ordre que celui du succès temporel. Elles conduisent ainsi Israël à comprendre et à préparer la seule vraie victoire.

3. *Vers une autre victoire.* — Les oracles prophétiques annoncent en effet pour les « derniers temps » une victoire divine qui dépassera de toutes façons celles du passé, et les sages mettent en évidence une victoire spirituelle qui ne se remporte point par les armes.

a) La victoire eschatologique. — Les prophètes post-exiliens aiment à représenter la crise finale de l'histoire comme une *guerre gigantesque où Dieu affrontera ses *ennemis ligués. Et il les écrasera sûrement (cf Is 63,1-6), comme il écrasa les monstres primordiaux (Is 27,1). Cette victoire préludera à son *règne final (Za 14; cf Ez 38—39). D'autres textes présentent celui qui sera l'artisan de ce triomphe définitif. Tantôt il prend les traits du *Messie royal (Ps 2,1-9; 110,5ss) ; tantôt il est personnifié par le *Fils d'homme transcendant, devant qui Dieu anéantit les *Bêtes (Dn 7). Plus paradoxale est la victoire du *Serviteur de Yahweh, qui triomphe par son sacrifice (Is 52,13ss; 53,11s) et conduit à sa réalisation le *dessein de Dieu. Si la victoire du Fils d'homme dépassait le plan temporel parce qu'elle se situait au-delà de l'histoire, celle du Serviteur se situe d'emblée au plan spirituel, le seul qui finalement importe.

b) La victoire des justes. — Cette victoire-là peut déjà être acquise par les *justes qui triomphent du péché. L'idée est à l'arrière-plan de tout l'enseignement des sages. Mais elle prend corps au terme de l'AT, dans le livre de la Sagesse : pour avoir vaincu dans des combats sans tache, les justes ceindront dans l'éternité la couronne des vainqueur (Sg 4,1s) ; le Seigneur leur donnera cette récompense méritée, au moment même où il lancera un dernier assaut contre les méchants (Sg 5,15-23). Telle est aussi la victoire que le Christ va remporter, et tous les chrétiens après lui.

NT

1. *Victoire du Christ.* — Avec le Christ, le plan des luttes temporelles est définitivement dépassé. La lutte qu'il mène est d'un autre ordre. Dès sa vie publique il s'affirme le « Plus fort » qui triomphe du Fort (Lc 11,14-22), c'est-à-dire de *Satan, prince de ce monde. A la veille de sa mort, il avertit les siens de ne point craindre le *monde mauvais qui les poursuivra de sa haine : « Ayez confiance ! Le monde, je l'ai vaincu » (Jn 16,33). Cette victoire reprend les traits paradoxaux de celle du Serviteur de Yahweh, qu'elle réalise à la lettre. Mais c'est par la *Résurrection qu'elle s'affirme comme une réalité concrète et définitive. Là, le Christ a triomphé du péché et de la mort ; il a traîné les *Puissances vaincues derrière son char de vainqueur (Col 2,15). Mieux que les anciens rois d'Israël, il a vaincu, ce Lion de Juda (Ap 5, 5), cet *Agneau immolé (5,12), devenu maître de l'histoire humaine. Et sa victoire se manifestera finalement avec éclat lorsqu'il l'emportera sur toutes les forces adverses (17,14; 19,11-21) et vaincra à jamais la *Mort, ce dernier ennemi (1 Co

15,24ss). La *Croix, défaite apparente, a assuré la victoire du Saint sur le péché, du *Vivant sur la Mort.

2. *Victoire du peuple nouveau.* — Telle la victoire du Christ, telle celle du peuple nouveau qu'il entraîne après lui. Ce n'est pas non plus une victoire temporelle ; sur ce plan elle peut comporter une apparente défaite. Ainsi les *martyrs, écrasés par la *Bête (Ap 11,7; 13,7; cf 6,2) l'ont cependant déjà vaincue, grâce au *sang de l'Agneau (12,10s; 15,2). Ainsi les *Apôtres, que le Christ emmène dans son triomphe (2 Co 2,14), mais que les épreuves de l'apostolat peuvent accabler (4,7-16). Ainsi, enfin, tous les chrétiens. Ayant reconnu leur Père et s'étant nourris de sa *Parole, ils ont vaincu le Mauvais (1 Jn 2,13s). Nés de Dieu, ils ont vaincu le *monde (5,4). Leur victoire, c'est leur *foi au Fils de Dieu (5,5), grâce à laquelle ils vainquent aussi les *antichrists (4,4). Cette victoire reste à consolider par un combat spirituel : au lieu d'être vaincus par le mal, il leur faut vaincre le mal par le bien (Rm 12,21). Mais ils savent que, par la force de l'*Esprit, ils peuvent triompher désormais de tous les obstacles : rien ne les séparera plus de l'amour du Christ (8,35ss).

Partageant la victoire de leur chef, ils auront aussi part à sa *gloire. Le NT évoque à l'aide d'images diverses cette récompense des vainqueurs. C'est une couronne qui leur est préparée là-haut ; couronne de vie (Jc 1,12; Ap 2,10), de gloire (1 P 5,4), de justice (2 Tm 4,8) ; couronne impérissable, à la différence de celles qu'on obtient ici-bas (1 Co 9,25) ; couronne vivante faite de ceux que les Apôtres ont amenés à la foi (Ph 4,1; 1 Th 2,19). L'Apocalypse surtout, si attentive à la situation des chrétiens en *guerre contre la Bête, décrit le sort réservé aux vainqueurs : ils seront les *fils de Dieu (Ap 21,7), prendront place sur le trône du Christ (3,21) et régiront avec lui les *nations (2,26) ; ils recevront un *nom nouveau (2,17), mangeront de l'*arbre de vie (2,7), deviendront des colonnes dans le *temple de leur Dieu (3,12) : entrés dans la *vie éternelle, ils n'auront plus à craindre la seconde *mort (2,11), à la différence des vaincus, des lâches et des réprouvés (21,8). Le NT se clôt sur cette victoire radieuse. Pour les vainqueurs se réalise ainsi, au-delà de toute espérance, la promesse originelle : l'homme, autrefois vaincu par Satan, par le péché et par la mort, en a triomphé, grâce au Christ Jésus.

PEB

→ Agneau de Dieu 3 — Ascension II 2 — bêtes & Bête 3 — bien & mal III — captivité II — chair II 2 c — création AT II 2 — démons NT — ennemi II 2, III 2 — force — guerre — Jour du Seigneur — libération/liberté — monde NT II 1 — mort NT II 3 — paix — péché IV 2 d e — procès III 3 — Rédemption NT 3.6 — salut — visite AT 1.

VIE

Dieu est vivant, Dieu nous appelle à la vie éternelle. D'un bout à l'autre de la Bible, un sens profond de la vie sous toutes ses formes, et un sens très pur de Dieu, nous révèlent dans la vie, que l'homme poursuit d'une espérance inlassable, un don sacré où Dieu fait éclater son mystère et sa générosité.

I. Le Dieu vivant

Invoquer « le Dieu vivant » (Jos 3,10; Ps 42, 3...), se présenter comme le « serviteur du Dieu vivant » (Dn 6,21; 1 R 18,10.15), jurer « par le Dieu vivant » (Jg 8,19; 1 S 19,6...), ce n'est pas seulement proclamer que le Dieu d'Israël est un *Dieu puissant et agissant, c'est lui donner un des *noms auxquels il tient le plus (Nb 14,21; Jr 22,24; cf Ez 5,11...), c'est évoquer son extraordinaire vitalité, son ardeur dévorante « qui ne se fatigue ni ne se lasse » (Is 40,28), « le Roi éternel... à la *colère insoutenable » (Jr 10,10), celui « qui perdure à jamais... qui sauve et délivre, opère signes et merveilles aux cieux et sur la terre » (Dn 6,27s). Le prix que la Bible attache à ce nom est le signe de la valeur qu'a pour elle la vie.

II. Valeur de la vie

1. *La vie est chose précieuse.* — La vie apparaît aux dernières étapes de la *création, pour la couronner. Au cinquième jour naissent « les monstres marins, les êtres vivants qui glissent et grouillent dans les eaux » (Gn 1,21) et les oiseaux. A son tour, la terre produit d'autres êtres vivants (1,24). Enfin Dieu crée, à son image, le plus parfait des vivants, l'*homme. Et, pour assurer à cette vie *naissante la continuité et la *croissance, Dieu lui fait don de sa *bénédiction (1,22.28). Aussi, bien que la vie soit un temps de pénible service (Jb 7,1), l'homme est prêt à tout sacrifier pour la sauver (2,4). Le sort de l'*âme dans les enfers

apparaît si lamentable que désirer la *mort ne peut être que le contrecoup d'un malheur inouï et bouleversant (Jb 7,15; Jon 4,3). L'idéal, c'est de jouir longuement de l'existence présente (cf Qo 10,7; 11,8s) sur « la terre des vivants » (Ps 27,13) et de ne mourir, comme Abraham, que « dans une *vieillesse heureuse, âgé et rassasié de jours » (Gn 25,8; 35,29; Jb 42,17). Si une postérité est ardemment désirée (cf Gn 15,1-6; 2 R 4, 12-17), c'est que les *enfants sont le soutien de leurs parents (cf Ps 127; 128) et prolongent en quelque sorte leur vie. Aussi aime-t-on à voir nombreux, sur les places publiques, les vieillards d'un âge avancé et les jeunes enfants (cf Za 8,4s).

2. *La vie est chose fragile.* — Tous les êtres vivants, et l'homme lui-même, ne possèdent la vie qu'à titre précaire. Ils sont, par nature, sujets à la mort. Cette vie est en effet dépendante de la respiration, c'est-à-dire d'un souffle fragile, indépendant de la volonté et qu'un rien suffit à éteindre (cf *esprit). Don de Dieu (Is 42,5), ce souffle ne cesse de dépendre de lui (Ps 104,28ss), « qui fait mourir et qui fait vivre » (Dt 32,39). Effectivement, la vie est courte (Jb 14,1; Ps 37,36), une simple fumée (Sg 2,2), une *ombre (Ps 144,4), un rien (Ps 39,6). Elle semble même n'avoir pas cessé de diminuer depuis les origines (cf Gn 47,8s). Cent-vingt ou cent ans, et même soixante-dix ou quatre-vingts, sont devenus un maximum (cf Gn 6,3; Si 18,9; Ps 90,10).

3. *La vie est chose sacrée.* — Toute vie vient de Dieu, mais le souffle de l'homme en vient d'une façon toute spéciale : pour en faire une *âme vivante, Dieu a insufflé dans ses narines un souffle de vie (Gn 2,7; Sg 15,11) qu'il reprend à l'instant de la mort (Jb 34,14s; Qo 12,7, après l'hésitation de 3,19ss). C'est pourquoi Dieu prend sous sa protection la vie de l'homme et interdit le meurtre (Gn 9,5s; Ex 20,13), fût-ce celui de Caïn (Gn 4, 11-15). Même la vie de l'*animal a quelque chose de sacré ; l'homme peut se nourrir de sa *chair, à condition que tout le *sang en ait été vidé car « la vie de la chair est dans le sang » (Lv 17,11) siège de l'âme vivante qui respire (Gn 9,4) ; et c'est par ce sang que l'homme entre en contact avec Dieu dans les *sacrifices.

III. Les promesses de vie

1. *La Loi de la vie.* — Dieu, « qui ne prend pas plaisir à la mort de qui que ce soit » (Éz 18,32), n'avait pas créé l'homme pour le laisser mourir mais pour qu'il vive (Sg 1,13s; 2,23) ; aussi lui avait-il destiné le *paradis terrestre et l'*arbre de la vie, dont le fruit devait le faire « vivre pour toujours » (Gn 3,22). Même après avoir dû interdire à l'homme pécheur, qui pensait le trouver par ses propres voies, l'accès de l'arbre de vie, Dieu ne renonce pas à assurer à l'homme la vie. En attendant de la lui donner par la mort de son Fils, il propose à son peuple « les *chemins de la vie » (Pr 2,19...; Ps 16,11; Dt 30,15; Jr 21,8).

Ces chemins sont « les *lois et coutumes » de Yahweh ; « qui les accomplira y trouvera la vie » (Lv 18,5; Dt 4,1; cf Ex 15,26) ; il verra « s'achever le nombre de ses jours » (Ex 23,26) ; il trouvera « longueur de jours et de vie, lumière des yeux et paix » (Ba 3,14). Car ces chemins sont ceux de la *justice, et « la justice conduit à la vie » (Pr 11,19; cf 2,19s...), « le juste vivra par sa *fidélité » (Ha 2,4), tandis que les impies seront rayés du *Livre de vie (cf Ps 69,29). Cette vie n'est longtemps, dans l'espérance d'Israël, qu'une vie sur la terre, mais, comme sa *terre est celle dont Yahweh a fait don à son peuple, « la vie et les longs jours » que Dieu lui réserve s'il est fidèle (Dt 4,40...; cf Ex 20,12) représentent un bonheur unique au monde, « supérieur à celui de toutes les nations de la terre » (Dt 28,1).

2. *Dieu, source de vie.* — Bien qu'elle soit tout entière vécue sur la terre, cette vie d'ailleurs ne se *nourrit pas d'abord des biens de la terre, mais de l'attachement à Dieu. Il est « la source d'eau vive » (Jr 2,13; 17,13), « la source de vie » (Ps 36,10; cf Pr 14,27) et « son amour vaut mieux que la vie » (Ps 63,4). Aussi les meilleurs en viennent-ils à préférer à tout autre bien le bonheur d'habiter toute leur vie dans son *temple, où un seul jour passé devant sa *face et consacré à la célébrer « en vaut plus de mille » (Ps 84,11; cf 23, 6; 27,4). Pour les prophètes, la vie, c'est de « *chercher Yahweh » (Am 5,4s; Os 6,1s).

3. *Vie par-delà la mort.* — Plus que de la vie heureuse sur sa terre, c'est de la *mort qu'Israël pécheur fait l'expérience, mais, du sein même de la mort, il découvre que Dieu persiste à l'appeler à la vie. Du fond de l'exil, Ézéchiel proclame que Dieu « ne prend pas plaisir à la mort du méchant », mais l'appelle à « se convertir et à vivre » (Éz 33, 11) ; il sait qu'Israël est comme un peuple de cadavres, mais il annonce que sur ces ossements desséchés Dieu fera souffler son *esprit et qu'ils revivront (37,11-14). De l'exil encore, le Second

Isaïe contemple le *Serviteur de Yahweh : « Retranché de la terre des vivants... pour le forfait de son peuple » (Is 53,8), « il offre sa vie en *sacrifice d'expiation » et, par-delà sa mort, « voit une descendance et prolonge ses jours » (53,10). Il subsiste donc une faille dans l'association fatale péché/mort : on peut mourir pour ses *péchés et attendre encore quelque chose de la vie, on peut mourir pour autre chose que ses péchés et, en mourant, trouver la vie.

Les persécutions d'Antiochus Épiphane vinrent confirmer ces vues prophétiques en montrant qu'on pouvait mourir pour être *fidèle à Dieu. Cette mort acceptée pour Dieu ne pouvait séparer de lui, elle ne pouvait mener qu'à la vie par la *résurrection : « Dieu leur rendra l'esprit et la vie... Ils boivent à la vie qui ne tarit pas » (2 M 7,23.36). De la poussière où ils dorment « ils s'éveilleront... ils resplendiront comme la splendeur du firmament », tandis que leurs persécuteurs s'enfonceront « dans l'horreur éternelle » (Dn 12, 2s). Au Livre de la Sagesse, cette espérance s'élargit et transforme toute la vie des justes : tandis que les impies, tels des morts vivants, « à peine nés, cessent d'être » (Sg 5,13), les justes sont dès maintenant « dans la main de Dieu » (3,1) et recevront de lui « la vie éternelle... la couronne royale de *gloire » (5,15s).

IV. Jésus-Christ : je suis la vie

Avec la venue du Sauveur, les promesses deviennent réalité.

1. *Jésus annonce la vie.* — Pour Jésus, la vie est chose précieuse, « plus que la nourriture » (Mt 6, 25) ; « sauver une vie » l'emporte même sur le *sabbat (Mc 3,4 p), car « Dieu n'est pas un Dieu de morts mais de vivants » (Mc 12,27 p). Lui-même guérit et rend la vie, comme s'il ne pouvait tolérer la présence de la mort : s'il avait été là, Lazare ne serait pas mort (Jn 11,15.21). Cette puissance de donner la vie est le signe qu'il a puissance sur le péché (Mt 9,6) et qu'il apporte la vie qui ne meurt pas, la « vie éternelle » (19, 16 p; 19,29 p). C'est la véritable vie ; on peut même dire, sans plus, qu'elle est « la vie » (7,14; 18,8s p...). Aussi, pour y entrer et la posséder, il faut prendre le *chemin resserré, sacrifier toutes ses *richesses, même ses propres membres et la vie présente (cf Mt 16,25s).

2. *En Jésus est la vie.* — Verbe éternel, le Christ possédait la vie de toute éternité (Jn 1,4). Incarné, il est « le Verbe de vie » (1 Jn 1,1) ; il dispose de la vie en toute propriété (Jn 5,26) et la donne en surabondance (10,10) à tous ceux que son Père lui a donnés (17,2). Il est « le chemin, la vérité et la vie » (14,6), « la résurrection et la vie » (11, 25), « *Lumière de la vie » (8,12), il donne une *eau vive qui devient en celui qui la reçoit « une source qui jaillit en vie éternelle » (4,14). « *Pain de vie », il donne à celui qui mange sa *chair de vivre par lui, comme lui vit par le Père (6, 27-58). Ce qui suppose la *foi : « Quiconque vit et croit en lui ne mourra pas » (11,25s), sinon « il ne verra jamais la vie » (3,36) ; une foi qui reçoive ses paroles et les exécute, comme lui-même obéit à son Père parce que « son ordre est vie éternelle » (12,47-50).

3. *Jésus-Christ, Prince de la vie.* — Ce que Jésus demande, il le fait le premier ; ce qu'il annonce, il le donne. Librement, par amour pour le Père et pour les siens, comme le Bon *Pasteur pour ses brebis, « il donne sa vie » (= « son *âme », Jn 10,11.15.17s; 1 Jn 3,16). Mais c'est « pour la reprendre » (Jn 10,17s) et, l'ayant reprise, devenu « esprit vivifiant » (1 Co 15,45), faire don de la vie à tous ceux qui croient en lui. Jésus-Christ, mort et ressuscité, est « le Prince de la vie » (Ac 3,15), l'Église a pour mission « d'annoncer hardiment au peuple... cette Vie » (Ac 5,20) : telle est la première expérience chrétienne.

4. *Vivre dans le Christ.* — Ce passage de la mort à la vie se répète en celui qui croit au Christ (Jn 5,24) et, « *baptisé en sa mort » (Rm 6,3), « revenu de la mort » (6,13), « vit désormais pour Dieu dans le Christ Jésus » (6,10s). Il *connaît maintenant, d'une connaissance vivante, le Père et le Fils qu'il a envoyé, ce qui est la vie éternelle (Jn 17,3; cf 10,14). Sa « vie est cachée avec le Christ en Dieu » (Col 3,3), le Dieu vivant dont il est le temple (2 Co 6,16). Il participe ainsi à la vie de Dieu à laquelle il était jadis *étranger (cf Ep 4, 18) et donc à sa nature (2 P 1,4). Ayant reçu du Christ l'*Esprit de Dieu, son propre esprit est vie (Rm 8,10). Il n'est plus soumis aux contraintes de la *chair ; il peut traverser indemne la mort et vivre à jamais (cf 8,11.38), non plus pour lui-même, « mais pour celui qui est mort et ressuscité » pour lui (2 Co 5,15) ; pour lui, « la vie, c'est le Christ » (Ph 1,21).

5. *La mort absorbée par la vie.* — Dès cette terre, plus le chrétien a part à la *mort du Christ et porte ses *souffrances, plus il manifeste sa vie

jusque dans son *corps (2 Co 4,10). Il faut en effet que ce qui est mortel soit absorbé par la vie (2 Co 5,4) ; ce qui est corruptible doit revêtir l'immortalité, changement qui, pour presque tous, suppose la mort corporelle (cf 1 Co 15,35-55). Celle-ci, loin de marquer un échec de la vie, la fixe et l'épanouit en Dieu, engloutissant la mort dans sa *victoire (15,54s).

L'Apocalypse voit déjà les âmes des martyrs au ciel (Ap 6,9) et Paul souhaite mourir pour « être avec le Christ » (Ph 1,23; cf 2 Co 5,8). La vie avec le Christ, attendue de la *résurrection (cf 1 Th 5,10), est donc possible aussitôt après la mort. On peut être alors semblable à Dieu et le *voir tel qu'il est (1 Jn 3,2), *face à face (1 Co 13,12), ce qui est l'essence de la vie éternelle.

Cette vie n'aura cependant toute sa perfection que le jour où le *corps lui-même, ressuscité et glorifié, y aura part, quand se manifestera « notre vie, le Christ » (Col 3,4), dans la Jérusalem céleste, « demeure de Dieu avec les hommes » (Ap 21,3), où jaillira le fleuve de vie, où croîtra l'*arbre de vie (22,1s; 22,14.19). « De mort, alors, il n'y en aura plus » (21,4), elle sera « jetée dans l'étang de feu » (20,14). Tout sera pleinement soumis à Dieu, qui « sera tout en tous » (1 Co 15,28). Ce sera un nouveau *paradis, où les saints *goûteront pour toujours à la vie même de Dieu, dans le Christ Jésus. *AAV & JG*

→ âme I 1.2 — arbre 1 — baptême IV 2.4 — béatitude — bénédiction — blanc 0 — courir 2 — création — croissance — désir I — Dieu AT III 1 — don NT 3 — eau — Esprit de Dieu NT V 3 — fécondité — femme AT 1.2 — force — fruit — grâce II 1, V — homme I 1 a — joie AT I — lampe 2 — lumière & ténèbres AT II 1 ; NT I 2 — mère I 1, II 1 — mort — naissance (nouvelle) — paradis — Résurrection — sagesse AT II 1 — salut — sang — sexualité I 1 — victoire NT 1 — vieillesse 1 — violence O.

VIEILLESSE

Vivre longtemps est le désir de quiconque est heureux au milieu de ses biens ; mais, si la vieillesse peut être riche d'expérience et de sagesse, elle peut aussi peser au malheureux usé par l'âge et à bout de patience (Si 41,1s). Ainsi, la vieillesse change de sens, selon qu'elle apparaît comme le chemin du déclin vers la mort ou comme celui du progrès vers le bonheur éternel.

1. *Longue vie et approche de la mort.* — Même menacée par la *mort, la *vie est un don de Dieu ; une longue vie est donc désirable ; promise à qui honore ses parents (Ex 20,12), elle est une couronne pour le juste (Pr 10,27; 16,31) qui a ainsi la joie de voir les enfants de ses enfants (Pr 17, 6). Comme Abraham rassasié de jours (Gn 25,8), le juste, après une vieillesse heureuse et florissante (Ps 92,15), peut mourir en paix, conscient que sa vie a été pleine (Gn 15,15; Tb 14,1; Si 44,14). Mais il arrive aussi que la mort soit une délivrance (Si 41,2), quand le vieillard sent sa vigueur décliner (Ps 71,9; Qo 12,5) et que, pour lui, rien n'a plus de saveur (2 S 19,36).

2. *Longue expérience et progrès dans la sagesse.* — A l'âge et à l'expérience qu'il apporte, tous les peuples ont attaché l'*autorité ; dans la Bible aussi, les anciens sont à la tête des communautés (Ex 3,16; 18,12; 2 S 5,3; Esd 6,7; Ac 11,30; 15,4). Bien que certains vieillards soient d'une corruption ou d'une injustice scandaleuses (Si 25,2; Dn 13,5), les cheveux blancs méritent le respect (Lv 19,32; 1 Tm 5,1s) et les enfants doivent venir en aide à leurs parents âgés (Si 3,12). En raison de sa *sagesse (Si 25,4s) et comme témoin de la *tradition, le vieillard peut parler avec autorité ; qu'il le fasse cependant avec discrétion (Si 32,3; 42,8). Un danger en effet menace les anciens : se fermer à toute nouveauté au lieu de rester ouverts à la vérité ; cette fausse fidélité à la tradition (Mt 15, 2-6) a conduit les Anciens du peuple à se ranger parmi les ennemis du Christ, qui l'insulteront sur sa croix (27,1.41). Le nombre des années ne suffit donc pas à rendre le vieillard digne de l'honneur qu'on lui rend ; bien plus, la sagesse peut être la part de la jeunesse (Ps 119,100; Sg 4,8s. 16) et, pour entrer dans le Royaume, tous doivent le recevoir en petit enfant (Mc 10,15). Que les chrétiens âgés suivent donc les conseils du vieux Paul (Phm 9) et brillent par leurs *vertus (Tt 2, 2-5).

La vieillesse est enfin le symbole de l'éternité ; l'Éternel apparaît à Daniel sous l'aspect d'un vieillard (Dn 7,9) et, dans l'Apocalypse, les vingt-quatre Anciens symbolisent la cour de Dieu qui chante éternellement sa gloire (Ap 4,4; 5,14...) *MFL*

→ ami 1 — enfant O — homme III 3 — maladie/guérison AT I 1 — mort — nouveau III 3 b — sagesse AT II 1.2 — Tradition AT II ; NT I 1 — vie II 1.

VIGILANCE → veiller.

VIGNE

Peu de cultures dépendent autant que la vigne, à la fois du travail attentif et ingénieux de l'homme, et du rythme des saisons. La Palestine, terre de vignobles, enseigne à Israël à goûter les fruits de la terre, à mettre tout son cœur à une tâche prometteuse, mais aussi à tout attendre de la générosité divine. D'autre part, la vigne, si précieuse, a quelque chose de mystérieux. Elle ne vaut que par son *fruit. Son bois est sans valeur (Ez 15, 2-5) et ses sarments stériles ne sont bons que pour le feu (Jn 15,6) ; mais son fruit réjouit « dieux et hommes » (Jg 9,13) ; la vigne cache donc un mystère plus profond : si elle apporte la joie au cœur de l'homme (Ps 104,15), il est une vigne dont le fruit est la *joie de Dieu.

1. *La vigne, joie de l'homme.* — *Noé, le juste, plante la vigne sur une terre que Dieu a promis de ne plus maudire (Gn 8,21; 9,20). Et la présence de vignobles sur notre terre est le signe que la *bénédiction de Dieu n'a pas été totalement détruite par le péché d'Adam (Gn 5,29). Dieu promet et donne à son peuple une terre riche en vignes (Nb 13,23s; Dt 8,8). Mais ceux qui oppriment le pauvre (Am 5,11) ou sont infidèles à Yahweh (So 1,13) ne boiront pas le *vin de leurs vignes (Dt 28,30.39) ; elles seront dévorées par les sauterelles (Jl 1,7) ou feront place aux ronces (Is 7,23).

Gravement injuste est le roi qui prend les vignes de ses sujets ; de cet abus prédit par Samuel (1 S 8,14s), Achab se rend coupable (1 R 21,1-16). Mais, sous un bon roi, chacun vit dans la *paix, sous sa vigne et son figuier (1 R 5,5; 1 M 14,12). Cet idéal sera réalisé aux temps messianiques (Mi 4,4; Za 3,10) ; alors la vigne sera féconde (Am 9,14; Za 8,12). Image de la *Sagesse (Si 24,17), image de l'*épouse féconde du juste (Ps 128,3), la vigne qui bourgeonne symbolise l'espoir des époux qui, dans le Cantique, chantent le mystère de l'amour (Ct 6,11; 7,13; 2,13.15; cf 1.14).

2. *Israël, vigne infidèle à Dieu.* — Époux et vigneron, le Dieu d'Israël a sa vigne, et c'est son *peuple. Pour Osée, Israël est un plant fécond qui rend grâces de sa *fécondité à d'autres qu'à Dieu, ce Dieu qui, par l'Alliance, est son *époux (Os 10,1; 3,1). Pour Isaïe, Dieu aime sa vigne ; il a tout fait pour elle, mais au lieu du *fruit de justice qu'il attendait, elle lui a donné l'aigre *vendange du sang versé ; il va la livrer aux dévastateurs (Is 5,1-7). Pour Jérémie, Israël est un plant choisi, devenu dégénéré et stérile (Jr 2, 21; 8,13), qui sera arraché et piétiné (Jr 5,10; 12,10). Ézéchiel enfin compare à une vigne féconde, puis desséchée et brûlée, tantôt Israël infidèle à son Dieu (Ez 19,10-14; 15,6ss), tantôt le roi infidèle à une alliance jurée (17,5-19).

Un jour viendra où la vigne s'épanouira sous la garde vigilante de Dieu (Is 27,2s). Pour cela, Israël invoque l'amour *fidèle de Dieu : puisse-t-il sauver cette vigne qu'il a transplantée d'Égypte dans sa terre et qu'il a dû livrer au ravage et au feu ! Elle lui sera désormais fidèle (Ps 80,9-17). Mais ce n'est point Israël qui tiendra cette promesse. Reprenant la parabole d'Isaïe, Jésus résume ainsi l'histoire du peuple élu : Dieu n'a cessé d'attendre les fruits de sa vigne ; mais au lieu d'écouter les prophètes qu'il a envoyés, les vignerons les ont maltraités (Mc 12,1-5). Comble d'amour, il envoie maintenant son Fils bien-aimé (12,6) ; en réponse, les chefs du peuple vont mettre le comble à leur infidélité en tuant le Fils dont la vigne est l'héritage. C'est pourquoi les coupables seront châtiés, mais la mort du Fils ouvrira une nouvelle étape du *dessein de Dieu : confiée à des vignerons fidèles, la vigne donnera finalement son fruit (12,7ss; Mt 21,41ss).

Quels seront ces vignerons fidèles ? Les protestations platoniques ne valent rien : il faut un *travail effectif, le seul qui rende (Mt 21,28-32). Pour récolter sa *vendange, Dieu accueillera tous les ouvriers : travaillant depuis le matin, ou embauchés à la dernière heure, tous recevront la même récompense. Car l'appel au travail et l'offre du salaire sont des dons gratuits et non des droits que l'homme pourrait revendiquer : tout est *grâce (Mt 20,1-15).

3. *La vraie vigne, gloire et joie de Dieu.* — Ce qu'Israël n'a pu donner à Dieu, Jésus le lui donne. Il est la vigne qui rend le cep authentique, digne de son nom. Il est l'*Israël véritable. Il a été planté par son Père, entouré de soins et émondé afin de porter un fruit abondant (Jn 15,1s; Mt 15,13). Il porte en effet son fruit en donnant sa vie, en versant son sang, suprême preuve d'amour (Jn 15,9.13; cf 10,10s.17) ; et le *vin, fruit de la vigne, sera, dans le mystère eucharistique, le signe sacramentel de ce *sang versé pour sceller l'Alliance nouvelle ; il sera le moyen de communier

à l'amour de Jésus, de *demeurer en lui (Mt 26, 27ss p; cf Jn 6,56; 15,4.9s).

Il est la vigne, et nous les sarments, comme il est le *Corps, et nous les membres. La vigne véritable, c'est lui, mais c'est aussi son *Église, dont les membres sont en communion avec lui. Sans cette *communion, nous ne pouvons rien faire : seul Jésus, vrai cep, peut porter un fruit qui glorifie le vigneron, son Père. Sans la communion avec lui, nous sommes des sarments détachés du cep, privés de sève, stériles, bons pour le feu (Jn 15,4ss). A cette communion, tous les hommes sont appelés par l'amour du Père et du Fils ; appel gratuit, car c'est Jésus qui choisit ceux qui deviennent ses sarments, ses *disciples ; ce n'est pas eux qui le choisissent (15,16). Par cette communion, l'homme devient sarment du vrai cep. Vivifié par l'amour qui unit Jésus et son Père, il porte du fruit, ce qui glorifie le Père. Il communie ainsi à la joie du Fils qui est de glorifier son Père (15, 8-11). Tel est le mystère de la vraie vigne : du Christ et de l'Église, il exprime l'union féconde et la joie qui demeure, parfaite et éternelle (cf 17,23).

MFL

→ Église II 2, V 2 — fruit — vendange — vin.

VILLE → cité

VIN

Avec le blé et l'*huile, le vin que fournit la Terre sainte fait partie de la *nourriture quotidienne (Dt 8,8; 11,14; 1 Ch 12,41) ; il a ceci de particulier qu'il « réjouit le cœur de l'homme » (Ps 104,15; Jg 9,13). Il constitue donc un des éléments du festin messianique, mais aussi et d'abord du repas eucharistique où le croyant puise la *joie à sa source : la charité du Christ.

I. Le vin dans la vie quotidienne

1. *Dans la vie profane.* — En attribuant à *Noé l'invention de la culture de la vigne, puis en le montrant surpris par les effets du vin (Gn 9, 20s), la tradition yahviste souligne à la fois le caractère bienfaisant et dangereux du vin. Signe de prospérité (Gn 49,11s; Pr 3,10), le vin est un bien précieux qui rend la vie agréable (Si 32,6; 40,20), à condition d'en user avec sobriété. Celle-ci fait partie de l'équilibre humain que ne cessent de prôner les écrits de sagesse. L'axiome de Ben Sira : « Le vin, c'est la vie pour l'homme quand on en boit modérément » (Si 31,27) en est la plus claire illustration (cf 2 M 15,39). Dans les épîtres pastorales, les conseils de sobriété abondent (1 Tm 3,3.8; Tt 2,3), mais, pris à bon escient, l'usage du vin y est aussi recommandé (1 Tm 5,23). Jésus lui-même a voulu boire du vin, au risque d'être mal jugé (Mt 11,19 p). L'homme qui s'écarte de cette sobriété est voué à toutes sortes de dangers. Les prophètes invectivent violemment les chefs qui aiment trop boire, car ils oublient Dieu et leurs vraies responsabilités vis-à-vis d'un peuple exploité et entraîné au mal (Am 2,8; Os 7,5; Is 5,11s; 28,1; 56,12). Les sages portent davantage leur attention sur les conséquences personnelles de ces excès : le buveur est voué à la pauvreté (Pr 21,17), à la violence (Si 31,30s), à la débauche (19,2), à l'injustice dans les paroles (Pr 23,30-35). Saint Paul souligne que l'*ivresse amène à la débauche et nuit à la vie de l'Esprit dans le chrétien (Ep 5,18).

2. *Dans la vie cultuelle.* — Parce qu'il vient de Dieu, comme tous les produits de la terre, le vin aura sa place dans les sacrifices. Déjà, au vieux sanctuaire de Silo, on apporte des offrandes de vin (1 S 1,24), elles permettent de répandre les libations prescrites lors des sacrifices (Os 9,4; Ex 29,40; Nb 15,5.10). Le vin fait aussi partie des prémices qui reviennent aux prêtres (Dt 18,4; Nb 18,12; 2 Ch 31,5). Il aura enfin une place dans le sacrifice de la nouvelle Alliance qui mettra fin à ce rituel. D'autre part, une intention religieuse motive pour certains l'abstention de vin. Si les prêtres sont tenus de s'en priver pendant l'exercice de leurs fonctions, c'est que celles-ci requièrent la pleine maîtrise de soi, notamment pour enseigner et juger (Ez 44,21ss; Lv 10,9s). L'abstinence de vin peut être aussi un rappel du temps où, au désert, Israël en était privé et s'approchait de son Dieu dans une vie austère (Dt 29,5). Un clan voulut, longtemps après l'installation en Canaan, garder cette fidélité au nomadisme qui ignore le vin : les Rékabites (Jr 35,6-11). Dans le même sens, un usage de caractère ascétique consistait à s'abstenir de tout produit de la vigne en signe de consécration à Dieu : c'est ce qu'on appelle le Naziréat (cf Am 2,12). Dès avant sa naissance, Samson fut ainsi consacré par la volonté divine (Jg 13,4s) ; le cas de Samuel (1 S 1,11) et celui de Jean-Baptiste (Lc 1,15; cf 7,33) sont analogues. Codifié dans la législation

sacerdotale, le Naziréat pouvait aussi être l'effet d'un vœu temporaire (Nb 6,2-20), qu'on trouve encore pratiqué dans la communauté judéo-chrétienne (cf Ac 21,23s). Enfin, les fidèles étaient souvent invités à renoncer au vin pour éviter tout danger de compromission avec le paganisme : ainsi en témoigne le judaïsme post-exilien (Dn 1,8; cf Jdt 10,5). C'est plutôt un souci d'ascétisme qui semble motiver les privations que s'imposaient certains chrétiens (1 Tm 5,23) ; Paul rappelle simplement que prudence et charité doivent régler cet ascétisme (Rm 14,21; cf 1 Co 10,31).

II. Le symbolisme du vin

1. D'un point de vue profane, le vin symbolise tout ce que la vie peut avoir d'agréable : l'amitié (Si 9,10), l'amour humain (Ct 1,4; 4,10) et en général toute la *joie que l'on prend sur terre avec son ambiguïté (Qo 10,19; Za 10,7; Jdt 12,13; Jb 1, 18). Aussi peut-il évoquer tantôt l'*ivresse malsaine des cultes *idolâtriques (Jr 51,7; Ap 18,3) et, tantôt le bonheur du disciple de la *Sagesse (Pr 9,2).

2. D'un point de vue religieux, le symbolisme du vin se place en contexte eschatologique.

a) Dans l'AT, pour annoncer les grands châtiments à son peuple qui l'offense, Dieu parle de la privation du vin (Am 5,11; Mi 6,15; So 1,13; Dt 28,39). Le seul vin à boire est alors celui de la *colère divine, la *coupe étourdissante (Is 51,17; cf Ap 14,8; 16,19). Par contre le bonheur promis par Dieu à ses fidèles est souvent exprimé sous la forme d'une grande abondance de vin, comme on le voit dans les oracles de consolation des prophètes (Am 9,14; Os 2,24; Jr 31,12; Is 25,6; Jl 2,19; Za 9,17).

b) Dans le NT, le « vin nouveau » est le symbole des temps messianiques. Jésus déclare en effet que la nouvelle Alliance instituée en sa personne est un vin nouveau qui fait craquer les vieilles outres (Mc 2,22 p). La même idée ressort du récit johannique du miracle de Cana : le vin de la noce, ce bon vin attendu « jusqu'à maintenant », est le don de la charité du Christ, le signe de la joie que réalise la venue du Messie (Jn 2,10; cf 4,23; 5,25). Le terme « vin nouveau » se retrouve enfin en Mt 26,29 pour évoquer le festin eschatologique réservé par Jésus à ses fidèles dans le Royaume de son Père : c'est alors l'achèvement des temps messianiques. La mention du vin n'est pas de l'ordre du pur symbole ; elle est amenée par le récit de l'institution de l'*Eucharistie. Avant de boire du vin nouveau dans le Royaume du Père, le chrétien s'abreuvera, au long des jours, du vin devenu le *sang répandu de son Seigneur (cf 1 Co 10,16).

L'usage du vin est donc pour le chrétien non seulement un motif de rendre grâces (Col 3,17; cf 2,20ss), mais une occasion de rappeler à sa mémoire le sacrifice qui est la source du salut et de la joie éternelle (1 Co 11,25s). *DS*

→ colère *B* AT I 1 ; NT I 1, III 2 — coupe — eucharistie — faim & soif AT 1 c — ivresse — joie AT I — Noé 1 — repas — vendange — vigne.

VIOLATION → adultère — Alliance AT III 1 — Époux/épouse AT 1 — péché III 2 c — serment AT 3 — violence I.

VIOLENCE

Dans la violence où l'on ne voit d'abord que destruction brutale, viol, violation, il faut aussi reconnaître la force vitale qui est à son origine et qui, pour se maintenir telle, tend à détruire la vie elle-même. Le terme qui la désigne dérive, tout comme celui de force vitale, d'une racine indo-européenne désignant la vie (*bios-biazomai*, *vivo-vis*). Et la Bible décrit sans illusion l'état violent dans lequel se trouve l'humanité : les forces vitales et les puissances de mort se tiennent en un équilibre provisoire, dont l'ordre apparent est souvent la caricature. Elle révèle aussi et surtout que, en Jésus-Christ, peut devenir réalité l'idéal eschatologique d'un temps où la vie s'épanouira sans violence (cf Is 11,6-9; Ap 21,4). Pour guider dans le sujet, deux termes évoquent d'assez près l'idée de violence, l'hébreu (*ḥms*) avec netteté, le grec (*biazomai*) avec une simple nuance de contrainte (forcer, insister pour).

I. Description

1. L'idée de *trangression* d'une norme permet de qualifier tel acte de violent ; ainsi l'ont compris les traducteurs grecs de l'AT qui en général ont rendu *ḥms* par un mot apparenté à *adikia*, signifiant injustice. Selon les coutumes de l'époque, Siméon et Lévi devaient sans doute venger leur

sœur Dina violentée (Gn 34,2), mais parce qu'ils sont allés trop loin dans leur *vengeance, les couteaux dont ils se sont servis pour châtier les oppresseurs sont qualifiés par leur père d' « instruments de violence » (49,5). Le peuple, les prêtres ont violé la Loi (Ez 22,26; So 3,4), on viole la justice sociale par la fraude (So 1,9), on viole le droit (Ez 45,9). Ordinairement la violence est accompagnée par quelque préméditation ou par la violation des lois du langage : pièges et embuscades (Ps 140,2), trou creusé devant le prochain (Ps 7, 17), astuce (Ps 72,14), détraction (Ps 140,12), fourberie (Ml 2,16), mais surtout faux *témoignage (Ex 23,1; Dt 19,16; Ps 27,12; 35,11), dont s'abstient le *juste à la prière pure (Jb 16,17).

2. La violence est encore saisie à travers son effet majeur, la *destruction* de la vie physique ou sociale ; en ce cas, le terme est souvent associé à un autre qui signifie exploitation, oppression, dévastation, ruine. Les prophètes se lamentent sur l'état de violence dans lequel est plongé le peuple (Am 3, 10; Jr 6,7; 20,8; Is 60,18) et ils font appel à Yahweh qui seul peut remédier à cet état d'injustice (Ha 1,3). Dieu en effet a en horreur les hommes violents (Ps 11,5; Ml 2,16) : n'a-t-il pas provoqué le déluge parce que « la terre était remplie de violence » (Gn 6,11.13) ? Aussi entend-on sans répit les cris des opprimés qui veulent être délivrés des hommes violents (2 S 22,3.49; Ps 18,49; 140,2.5). Ces victimes mettent leur espoir dans une riposte de même nature : « Que le mal pourchasse l'homme violent, en lui rendant coup sur coup ! » (Ps 140, 12). Un idéal d'abandon parfait est toutefois présenté dans le portrait du *Serviteur de Dieu qui est enseveli avec les méchants, « alors qu'il n'a pas commis de violence ni de tromperie » (Is 53,9).

3. Ce rapide survol des emplois de *ḥms* autorise quelques remarques. La violence ne s'identifie ni à la force, ni à la vengeance, ni à la colère, ni au zèle : en effet, ces expressions variées de la force vitale aboutissent parfois à la destruction de la vie ; mais elles n'impliquent pas nécessairement ce qui, aux yeux de l'AT, caractérise la violence, à savoir la transgression d'une norme. Toutefois, il faut le noter, celle-ci n'est pas déterminée, comme pour l'esprit grec, par quelque « ordre naturel » impérissable. Elle se définit selon une époque donnée par la *justice, c'est-à-dire par le Dieu de l'*Alliance qui est la fin et le juge de toute action. C'est en un tel contexte, temporel et théologique, qu'il faut apprécier la violence dans l'AT.

II. Situations

A l'aide des critères précédents, on peut évoquer des situations dans la description desquelles *ḥms* fait défaut. En tuant *Abel, Caïn a commis un acte de violence : « La voix du sang de ton frère crie du sol vers moi » (Gn 4,10), dit Dieu. Sans mesure, Lamech « tue un homme pour une blessure » (4,23). Israël est opprimé (*'innah*, de *'anah*, même racine que *'anawim*, les *pauvres) en Égypte (Ex 1,12; Dt 26,6; cf 2 S 7,10). Condamnant le viol d'une femme, acte qui détruit les rapports sociaux en négligeant le consentement du partenaire, la loi condamne une violence injustifiable (Dt 22,24.29 ; cf Gn 34,2; Jg 19,24; 20,5; 2 S 13,12.14; Lm 5,11 : en grec, *tapeinoô*). David fait tuer Urie, le mari de Bethsabée, en se servant avec ruse de la *guerre sainte (2 S 11,15) ; d'autre part, en dépit de la malédiction de Shiméi (16, 7s; 19,19-24), il ne s'est pas comporté en homme de sang vis-à-vis de la maison de Saül, car à deux reprises il a épargné Saül (1 S 24; 26) qui pourtant n'avait cessé de lui tendre des embûches (18,10s; 19,9-17). Violence encore lorsque Achab s'empare de la vigne de Naboth, car celui-ci a été lapidé en raison du faux témoignage manigancé par Jézabel (1 R 21,8-16). Enfin il faudrait mentionner les innombrables situations de *cupidité ou de *persécution, massacres et émeutes, qui font du récit biblique une longue histoire de la violence des hommes jusqu'au temps de Jésus (Lc 13,1; Mc 15,7; cf Mt 2,16).

III. Yahweh et la violence

Le comportement de Yahweh est ambigu en apparence : sans doute rejette-t-il toute violation de la justice, mais il semble parfois tolérer, approuver, voire pratiquer des actes que nous qualifions de violents. Que faut-il en penser ?

1. Indubitablement, *Dieu condamne* toute injustice violente. Mais il le fait progressivement, en tenant compte de l'époque où vit son peuple. Ainsi il reprend à son compte la loi du talion (Ex 21,24), qui représente un progrès considérable par rapport au temps de Lamech (Gn 4,15.24) ; il stigmatise les crimes qui ne doivent pas se commettre, tels ceux que décrit Amos selon les normes de son temps et qui sont autant de violences injustifiables : déporter des populations

entières sans égard pour la fraternité du sang, éventrer les femmes enceintes, incinérer les cadavres, rejeter la Loi, écraser les petits (Am 1,1—2,8).

Yahweh a *pris parti pour Israël opprimé* en Égypte (Ex 3,9) ; il exige de lui un comportement semblable à l'égard du faible : « Tu n'opprimeras pas l'étranger. Vous avez appris ce qu'éprouve l'étranger, puisque vous avez vous-mêmes résidé comme tels dans le pays d'Égypte » (23,9). Dieu se fait donc le défenseur des victimes de l'injustice des hommes, et plus spécialement de l'orphelin, de la *veuve, du *pauvre (Ex 21—23; Dt 24,20).

2. D'autre part, *éduquant Israël au milieu des nations idolâtres jusqu'à la naissance du Messie, le Dieu de l'Alliance prend au sérieux la condition dans laquelle vit son peuple et, au nom même de l'Alliance, se présente comme un terrible *Dieu guerrier*. Il extermine les premiers-nés d'Égypte (Ex 12), il exige l'*anathème (Jos 7) et se met à la tête du combat (vg 2 S 5,24). Il approuve la *force vengeresse, et destructrice, de Samson (Jg 15—16) et le *zèle qui va jusqu'à tuer le transgresseur de l'Alliance (Nb 15,11).

Ce faisant, Dieu n'est pas violent aux yeux de la Bible, car il ne transgresse pas l'Alliance dont il est l'auteur et le garant. Mais il manifeste qu'un bien supérieur peut entraîner la destruction de la *vie terrestre ; il signifie en outre la *guerre eschatologique et l'extermination sans pitié du mal qui est dans le monde. Toutefois on ne peut s'autoriser de cette attitude pour prendre position dans des situations politiques contemporaines, car ce serait méconnaître naïvement la conjoncture dans laquelle Dieu s'est révélé.

3. L'aspect paradoxal du comportement de Yahweh se reflète dans la *présentation du Dieu vivant* qui, au cours de la révélation biblique, s'épure peu à peu. D'abord * Dieu se manifeste en violant ce qu'on appelle le cours normal de la création, au Sinaï par exemple (Ex 19). Plus tard, Élie comprend que Dieu n'agit pas à l'instar de l'orage, de l'ouragan ou du tremblement de terre, mais tel un léger murmure (1 R 19,11s). Le *Messie, d'abord conçu à l'image du roi guerrier qui brise les têtes rebelles (Ps 110,5s; cf Jr 17,25; 22,4), viendra sous les traits d'un « roi humble et pacifique monté sur un âne » (Za 9,9; cf Gn 49,11; Jg 5,10). Le *Serviteur de Dieu enfin, en qui les chrétiens verront une *figure prophétique de Jésus, se *confie radicalement à Dieu et triomphe de la violence en la subissant volontairement ; il ne résiste pas au méchant (Is 50,5s) et ne commet ni tromperie ni violence (53,9).

IV. Jésus et la violence

Jésus est venu, étonnant ses contemporains et tous les hommes par la complexité de son comportement ; aussi, pour interpréter correctement ses paroles et ses actes, faut-il ne pas choisir arbitrairement, selon des préférences toutes subjectives, entre les uns et les autres, mais prendre la perspective dans laquelle se place Jésus lui-même.

1. *Le Royaume de Dieu* a fait irruption avec Jésus et, contrairement à l'attente des Juifs, suscite la violence. « Depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'à présent, le Royaume des cieux est assailli avec violence (*biazetai*), ce sont des violents (*biastai*) qui l'arrachent » (Mt 11,12). Selon l'interprétation la plus probable (*biastai* désigne toujours les attaquants, les ennemis), Jésus vise les adversaires qui empêchent les hommes d'entrer dans le Royaume. Mais sa parole a été interprétée par Luc dans le sens de Lc 13,24 où le disciple est invité à « faire effort (*agonizesthe*) pour entrer par la porte étroite » : « La Loi et les prophètes vont jusqu'à Jean ; depuis lors, la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu est annoncée et tout homme lutte (*biazetai*) pour y entrer » (16,16). Par sa venue, le Royaume de Dieu déchaîne une violence que l'absence de termes propres rend difficile à caractériser, mais que Jésus ne voile pas.

2. *Face à un ordre injuste* qui fait obstacle au Royaume de Dieu dans la mesure où il ne l'accueille pas, Jésus proteste à la suite des *prophètes par des actes et des paroles que les conservateurs de cet ordre ainsi établi se doivent de trouver violents : ils les troublent, non parce qu'ils sont excessifs, mais parce qu'ils violent apparemment la Loi. Jésus lève ainsi l'équivoque de la résignation chrétienne à l'injustice et marque les exigences de la charité. Il chasse les vendeurs du Temple (Mt 21,12s p; Jn 2,13-22). Il viole les conventions de la religion, de la société et du langage. Il est le maître du *sabbat (Mc 2,28). Venu pour apporter non la paix trompeuse que déjà stigmatisaient les prophètes (cf Jr 6,14), mais le glaive (Mt 10,34; cf Lc 12,51), il jette la dissension jusque dans l'institution la plus sacrée, la famille, divisant parents et enfants, frères et sœurs, en raison de l'appel qu'il lance (Mt 10,35ss p). Brusquement, il s'insurge contre le devoir sacré du res-

pect envers les parents : « Laisse les morts enterrer leurs morts » (Lc 9,60 p). Il bouscule le souci normal de l'intégrité corporelle : Arrache-toi l'œil ou la main, s'ils te scandalisent (Mt 5,29s p) ! En tout cela, l'ordre est violé parce qu'il est injuste, non en lui-même, mais par référence à une réalité que Jésus estime supérieure, le Royaume de Dieu. Quant aux maîtres de cet ordre, les voici appelés hypocrites, sépulcres blanchis (23,13-36).

Aux yeux des tenants d'un ordre établi qui se refuse à s'ouvrir à une valeur supérieure, Jésus apparaît, tel jadis *Élie (1 R 19,17s), comme un violent trouble-fête, un révolutionnaire qui détourne le peuple du chemin qu'ont tracé les maîtres de l'ordre (Lc 23,2). Aux yeux de Dieu par contre, Jésus restaure dynamiquement les vraies valeurs que l'institution avait fini par étouffer. Selon le point de vue auquel on se place, on pourra, avec l'Apocalypse, dépeindre Jésus comme un violent (Ap 6,4-8; 8,5...) qui, en finale, apporte la paix (21,4). On pourra aussi retenir le portrait que Jésus donne de lui-même, et voir en lui le Maître doux et humble de cœur qui, supportant la violence, en triomphe (1 P 2,21-24) et offre le *repos qui surmonte l'injustice (Mt 11,29). Les yeux fixés sur cet idéal vécu, le chrétien s'efforce d'y ajuster sa conduite (1 P 2,18-21; 3,14; Lc 5,9s; Ap 14,12). Au plan des structures sociales, l'Évangile est révolution dans la mesure où celles-ci paralysent la justice et la charité, sans lesquelles un fils de Dieu ne peut vivre. « Cherchez le Royaume de Dieu et sa justice ! » (Mt 6,33).

3. *Face à la violence* qui règne dans le monde, Jésus se montre plus radical que l'AT. La loi du talion requérait l'équité dans la vengeance qui rétablit la justice lésée ; Jésus exige le *pardon (Mt 6,12.14s; Mc 11,25), jusqu'à soixante-dix-sept fois (Mt 18,22). A tous, il commande : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent » (Mt 5,44; Lc 6,27). A chaque disciple, il déclare : « Ne résiste pas au méchant » [ou au « mal » qui est dans le monde] (Mt 5,39). Dans les trois exemples qui illustrent sa prescription (5,39-41), Jésus ne porte pas de jugement sur l'acte de violence sociale (gifler, prendre la tunique, réquisitionner) dont la cause peut être valable, pas plus qu'il n'autorise à imiter l'économe infidèle (Lc 16,1-8) ou le juge inique (18,1-5). Jésus prend ici le point de vue de l'individu lésé et déclare qu'il faut savoir être victime du violent.

Jésus l'a été le premier. Il résiste à la tentation d'instaurer le Royaume de Dieu par des *moyens* violents : il ne veut pas transformer *magiquement les pierres en pains, fût-ce pour apaiser la faim du monde (Mt 4,3ss), ni dominer les hommes par la *force (4,8ss) ; il refuse d'être un politicien révolutionnaire (Jn 6,15) et d'obtenir la gloire sans passer par le sacrifice de la *croix (Mt 16, 22s). Enfin, après avoir sué du sang au jardin des Oliviers, il décline le combat que ses compagnons ont engagé pour le défendre par la violence : « Laissez ! Cela suffit ». Et il va jusqu'à guérir son adversaire (Lc 22,49ss; cf 22,36ss). Jésus n'a pas versé le sang des hommes, il a versé son propre sang.

Pourquoi donc ne pas résister au méchant ? Non par quelque technique de non-violence, mais par esprit d'amour et de sacrifice, seul moyen d'*obtenir la réconciliation* entre le violent et sa victime (cf Gn 33; 45; 1 S 26). Le Royaume de Dieu ne s'établit pas par la brutalité, mais par la force divine, qui s'est montrée capable de triompher de la mort en ressuscitant Jésus. Dès lors, « tous ceux qui prennent l'épée périront par l'épée » (Mt 26,52). Aux antipodes de l'esprit de Jésus, celui qui veut riposter aux Samaritains inhospitaliers en faisant descendre le feu du ciel (Lc 9, 54) : ce sont les *doux qui auront la *terre en héritage (Mt 5,4). A la différence des « chefs des nations qui font peser sur elles leur pouvoir et leur domination », le disciple de Jésus doit « se faire le serviteur » des autres (Mt 20,25s). Quand Jésus bat en retraite, comme le *Serviteur de Dieu, devant la méchanceté de ses ennemis (Mt 12,15.18-21; 14,13; 16,4), il s'en remet à Dieu et réalise la béatitude des persécutés (Mt 5,10ss), prophétisée dans les chants du Serviteur (Is 50, 5; 53,9). Mais quand il pardonne à ceux qui le crucifient injustement (Lc 23,34; 1 P 2,23s), quand il demande à son disciple de tendre l'autre joue, Jésus dépasse l'idéal de l'AT ; il ne se contente pas d'un abandon passif entre les mains de Dieu, défenseur des opprimés : il fait violence au violent, car en cet affrontement la réconciliation est visée et peut être déjà obtenue sur la terre.

XLD

→ anathème AT — colère *A* 1 — cupidité AT 1 — guerre — haine — justice *A* I AT 1, NT 1 — persécution — puissance III 0.1 — sang AT 1 — zèle.

VIRGINITÉ

Dans plusieurs religions antiques, la virginité avait une valeur sacrale. Certaines déesses (Anat,

Artémis, Athéna) étaient appelées vierges, mais c'était pour mettre en relief leur éternelle jeunesse, leur florissante vitalité, leur incorruptibilité. Seule la révélation chrétienne allait montrer dans sa plénitude le sens religieux de la virginité, esquissé dans l'AT : la fidélité dans un amour exclusif pour Dieu.

AT

1. *Stérilité et virginité.* — Dans la perspective du peuple de Dieu, orienté vers son accroissement, la virginité équivalait à la *stérilité, qui était une humiliation, un opprobre (Gn 30,23; 1 S 1,11; Lc 1,25) : la fille de Jephté, condamnée à mourir sans enfants, pleure durant deux mois sa « virginité » (Jg 11,37), car elle n'aura point part à la récompense (Ps 127,3), à la *bénédiction (Ps 128, 3-6) qu'est le fruit des entrailles. Cependant la virginité avant le mariage était fort estimée (Gn 24,16; Jg 19,24) ; on voit ainsi que le Grand Prêtre (Lv 21,13s) et même le simple prêtre (Ez 44,22; cf Lv 21,7) ne pouvaient épouser qu'une vierge ; toutefois ce n'était encore là qu'un souci de *pureté rituelle dans le domaine de la *sexualité (cf Lv 12; 15), non une véritable estime de la virginité comme telle.

C'est dans le contexte des promesses et de l'Alliance qu'il faut chercher la vraie préparation de la virginité chrétienne. En rendant fécondes des femmes stériles, Dieu veut par cette mystérieuse disposition montrer que les porteurs des *promesses n'ont pas été suscités par la voie normale de la *fécondité, mais par une intervention de sa toute-puissance. La gratuité de son *élection se manifeste dans cette secrète préférence accordée aux stériles.

2. *Continence volontaire.* — A côté de ce courant principal, il existe des cas isolés où la continence est volontaire. Jérémie, sur l'ordre de Yahweh, doit renoncer au mariage (Jr 16,2), mais c'est simplement pour annoncer par un acte symbolique l'imminence du châtiment d'Israël, où femmes et enfants seront massacrés (16,3ss.10-13). Les Esséniens vivent dans la continence, mais ils sont poussés surtout, semble-t-il, par un souci de pureté légale.

D'autres exemples ont une valeur plus religieuse : Judith, par le maintien volontaire de son veuvage et sa vie pénitente (Jdt 8,4ss; 16,22), mérite d'être, comme jadis Débora (Jg 5,7), la mère de son peuple (Jdt 16,4.11.17), et par son genre de vie elle prépare la commune estime du *veuvage et de la virginité dans le NT ; Anne refuse de se remarier pour adhérer plus étroitement au Seigneur (Lc 2,37) ; Jean-Baptiste prépare la venue du Messie par une vie d'ascète et ose déjà s'appeler l'ami de l'époux (Jn 3,29).

3. *Les *épousailles entre Dieu et son peuple.* — Le Précurseur se montrait ainsi l'héritier d'une tradition prophétique sur les noces entre Yahweh et son peuple, qui préparait elle aussi la virginité chrétienne. Les prophètes en effet donnent plus d'une fois le nom de vierge à un pays conquis (Is 23,12; 47,1; Jr 46,11), en particulier à Israël (Am 5,2; Is 37,23; Jr 14,17; Lm 1,15; 2,13), et c'est pour déplorer la perte de son intégrité territoriale ; mais c'est également quand le peuple a profané l'Alliance que Jérémie l'apostrophe comme « la vierge Israël » (Jr 18,13), pour lui rappeler ce qu'aurait dû être sa *fidélité. Aussi le même titre revient-il dans le contexte de la restauration, quand Yahweh et son peuple auront à nouveau des relations d'amour et de fidélité (Jr 31,4.21). Pour Isaïe (62,5), le mariage d'un jeune homme et d'une vierge symbolise les noces messianiques entre Yahweh et Israël. Par ses exigences exclusives, Dieu préparait ses fidèles à lui réserver tout leur amour.

NT

A partir du Christ, la vierge Israël s'appelle l'*Église. Les croyants qui veulent demeurer vierges participent à la virginité de l'Église. Réalité essentiellement eschatologique, la virginité ne prendra tout son sens que dans l'accomplissement dernier des noces messianiques.

1. *L'Église vierge, épouse du Christ.* — Comme dans l'AT, le thème de la virginité rejoint paradoxalement celui des *épousailles : l'union du Christ et de l'Église est une union virginale, que symbolise par ailleurs le *mariage. « Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle » (Ep 5,25). L'église de Corinthe a été fiancée au Christ, Paul veut la lui présenter comme une vierge pure et immaculée (2 Co 11,2; cf Ep 5,27) ; l'Apôtre éprouve pour elle la jalousie de Dieu (2 Co 11,2) : il ne permettra pas que soit porté atteinte à l'intégrité de sa foi.

2. *La virginité de Marie.* — C'est au point de jonction des deux Alliances, en *Marie, Fille de Sion, que commence à se réaliser la virginité de l'Église. La mère de Jésus est la seule femme du NT à qui soit appliqué, presque comme un titre,

le nom de vierge (Lc 1,27; cf Mt 1,23). Par son désir de garder la virginité (cf Lc 1,34), elle assumait le sort des femmes demeurées sans enfants, mais ce qui était jadis une humiliation allait devenir pour elle une bénédiction (Lc 1,48). Dès avant l'Annonciation, Marie était portée à se réserver à Dieu ; elle avait cependant accepté l'obligation du mariage, comme un signe mystérieux de la volonté divine. Mais lorsque l'ange lui révèle qu'elle sera mère et vierge à la fois, elle comprend tout à coup la raison de cette orientation profonde de sa vie ; sa vocation virginale lui est révélée en même temps que l'Incarnation du Fils de Dieu, dont elle doit être le signe. Dans la virginité de celle qui devient la mère de Dieu s'accomplit ainsi la longue préparation de la virginité dans l'AT, mais aussi la prière des femmes stériles rendues fécondes par l'intervention de Dieu. En Marie apparaît déjà le sens eschatologique de la virginité chrétienne : celle-ci manifeste l'irruption dans l'histoire, d'un monde nouveau.

3. *La virginité des chrétiens.* — C'est Jésus, demeuré vierge comme Jean-Baptiste et Marie, qui révéla pleinement le sens et le caractère surnaturel de la virginité. Celle-ci n'est pas un précepte (1 Co 7,25), mais un appel personnel de Dieu, un **charisme* (7,7). « A côté des eunuques qui sont nés tels du sein maternel et de ceux qui le sont devenus par l'action des hommes, il y en a aussi qui d'eux-mêmes se sont rendus tels en vue du *Royaume des cieux » (Mt 19,12). Seul le Royaume des cieux justifie la virginité chrétienne ; seuls comprennent ce langage ceux à qui c'est donné (19,11).

D'après Paul, la virginité est préférable au *mariage, parce qu'elle permet un *dévouement intégral au Seigneur* (1 Co 7,32-35) : l'homme marié est partagé ; ceux qui restent vierges n'ont pas le cœur divisé, ils peuvent se consacrer entièrement au Christ, avoir pour *souci les affaires du Seigneur et ne pas se laisser distraire de cette attention constante.

Le mot du Christ en Mt 19,12 (« en vue du Royaume des cieux ») confère à la virginité sa vraie *dimension eschatologique*. Paul estime que l'état de virginité convient « en raison de la détresse présente » (1 Co 7,26) et du temps qui se fait court (7,29). La condition du mariage est liée au temps présent, mais la figure de ce monde passe (7,31). Ceux qui demeurent vierges sont détachés de ce siècle. Comme dans la parabole (Mt 25,1.6), ils attendent l'*Époux et le Royaume des cieux. Révélation constante de la virginité de l'Église, leur vie est aussi un témoignage de la non-appartenance des chrétiens à ce monde, un « signe » permanent de la tension eschatologique de l'Église, une anticipation de l'état de *résurrection où ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part au monde futur, seront pareils aux anges, aux fils de Dieu (Lc 20,34ss p).

L'état de virginité fait donc connaître excellemment le vrai visage de l'Église. Comme les vierges sages, les chrétiens vont à la rencontre du Christ, leur époux, pour prendre part avec lui au banquet des noces (Mt 25,1-13). Dans la Jérusalem céleste, tous les élus sont appelés vierges (Ap 14, 4), parce qu'ils ont refusé la prostitution de l'*idolâtrie, mais surtout parce qu'ils sont maintenant entièrement donnés au Christ : avec une docilité totale, « ils suivent l'*Agneau partout où il va » (cf Jn 10,4.27). Ils appartiennent désormais à la cité céleste, l'épouse de l'Agneau (Ap 19,7. 9; 21,9). *IdlP*

→ Époux/épouse — fécondité III 2 — femme NT — mariage NT II — Marie II — mère II 2 — sexualité I 2 — stérilité — veuves 2.

VISAGE → face.

VISIONS → charismes I — prophète AT I 1 — Révélations AT I 2 — songes — voir AT I.

VISITE

L'histoire du *salut est souvent présentée dans la Bible comme une suite de « visites » de Yahweh à son peuple ou à quelques personnages privilégiés ; Dieu, qui a pris l'initiative de l'*Alliance et qui demeure secrètement présent au déroulement de son *dessein, intervient souvent d'une façon extraordinaire dans la vie de son peuple, pour le bénir ou le punir, mais toujours pour le sauver ; ce regard du maître, ces interventions personnelles, visibles, sont autant de signes de sa *présence, de son action, de la continuité de son dessein sauveur et de ses exigences à travers la fidélité et l'infidélité des siens. Elles préparent et annoncent le *Jour du Seigneur par excellence, la venue de Dieu lui-même en Jésus, et son retour dans la gloire, pour un ultime *jugement et un salut définitif.

AT

1. « Dieu vous visitera et vous fera remonter de ce pays dans le pays qu'il a promis par serment

à Abraham, Isaac et Jacob » (Gn 50,24s). Le Dieu qui a appelé Abraham pour en faire le père d'une multitude et qui, dans ce but, a « visité » Sara en la rendant féconde (21,1s), intervient d'une manière unique en délivrant *son peuple* d'Égypte. Ces visites du Dieu qui aime et qui sauve son peuple vont se renouveler tout au long de l'histoire d'Israël, en en formant la trame essentielle et manifestant la *fidélité de Yahweh à ses *promesses. Si les Israélites se montrent infidèles à l'Alliance, l'intervention du Dieu jaloux prendra la forme d'un *châtiment, mais qui demeurera ordonné au salut du peuple. Tous les prophètes, et spécialement Jérémie, reprennent et orchestrent ce thème des interventions de Yahweh. Si les *victoires sont des visites de Dieu qui bénit ses fidèles (So 2,7), les malheurs du peuple sont également des visites de Dieu qui vient corriger les Israélites et leurs chefs, et les ramener à Lui : « Je n'ai connu que vous de toutes les familles de la terre, aussi vous visiterai-je pour toutes vos iniquités » (Am 3,2; Os 4,9; Is 10,3; Jr 6,15; 23, 2.34). Décrite par Ézéchiel comme l'inspection du *pasteur qui passe en revue son troupeau (Ez 34), cette visite est toujours dictée par l'amour de Dieu et orientée vers le salut du peuple. Les *nations voisines : Moab, l'Égypte et surtout Babylone, qui s'opposent à l'accomplissement du dessein divin de salut, seront, elles aussi, « visitées » par Dieu qui les jugera et les châtiera (Jr 46,21...; 48,44; 50,18.27.31), mais qui finalement les sauvera (Jr 12,14-17; 16,19ss). Comme la délivrance d'Égypte, le retour d'exil est l'œuvre de Yahweh : « C'est seulement quand seront à terme les soixante-dix ans accordés à Babylone que je vous visiterai et que j'exécuterai pour vous ma promesse de vous ramener ici » (Jr 29,10; cf 32, 5; Ps 80,15; Za 10,3).

2. *Chaque Juif* va alors prendre davantage conscience qu'il est l'objet d'une attention particulière, personnelle, de Dieu : « Souviens-toi de moi, Yahweh, par amour de ton peuple, visite-moi par ton salut, que je voie le bonheur de tes élus » (Ps 106,4). Ces visites individuelles ne se limitent pas au domaine cultuel : Dieu éclaire l'esprit des sages en examinant leur conduite (Jb 7,18; Ps 17,3) ou en leur envoyant des *songes (Si 34,6; cf déjà Gn 20,3).

3. Et surtout, à partir de l'exil, le mouvement même de la révélation ouvre les esprits à l'*annonce d'une visite définitive* de Dieu qui va venir *juger le peuple et les nations : ce *Jour de Yahweh, déjà annoncé par les prophètes d'avant l'exil, sera le jour de triomphe des élus sauvés par la venue, la visite et le *règne de Dieu, et il s'étendra en droit à tous les peuples : « Au jour de la visite, les *justes resplendiront... et le Seigneur régnera sur eux pour toujours » (Sg 3,7; Si 2,14). De cet espoir vont vivre les Juifs du Ier siècle (vg Qumrân) ; la venue de Jésus et sa prédication du royaume vont réaliser cette visite divine promise et attendue.

NT

1. « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, de ce qu'il a visité et délivré son peuple » (Lc 1,68). En Jésus, Dieu, poussé par son amour (1,78) et voulant réaliser ses *promesses, est venu sauver les siens, comblant ainsi leur attente et répondant à leur prière. Ce thème court à travers tout l'Évangile. Le Précurseur est présenté, à la lumière des oracles des prophètes, comme celui qui vient préparer les cœurs à la venue, à la manifestation de Dieu en Jésus. Il annonce le Jugement eschatologique et proclame la venue du *Royaume. Jésus, lui, insistera sur le caractère d'abord salvifique de cette visite et sur son aspect universel. Mais si elle est offerte à toute *chair (Lc 3,6; cf 1 P 2,12), cette visite ne sera accueillie que par les *cœurs purs qui la reconnaîtront : « Un grand prophète a surgi parmi nous, et Dieu a visité son peuple » (Lc 7,16). Tous ne le comprennent pas ainsi. Car malgré les *miracles, la visite de Dieu en Jésus n'est pas fulgurante, aveuglante : elle peut être refusée.

Tel est l'aspect dramatique de la visite, que soulignent les évangélistes, surtout saint Jean : « Il est venu parmi les siens et les siens ne l'ont pas reçu » (Jn 1,11). Cette méconnaissance coupable transformera la grâce en menace de *châtiment. Malheur à ceux qui ne savent pas reconnaître le « temps de la visite », malheur à Jérusalem (Lc 19,43s), malheur aux villes du lac ! Ce refus des Juifs, contraire à l'attitude des païens (Mt 8,10ss), est présenté comme le couronnement tragique d'une longue série de rejets, de mépris des visites de Yahweh à travers tout l'AT : le châtiment sera terrible pour ceux qui n'auront pas accueilli le fils du Roi, envoyé par son Père pour « percevoir les fruits » de la vigne (Mt 21, 33-46). La ruine de Jérusalem, fin du monde juif et signe éclatant du *Jugement de Dieu, en sera le prodrome visible, visite terrible du Fils de l'Homme qui annonce sa dernière venue dans la gloire (cf Mt 25,31-46).

2. Avant cette ultime visite, anticipée dans la « joyeuse entrée » de Jésus aux Rameaux, l'action de Jésus se poursuit dans l'Église par la *mission des Apôtres et par l'envoi de l'Esprit-Saint au cœur des croyants. Le Seigneur lui-même intervient toujours dans la vie de l'Église : l'Apocalypse le montre prêt à châtier les communautés d'Asie si elles ne se convertissent pas (Ap 2—3). Mais si nous devons aller ensemble au-devant du Christ « qui vient » (1 Th 4,17; cf Mt 25,6), chaque disciple est invité personnellement à accueillir la visite de Jésus : « Voici que je me tiens à la porte et je frappe... » (Ap 3,20), il devra donc *veiller (Mt 24,42ss; 25,1-13) et *prier, jusqu'au *jour, inconnu de tous, où Jésus « apparaîtra une seconde fois, à ceux qui l'attendent, pour leur donner le salut » (He 9,28). *RD*

→ calamité 2 — châtiments 3 — colère *B* AT III 3; NT III 2 — espérance NT II — heure 1 — Jour du Seigneur — jugement — Providence — rétribution I — salut — sommeil I 2 — stérilité II, III — veiller I.

VOCATION

Les scènes de vocation sont parmi les pages les plus impressionnantes de la Bible. La vocation de Moïse au Buisson ardent (Ex 3), celle d'Isaïe au Temple (Is 6), le dialogue entre Yahweh et le jeune Jérémie (Jr 1) mettent en présence Dieu, dans sa majesté et son mystère, et l'homme dans toute sa vérité, dans sa peur et sa générosité, dans ses puissances de résistance et d'accueil. Pour que ces récits tiennent une telle place dans la Bible, il faut que la vocation tienne, dans la Révélation de Dieu et le salut de l'homme, une place importante.

I. Les vocations et les missions dans l'AT

Toutes les vocations dans l'AT ont pour objet des *missions : si Dieu appelle, c'est pour envoyer; à Abraham (Gn 12,1), à Moïse (Ex 3,10.16), à Amos (Am 7,15), à Isaïe (Is 6,9), à Jérémie (Jr 1,7), à Ézéchiel (Ez 3,1.4), il répète le même ordre : Va ! La vocation est l'appel que Dieu fait entendre à l'homme qu'il s'est choisi et qu'il destine à une œuvre particulière dans son dessein de salut et dans la destinée de son peuple. A l'origine de la vocation, il y a donc une *élection divine; à son terme, une *volonté divine à accomplir. Pourtant la vocation ajoute quelque chose à l'élection et à la mission : un appel personnel adressé à la *conscience la plus profonde de l'individu, et bouleversant son existence, non seulement dans ses conditions extérieures, mais jusqu'au cœur, faisant de lui un autre homme.

Cet aspect personnel de la vocation se traduit dans les textes : souvent l'on entend Dieu prononcer le nom de celui qu'il appelle (Gn 15,1; 22,1; Ex 3,4; Jr 1,11; Am 7,8; 8,2). Parfois, pour mieux marquer sa prise de possession et le changement d'existence qu'elle signifie, Dieu donne à son élu un *nom nouveau (Gn 17,1; 32,29; cf Is 62,2). Et Dieu attend à son appel une réponse, une adhésion consciente, de foi et d'obéissance. Parfois cette adhésion est instantanée (Gn 12,4; Is 6,8), mais souvent l'homme est pris de peur et tente de se dérober (Ex 4,10ss; Jr 1,6; 20,7). C'est que normalement la vocation met à part, et fait de l'appelé un étranger parmi les siens (Gn 12,1; Is 8,11; Jr 12,6; 15,10; 16,1-9; cf 1 R 19,4).

Cet appel n'est pas adressé à tous ceux que Dieu choisit pour ses instruments : les *rois par exemple, bien qu'ils soient les oints du Seigneur, n'entendent pas un tel appel, et c'est Samuel qui en informe Saül (1 S 10,1) et David (16,12). Les prêtres non plus ne tiennent pas leur *sacerdoce d'un appel reçu de Dieu, mais de leur naissance. Aaron lui-même, bien que He 5,4 le dise « appelé par Dieu », n'a reçu cet appel que par l'intermédiaire de Moïse (Ex 28,1) et rien n'est dit de l'accueil intérieur qu'il lui fit. Sans que l'Épître aux Hébreux le dise explicitement, ce n'est pas être infidèle à sa pensée de voir dans le caractère médiat de cet appel un signe de l'infériorité, même chez Aaron, du *sacerdoce lévitique par rapport au sacerdoce de celui à qui, de fait, Dieu adressa directement sa parole : « Tu es mon fils... Tu es prêtre... selon l'ordre de Melchisédech » (He 5,5s).

II. Vocation d'Israël et vocation de Jésus-Christ

Israël a-t-il reçu une vocation ? Au sens courant du mot, c'est évident. Au sens précis de la Bible, bien qu'un *peuple ne puisse évidemment être traité comme une personne singulière et avoir ses réactions, Dieu cependant agit envers lui comme envers ceux qu'il appelle. Assurément, il lui parle par intermédiaires, en particulier par le médiateur Moïse, mais, à part cette différence imposée par

la nature des choses, Israël a tous les éléments d'une vocation. L'*Alliance est d'abord un appel de Dieu, une parole adressée au cœur ; la *Loi et les prophètes sont pleins de cet appel : « Écoute, Israël » (Dt 4,1; 5,1; 6,4; 9,1; Ps 50,7; Is 1,10; 7, 13; Jr 2,4; cf Os 2,16; 4,1). Cette parole engage le peuple dans une existence à part, dont Dieu se fait le garant (Ex 19,4ss; Dt 7,6) et lui interdit de prendre appui sur un autre que Dieu (Is 7, 4-9; cf Jr 2,11ss). Cet appel enfin attend une réponse, un engagement du cœur (Ex 19,8; Jos 24,24) et de toute la vie. Ce sont tous les traits de la vocation.

En un sens, il est vrai qu'on retrouve ces traits en plénitude dans la personne de Jésus-Christ, le parfait *Serviteur de Dieu, celui qui toujours *écoute la voix du Père et lui rend *obéissance. Néanmoins le langage propre de la vocation n'est pratiquement pas utilisé par le NT à propos du Seigneur. Si, constamment, Jésus évoque la *mission qu'il a reçue du Père, nulle part il n'est dit que Dieu l'ait appelé, et cette absence est significative. La vocation suppose un changement d'existence ; l'appel de Dieu surprend un homme à sa tâche habituelle, au milieu des siens, et l'engage vers un point dont Dieu se réserve le secret, vers « le pays que je t'indiquerai » (Gn 22,1). Or rien n'indique en Jésus-Christ la prise de conscience d'un appel ; son *baptême est à la fois une scène d'investiture royale : « Tu es mon Fils » (Mc 1,11) et la présentation par Dieu du Serviteur en qui il se complaît parfaitement ; mais rien n'évoque ici les scènes de vocation : d'un bout à l'autre des évangiles, Jésus sait d'où il vient et où il va (Jn 8,14) et s'il va où l'on ne peut le suivre, si sa destinée est d'un type unique, ce n'est pas en vertu d'une vocation, mais de son être même.

III. Vocation des disciples et vocation des chrétiens

Si Jésus n'entend pas pour son compte l'appel de Dieu, il multiplie en revanche les appels à le suivre ; la vocation est le moyen par lequel il groupe autour de lui les Douze (Mc 3,13), mais il fait entendre à d'autres qu'eux un appel analogue (Mc 10,21; Lc 9,59-62) ; et toute sa prédication a quelque chose qui comporte une vocation : un appel à le suivre dans une voie nouvelle dont il possède le secret : « Si quelqu'un veut venir après moi... » (Mt 16,24; cf Jn 7,17). Et s'il y a « beaucoup d'appelés, mais peu d'élus », c'est que l'invitation au Royaume est un appel personnel, auquel certains restent sourds (Mt 22,1-14).

L'Église naissante a tout de suite perçu la condition chrétienne comme une vocation. La première prédication de Pierre à Jérusalem est un appel à Israël semblable à celui des prophètes et cherche à susciter une démarche personnelle : « Sauvez-vous de cette *génération dévoyée ! » (Ac 2,40). Il y a pour Paul un parallélisme réel entre lui, « l'*Apôtre par vocation », et les chrétiens de Rome ou de Corinthe, « les *saints par vocation » (Rm 1,1.7; 1 Co 1,1s). Pour remettre les Corinthiens dans la vérité, il les reporte à leur appel, car c'est lui qui constitue la communauté de Corinthe telle qu'elle est : « Considérez votre appel, il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair » (1 Co 1,26). Pour leur donner une règle de conduite dans ce monde dont passe la figure, il les engage à rester chacun « dans la condition où l'a trouvé son appel » (7,24). La vie chrétienne est une vocation parce qu'elle est une vie dans l'*Esprit, parce que l'Esprit est un nouvel univers, parce qu'il « se joint à notre esprit » (Rm 8,16) pour nous faire entendre la *Parole du Père et éveille en nous la réponse filiale.

Parce que la vocation chrétienne est née de l'Esprit, et parce que l'Esprit est un seul, animant tout le Corps du Christ, il y a, au sein de cette unique vocation, « diversité de dons... de *ministères... d'opérations... », mais, dans cette variété de *charismes, il n'y a finalement qu'un seul *Corps et un seul Esprit (1 Co 12,4-13). Parce que l'*Église, la communauté des appelés, est elle-même l'*Ekklèsia*, « l'Appelée », comme elle est l'*Eklektè* « l'Élue » (2 Jn 1), tous ceux qui en elle entendent l'appel de Dieu répondent tous à leur place à l'unique vocation de l'Église qui entend la voix de l'Époux et lui répond : « Viens, Seigneur Jésus ! » (Ap 22,20). *JG*

→ Abraham I — Apôtres II 1 — charismes II 2 — chercher III — David 1 — disciple NT 2 a — élection — grâce IV — mariage NT II — mission — Moïse 1 — nom AT 1 ; NT 4 — peuple *A* I 1 — Pierre (saint) 1 — prédestiner 2 — prophète AT II 1 — suivre — volonté de Dieu O.

VOIES DE DIEU → chemin — Loi *B* I 4 — volonté de Dieu.

VOILE → femme NT 3 — Moïse 5 — vêtement I 1, II 4.

VOIR

Tandis que les *idoles « ont des yeux et ne voient pas » (Ps 135,16), Dieu voit « tout ce qui est sous le ciel » (Jb 28,24), en particulier « les fils d'Adam » (Ps 33,13s) dont il « sonde les reins et les cœurs » (7,10). Mais il demeure pour l'homme « un Dieu caché » (Is 45,15), « que nul n'a vu ni ne peut voir » (1 Tm 6,16; 1,17; 1 Jn 4,12). Pourtant Dieu s'est choisi un peuple « à qui il s'est fait voir » (Nb 14,14) jusqu'à lui apparaître en la personne de son Fils unique (Jn 1,18; 12,45) avant de l'introduire un jour au *ciel pour « voir sa face » (Ap 22,4).

AT

I. Le désir de voir Dieu

Voir Dieu « les yeux dans les yeux » (Is 52,8) est le *désir le plus profond de l'AT. La nostalgie du *paradis qui domine toute la Bible, c'est d'abord la conscience d'avoir perdu le contact immédiat et familier avec Dieu, c'est la *crainte permanente de sa *colère, mais c'est aussi l'*espérance inlassable de rencontrer sa *face et de la voir sourire. Les deux grandes expériences religieuses d'Israël, l'expérience de la *Parole de Dieu par les prophètes et l'expérience de sa *présence dans le culte, sont toutes deux tendues vers cette expérience privilégiée : voir Dieu.

1. *Les théophanies prophétiques* représentent le sommet de l'existence et de la mission des prophètes. *Moïse et *Élie ont connu cette expérience sous sa forme la plus haute. Encore, à Moïse qui le prie : « Fais-moi voir ta *gloire » (Ex 33,18), Dieu, tout en exauçant sa prière, répond-il : « Je t'abriterai de ma main durant mon passage..., tu me verras de dos ; mais ma face, on ne peut la voir » (33,22s). Élie, quand approche Yahweh, « se voile le visage » et n'entend qu'une voix (1 R 19,13; cf. Dt 4,12). Nul ne peut voir Dieu, si Dieu ne se fait voir. Le privilège de Moïse a quelque chose d'unique, « il regarde l'*image de Yahweh » (Nb 12,8). A des niveaux divers, mais très inférieurs, les prophètes, « en songes et en visions » (12,6), voient quelque chose qui n'est pas de ce monde (Nb 24,4.16; 2 Ch 18, 18; Am 9,1; Ez 1—3; Dn 7,1; etc.). *Abraham et Jacob ont connu, eux aussi, des expériences semblables (Gn 15,17; 17,1; 28,13), et également Gédéon (Jg 6,11-24), Manoah et sa femme (13, 2-23). Même les soixante-dix anciens d'Israël ont, jusqu'à un certain point, part au privilège de Moïse et, sur la montagne, « contemplent le Dieu d'Israël » (Ex 24,10, mais la LXX traduit : « ils virent le lieu où se trouvait Dieu »).

2. *Le culte*, aux lieux où Dieu s'est rendu présent (Ex 20,24), suscite chez les meilleurs, le désir de voir Dieu, de « chercher sa face » (Ps 24,6), de « voir sa douceur » (27,4), « sa puissance et sa gloire » (63,3), de regarder, même de loin, vers le *Temple (Jon 2,5). La vision d'Isaïe, si proche des théophanies à Moïse, fait coïncider la vision prophétique, axée sur une *parole et une *mission, et la vision cultuelle, axée sur la *présence (Is 6; cf 2 Ch 18,18; Ez 10—11).

II. Voir et croire

Si le désir de voir Dieu n'est que rarement et partiellement comblé, c'est que Dieu est « un Dieu caché » (Is 45,15) qui se révèle à la *foi. Pour le *connaître, il faut *écouter sa Parole et voir ses *œuvres ; car, dans les merveilles de sa création « ce qu'il a d'invisible se fait voir » (Rm 1,20). La vue des *astres laisse pressentir sa puissance (Is 40,25s), et contempler le monde (Jb 38—41), c'est déjà voir Dieu.

Mais le Dieu caché se fait voir davantage encore dans l'histoire. Dans les merveilles qu'il a déployées pour son peuple (Ex 14,13; Dt 10,21; Jos 24,17) — des *signes comme on n'en vit jamais (Ex 34, 10) —, Israël a « vu sa *gloire » (Ex 16,7). Connaître Dieu, c'est donc « voir ses hauts faits » et « comprendre qui il est » (Ps 46,9ss; cf Is 41,20; 42,18; 43,10), voir ses prouesses et croire en lui (Ex 14,31; Ps 40,4; Jdt 14,10), car « nul autre » avec lui « n'est Dieu » (Dt 32,39).

Mais, comme les *idoles stupides, les hommes sont sourds et aveugles (Is 42,18), « ils ont des yeux et ne voient rien ; des oreilles et n'entendent rien » (Jr 5,21; Ez 12,2) : les signes et les dons de Dieu, destinés à les éclairer, peuvent alors les *endurcir dans leur aveuglement. La prédication des prophètes aboutit à « appesantir le cœur de ce peuple, à lui boucher les yeux, de peur que ses yeux ne voient... que son cœur ne comprenne » (Is 6,10).

NT

I. Dieu visible en Jésus-Christ

1. *En *Jésus-Christ, Dieu fait voir les merveilles* inouïes promises par les prophètes (Is 52,15; 64,

3; 66,8), les choses « jamais vues » (Mt 9,33). Siméon peut s'en aller en paix : « [ses] yeux ont vu le salut » (Lc 2,30). « Heureux les yeux qui voient » les gestes de Jésus : ils voient « ce que bien des prophètes et des justes ont souhaité voir et n'ont pas vu » (Mt 13,16s) ; ils voient de près ce qu'Abraham a vu « de loin » (He 11,13) et dont déjà il se réjouissait, « le *Jour » de Jésus (Jn 8,56). Ils sont heureux à condition de ne pas se *scandaliser de Jésus et de voir ce qui se passe en réalité : « Les aveugles voient... l'Évangile est annoncé... » (Mt 11,5s).

2. *Voir et croire.* — Déjà dans les évangiles synoptiques, mais plus clairement encore chez *Jean*, la vue de ce que fait Jésus et de ce que Dieu réalise en lui est un appel à croire, à accéder par la *foi au versant invisible de l'histoire du salut.

Les *signes opérés par Jésus devraient conduire à la foi (Jn 2,23; 10,41; 11,45; cf Lc 17,15.19). Si d'autres signes ne sont pas accordés à qui les demande, c'est sans doute, au moins pour une part, parce qu'ils n'aboutiraient pas à la foi (Mt 12,38s p; cf Mc 15,32). La foi parfaite devrait d'ailleurs se passer de voir des signes (Jn 4,38), mais la réalité est loin de cet idéal. Beaucoup en effet, malgré tant de signes opérés devant eux, ne peuvent ni croire (Jn 12,37) ni même, en quelque sorte, voir (Mt 13,14s; Jn 12,40; cf Is 6,9s). Pour eux, la *lumière du monde (Jn 8,12; 9,5) devient ténèbres, la clairvoyance devient aveuglement : « Si vous étiez des aveugles, vous seriez sans péché ; mais vous dites : ' Nous voyons. ' Votre péché demeure » (Jn 9,39s).

Dans les récits de la Résurrection, les mêmes thèmes se retrouvent. La vue du tombeau vide (Jn 20,28), celle des *apparitions où Jésus « se fait voir » (*ôphthè* : Ac 13,31; 1 Co 15,5-8; Mt 28,7.10 p) à des *témoins choisis (Ac 10,40s), devraient aboutir à la foi (Jn 20,29; cf Mt 28,17). Mais il reste possible de voir ou d'entendre ceux qui ont vu et de rester dans l'*incrédulité (Lc 24, 12; 27,39ss; Mc 16,11-14), alors qu'ici encore la foi idéale aurait été de croire sans voir (Jn 20, 29).

3. *En Jésus-Christ, Dieu est visible.* — S'il existe une vue qui précède la foi, la foi elle-même débouche sur une *connaissance et une vue. Non seulement en effet les *cieux sont ouverts sur le Fils de l'homme (Jn 1,51; cf Mt 3,16) et les *mystères de Dieu révélés, la vie donnée à ceux qui croient en lui (Jn 3,21.36), mais la *gloire même de Dieu, celle que Moïse n'avait pu contempler que de façon passagère et partielle (Ex 33,22s; 2 Co 3,11), rayonne en permanence et sans voile de la personne du Seigneur (2 Co 3,18) : « Nous avons vu sa gloire, la gloire du Fils unique » (Jn 1,14). Voir Jésus, c'est déjà voir le Verbe, « la Vie qui était auprès du Père et qui nous est apparue » (1 Jn 1,1-3). Et, puisque « je suis dans le Père et que le Père est en moi..., qui m'a vu, a vu le Père » (Jn 14,9s; cf 1,18; 12,45).

II. Voir Dieu tel qu'il est

Même l'Incarnation du Fils ne peut cependant combler notre désir de voir Dieu, car Jésus, tant qu'il n'est pas encore retourné à son Père (Jn 14, 12.28), n'a pas encore révélé toute la gloire qui lui revient (17,1.5). Jésus doit disparaître, regagner le monde invisible d'où il vient, le monde « des réalités qu'on ne voit pas » et qui sont la source de celles que nous voyons (He 11,1s), le monde de Dieu. C'est pourquoi il faut qu'on ne le voie plus (Jn 16,10-19), que les hommes le *cherchent sans pouvoir le trouver (7,34; 8,21). Quand ses disciples l'auront « vu » une dernière fois lors de son *Ascension (Ac 1,9ss), le temps commencera où ceux « qui ne l'ont pas vu » devront l'aimer et se réjouir « sans le voir encore, mais en croyant » (1 P 1,8s).

Un jour viendra où l'on verra le Fils de l'homme « siéger à la droite de la Puissance » (Mt 26,64 p) et « venir sur les nuées du ciel » (Mt 24,30 p). Étienne « voit » déjà ce *jour du Seigneur comme une réalité actuelle (Ac 7,55s). L'Apocalypse suggère que l'on voit déjà cette venue tout au long de l'histoire : « Le voici qui vient, escorté des nuées ; chacun le verra, même ceux qui l'ont transpercé... » (Ap 1,7; cf 19,37). Mais, en réalité, « nous ne voyons pas encore », sinon dans la foi, « que tout lui est soumis » (He 2,8). Ce n'est plus désormais le temps de « regarder le ciel », mais de témoigner qu'on le verra revenir comme il est disparu (Ac 1,11) et de vivre dans cette double attente : être toujours avec le Seigneur (1 Th 4, 17; Ph 1,23) et « voir Dieu » (Mt 5,8), « voir sa face » (Ap 22,4), « le voir tel qu'il est » (1 Jn 3,2), dans son mystère inaccessible, totalement donné à ses enfants. *JDu & JG*

→ apparitions du Christ — face — foi — image — prédestiner 3.5 — présence de Dieu NT III — pur NT I 3 — Révélation — signe NT I 2.

VOLONTÉ DE DIEU

Pour l'essentiel, la volonté de Dieu coïncide avec son *dessein. « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2,4), écrit saint Paul, récapitulant les oracles prophétiques et le message de Jésus. Toutes les manifestations de la volonté divine au cours de l'histoire sont alors coordonnées selon un plan d'ensemble dans un dessein de sagesse ; cependant chacune d'entre elles concerne un événement singulier, et c'est pour accepter la maîtrise de Dieu sur cet événement que l'homme prie : « Que ta volonté soit faite ! » Ainsi l'histoire déjà écoulée révèle le dessein de Dieu qui avant les siècles a tout *prédestiné ; de même, lorsqu'il se soumet à la volonté de Dieu, l'homme se tourne vers l'avenir avec confiance, car il le sait d'avance conduit par la *providence divine.

Cette volonté de Dieu prend une forme particulière quand elle se manifeste à l'égard de l'homme, car celui-ci doit s'y conformer intérieurement, l'accomplir librement. Elle se présente à lui non comme une fatalité, mais comme un appel, un commandement, une exigence ; la *Loi regroupe l'ensemble des volontés divines clairement exprimées. La Loi pourtant a un aspect statique, car elle prend forme d'institution. Il faut fournir un effort pour retrouver derrière elle cette volonté personnelle qui, à chaque instant, demeure un événement, suscite de la part de l'homme une réponse, amorce un dialogue. Vue sous cet angle, la volonté de Dieu est très proche de sa *Parole, qui est acte autant qu'énoncé. La volonté de Dieu est d'abord un acte qui révèle son bon plaisir. Comme telle, elle ne s'identifie pas simplement au dessein de Dieu, qui la récapitule en un plan d'ensemble, ni à sa Loi, qui la traduit de façon pratique.

Plutôt que de détailler ici les diverses manifestations de la volonté divine : *prédestination, *élection, *vocation, *libération, *promesses, *châtiments, *salut, il convient de montrer comment, s'accomplissant au ciel, elle doit s'accomplir aussi sur la terre (Mt 6,10) ; volonté de salut, efficace de soi, elle rencontre la volonté de l'homme qu'elle ne veut pas supplanter mais rendre parfaite : pour y parvenir, il faut que Dieu triomphe de la méchanceté de l'homme et obtienne la communion des volontés.

AT

Dès les origines, la volonté du Créateur apparaît aux yeux d'*Adam sous un double aspect. D'une part, c'est une généreuse *bénédiction qu'accompagnent la souveraineté sur les animaux et la présence d'une compagne idéale ; d'autre part, c'est une limitation apportée à la liberté humaine : « Tu ne mangeras pas... » (Gn 2,17). Alors s'ouvre le drame : au lieu de reconnaître dans cette défense une *épreuve *éducatrice destinée à maintenir sa dépendance au sein d'une réelle liberté, Adam l'attribue à une volonté jalouse de sa suprématie, et il désobéit (3,5ss). Quand le dialogue reprend sur l'initiative de Dieu (3,9), la volonté divine est devenue, pour le Serpent, *malédiction (3,14), pour l'homme et la femme, annonce de *châtiment qu'éclaire une perspective de *victoire finale (3,15-19). Tel est le fond sur lequel se pose le problème de la volonté de Dieu dans l'AT.

I. Dieu révèle sa volonté

Désormais, la volonté de Dieu ne se manifeste plus à l'humanité pécheresse de façon immédiate et universelle. Elle est communiquée en particulier à un peuple élu, par des interventions de Dieu dans l'histoire et par le don de la Loi.

1. *Au cours de l'histoire.* — C'est d'abord à travers les hauts faits de Dieu qu'Israël apprend à *connaître la volonté miséricordieuse et aimante de Yahweh. Celui-ci est résolu à libérer Israël esclave en Égypte (Ex 3,8), l'enlevant sur des ailes de vautour (Ex 19,4), car il lui a plu d'en faire son propre peuple (1 S 12,22). Après l'épreuve de l'exil, il veut de même reconstruire Jérusalem et rebâtir le Temple, fût-ce à l'aide d'un païen (Is 44,28) ; Israël doit donc reconnaître que Dieu veut, non la mort mais la *vie (Ez 18,32), non le malheur mais la *paix (Jr 29,11). Une volonté ainsi exprimée est signe d'*amour.

Le don de la *Loi est également signe d'amour, car celle-ci permet à Israël de comprendre qu'à chaque instant la *Parole, expression de la volonté de Dieu, est « tout près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur, pour que tu la mettes en pratique » (Dt 30,14). Les psalmistes ont chanté l'expérience de ce contact avec la volonté divine, source de délices incomparables (Ps 1,2). Dans la littérature postexilique, on montrera en Tobie celui qui a été béni par « la volonté de Dieu » (Tb 12,18) ;

et la prière monte, fervente : « Enseigne-moi à faire tes volontés » (Ps 143,10).

2. *Dans la réflexion inspirée.* — Afin de mieux adorer cette volonté, dont ils éprouvent la transcendance, prophètes, sages et psalmistes en accentuent tour à tour tel ou tel aspect.

a) Indépendance souveraine d'abord. « Dieu décide, qui le fera changer ? Ce qu'il a projeté, il l'accomplit » (Jb 23,13). La *Parole qu'il envoie sur terre « fait tout ce qu'il veut » (Is 55,11), même s'il s'agit de détruire (Is 10,23). Dieu agit selon sa volonté, et non d'après quelque conseiller humain (Is 40,13). De telles affirmations, constantes dans la Bible, expriment à la fois la toute-*puissance de Dieu et sa pleine indépendance. Créateur, il a tout pouvoir au ciel et sur terre, et les forces de la nature sont à ses ordres (Ps 135,6; Jb 37,12; Si 43,13-17) ; maître de son *œuvre, il dirige jusqu'au mouvement du cœur de l'homme (Pr 21,1) et donne les royaumes à qui lui plaît (Dn 4,14.22.29) ; il élève ou abaisse qui il veut (Tb 4,19). Face à la souveraine indépendance d'une volonté qui parfois lui semble arbitraire (Ez 18,25), l'homme pourrait être tenté de se révolter, comme Adam. L'Écriture alors, reprenant l'image traditionnelle du potier qui dispose à son gré de la glaise, rappelle à l'homme sa radicale dépendance de créature : « Qui résiste à la volonté de Dieu ? O homme, vraiment qui es-tu pour disputer avec Dieu ? » (Rm 9,19ss; cf Jr 18,1-6; Is 29,16; 45,9; Si 33,13; Sg 12,12). Humblement la créature doit *adorer la volonté de son Créateur partout où elle se manifeste.

b) Sagesse de la volonté divine. — L'adoration du mystère ne repose pas sur une abdication de l'intelligence, mais sur une *foi profonde en la *justice de Dieu, sur une *connaissance du conseil, du *dessein, de la *sagesse, qui président à l'exécution de sa volonté. Aucun entendement humain ne peut la concevoir (Sg 9,13), mais la Sagesse en donne l'intelligence à qui l'en prie (9,17). Alors on reconnaît que « le plan de Dieu, les pensées de son cœur demeurent d'âge en âge » (Ps 33,11), à la différence de celles des hommes (Pr 19,21).

c) Volonté bienveillante enfin, qu'expriment les termes de bienveillance, de bon plaisir, de complaisance, de faveur gracieuse. « Vouloir quelqu'un », en hébreu comme en d'autres langues (vg en italien), c'est l'aimer. En ce sens-là, Dieu « veut » son Serviteur (Is 42,1), son peuple (Ps 44,4), les justes (Ps 22,9). Et en ses élus, il aime, il veut la miséricorde, le pardon, la bonté (Os 6, 6; Mi 6,8; Jr 9,23; Is 58,5ss).

II. Aux prises avec le refus de l'homme

Or la volonté d'amour de Dieu se heurte à la volonté pécheresse de l'homme : l'histoire d'Adam est toujours actuelle. Écoutons par exemple le prophète Amos. Pour Israël infidèle, la volonté de bénédiction devient volonté de *châtiment (vg Am 1,3.6...), c'est la rançon de l'élection (3,2) ; si l'homme ne reconnaît pas encore son Seigneur (4,6-11), qu'il se prépare au châtiment définitif (4,12) ! La menace de l'*endurcissement pèse alors sur lui. Mais Dieu, lui, ne s'endurcit pas dans sa volonté de châtiment ; il est toujours prêt à se « convertir » de sa décision, à changer de volonté (Jr 18,1-12; Ez 18; cf Ex 32,14; Jon 3,9s) ; il annonce qu'un *Reste du moins survivra (Is 6, 13; 10,21). Il prend plaisir à voir « le pécheur se détourner de sa conduite et vivre » (Ez 18,23).

Cette volonté ne serait qu'une intention sans efficacité, si Dieu ne prenait lui-même en main la cause du pécheur. Il va donc solliciter de l'intérieur la volonté de son épouse infidèle (Os 2, 16) ; en lui donnant un *cœur nouveau, il fera qu'Israël marche selon ses volontés (Ez 36,26s; cf Jr 31,33). Dans ce but, il suscite un *Serviteur, dont chaque matin il éveille l'oreille (Is 50,5), pour le rendre capable d'*obéir à sa volonté (Ps 40,8s) ; c'est pourquoi, grâce au Serviteur, « ce qui plaît à Yahweh s'accomplira » (Is 53,10). Du reste, ce ne sera pas au prix d'une contrainte, si ce n'est celle de l'amour : le Bien-aimé n'éveille pas l'Épouse avant qu'elle ne le veuille (Ct 2,7; 3,5; 8,4). Mais quand elle aura voulu se retourner vers son Époux (Os 2,17s), elle méritera d'être appelée par Dieu même : « Mon plaisir en elle » (Is 62,4).

NT

Dès l'aube du NT, Marie, servante du Seigneur comblée de grâce, accueille la volonté divine avec une humble soumission (Lc 1,28.38). Quant à Jésus, le Juste par excellence, il vient dans le monde « pour faire, ô Dieu, ta volonté » (He 10, 7.9) ; il est, mieux que David, « l'homme selon le cœur de Dieu qui accomplira toutes ses volontés » (Ac 13,22).

I. Le Christ et la volonté de Dieu

1. *Jésus révèle les préférences de son Père.* — Contre les esprits chagrins des *pharisiens qui voudraient

rétrécir le cœur de Dieu, Jésus proclame l'absolue liberté de Dieu dans ses dons. Cette liberté d'amour est exprimée dans la parabole du Bon Maître de la vigne : « Je veux donner à ce dernier autant qu'à toi. Ne m'est-il pas permis de faire ce que je veux de ce qui est à moi ? Ou faut-il que tu sois envieux parce que je suis bon ? » (Mt 20,14s). Ainsi, dans son bon plaisir, Dieu a réservé aux tout-petits la révélation messianique (11,25) et accordé au petit troupeau le don du Royaume (Lc 12,32). Mais seuls y entreront ceux qui font sa volonté (Mt 7,21), car eux seuls constituent sa famille (12,50).

2. *Jésus accomplit la volonté de son Père.* — Dans le IVe évangile, Jésus ne parle pas de la volonté de son Père (comme en Mt), mais de la volonté « de celui qui m'a envoyé ». Cette volonté de Dieu constitue une *mission. Jésus s'en nourrit (Jn 4, 34) ; c'est elle seule qu'il cherche (5,30) car il fait tout ce qui plaît à Celui qui l'a envoyé (8,29). Or cette volonté, c'est qu'il donne à tous ceux qui viennent à lui la résurrection et la vie éternelle (6,38ss). Si cette volonté se présente à lui sous la forme d'un « commandement » (10,18), il y voit avant tout le signe que « le Père l'aime » (10,17). L'*obéissance du Fils est communion de volonté avec le Père (15,10).

Cette adhésion parfaite de Jésus à la volonté divine ne supprime pas, mais rend compréhensible l'accord douloureux qui, selon les Synoptiques, se manifeste au cours de la Passion. A Gethsémani, Jésus perçoit successivement dans leur apparente contradiction « ce que je veux » et « ce que tu veux » (Mc 14,36) ; mais il surmonte le conflit en priant instamment son Père : « Que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la tienne ! » (Lc 22,42). Dès lors, dans l'abandon apparent du Père, il continuera de se sentir « aimé » (Mt 27,43 = Ps 22,9). Jésus pendant sa vie terrestre n'a pas réussi à faire ce qu'il aurait voulu faire : rassembler les enfants de Jérusalem (23,37), mais par sa volonté de sacrifice, il a allumé le *feu sur la terre (Lc 12,49).

II. « Que ta volonté soit faite ! »

Depuis qu'en Jésus la volonté de Dieu s'est réalisée sur la terre comme au ciel, le chrétien peut être sûr d'être exaucé dans sa prière dominicale (Mt 6,10). Il doit aussi, en authentique disciple, reconnaître et pratiquer cette volonté.

1. *Discerner la volonté de Dieu.* — Le discernement et la pratique de la volonté divine se conditionnent mutuellement : il faut accomplir la volonté de Dieu pour apprécier la doctrine de Jésus (Jn 7,17), mais d'autre part, il faut reconnaître en Jésus et en ses commandements les commandements mêmes de Dieu (14,23s). Cela tient au mystère de la rencontre des deux volontés, celle de l'homme pécheur et celle de Dieu : pour aller à Jésus, il faut être « attiré » par le Père (6,44), attirance qui, selon le mot grec, est à la fois contrainte et délectation (fondant l'expression de saint Augustin : « Dieu qui m'est plus intime que moi-même »). Pour discerner la volonté de Dieu, il ne suffit pas de connaître la lettre de la Loi (Rm 2,18), il faut adhérer à une personne, et cela ne peut se faire que par l'Esprit-Saint que donne Jésus (Jn 14,26).

Alors le jugement renouvelé permet de « discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait » (Rm 12, 2). Ce discernement ne concerne pas seulement la vie quotidienne ; il débouche sur la « pleine connaissance de sa volonté, sagesse et intelligence spirituelle » (Col 1,9) : telle est la condition d'une vie qui plaise au Seigneur (1,10; cf Ep 5,17). La prière même ne peut plus être qu'une prière « selon sa volonté » (1 Jn 5,14), et la formule classique : « Si Dieu le veut » prend une tout autre résonance (Ac 18,21; 1 Co 4,19; Jc 4,15), car elle suppose une référence constante au « mystère de la volonté de Dieu » (Ep 1,3-14).

2. *Pratiquer la volonté de Dieu.* — A quoi bon connaître ce que le Maître veut, si on ne le met pas en pratique (Lc 12,47; Mt 7,21; 21,31) ? Cette « pratique » constitue proprement la vie chrétienne (He 13,21), à l'opposé de la vie selon les passions humaines (1 P 4,2; Ep 6,6). Plus précisément, la volonté de Dieu à notre égard est sainteté (1 Th 4,3), action de grâces (5,18), patience (1 P 3,17) et bonne conduite (2,15). Cette mise en pratique est possible, car « Dieu est là qui opère en nous le vouloir et le faire, au profit de ses bienveillants desseins » (Ph 2,13). Alors il y a communion des volontés, accord de la grâce et de la liberté. *EJ & XLD*

→ autorité AT I — bien & mal I 3.4 — chemin I — conscience 2 c — dessein de Dieu — Dieu — élection — endurcissement I 2 a — libération/liberté I — Loi — obéissance — œuvres AT II 1 — prédestiner — promesses II 2 — vocation.

VOYAGE → chemin — étranger II — pèlerinage.

YAHWEH

Yahweh est le nom que *Dieu s'est donné lui-même. Ce n'est pas la seule façon qu'il ait de se révéler : même en dehors d'Israël, l'homme peut atteindre le vrai Dieu, et celui-ci se reconnaît dans un nom comme *El 'Elyôn,* qui se retrouve tel quel dans les religions voisines. Mais, avec le nom de Yahweh, Dieu fait davantage : il prononce le premier, à sa manière, le nom repris par son peuple dans la prière et le culte, et il en donne lui-même la signification (Ex 3,13-15; 34,6s). Il le fait dans un cadre et à un moment qui mettent en lumière à la fois la profondeur mystérieuse de ce nom, et le *salut qu'il apporte. Alors que les manifestations de El aux patriarches surviennent dans un pays familier, sous des formes simples et proches, Yahweh se révèle à *Moïse dans le cadre sauvage du désert et dans la détresse de l'exil, sous la figure redoutable du *feu. Mais il est justement le Dieu qui, dans le comble du malheur et du péché, voit et entend la misère de son peuple (3,7), pardonne la faute et la transgression, car il est « Dieu de tendresse et de pitié » (34,6s).

1. *Le nom et ses origines.* — Pour la Bible elle-même, les origines du nom divin supposent, au-delà de la présentation schématique de Ex 3, un processus complexe. Pour une série de textes, Yahweh menait son œuvre dès les origines de l'humanité et se donnait à connaître, de façon de plus en plus précise, dans la lignée des patriarches. C'est le point de vue de l'historien yahviste (Gn 4,26; 9,26; 12,8...), que recoupe et complète l'histoire sacerdotale (Ex 6,3). Un autre point de vue situe au temps de Moïse la forme définitive de la religion d'Israël, et la fait coïncider avec la révélation du nom de Yahweh. Cette vue commande la tradition sacerdotale (6,2-8) ; elle repose sur le récit élohiste (3,13-15) et se trouve confirmée à sa manière par le récit yahviste (33,19).

Il est naturel que les historiens modernes aient cherché la préhistoire de ce nom, qui n'a pas dû s'imposer d'un seul coup ni sans référence à une expérience antérieure. De fait, la généalogie de Moïse donne à sa mère un nom théophore *Yôkèbèd*, où *Yô* pourrait bien être l'équivalent de *Yau* et représenter le nom divin, associé à la racine KBD, qui évoque la *gloire. La même forme *Yau* désigne à Babylone, sensiblement au temps des patriarches, dans des noms propres également théophores, le Dieu invoqué par le porteur de ce nom. Or *yau* vient sans doute d'une forme pronominale et signifie « le mien ». « Le mien » est le nom que le fidèle donne au dieu qui le prend en charge. Ce dieu, dont on veut respecter le mystère, tout en affirmant fortement le lien qui l'attache à son serviteur, il est bien dans la ligne du Dieu d'Abraham, il a déjà quelques-uns des traits caractéristiques de Yahweh. Et la continuité est assez normale entre *Yau* et *Yahu,* forme abrégée et courante du nom divin (Jérémie = *Yirmeyahu* = Yahweh bâtit).

2. *Signification du nom.* — La scène de la révélation du *Nom à Moïse comporte au moins une réinterprétation du vocable ancien, et sans doute une transformation matérielle. Elle établit un rapport entre le nom *Yahweh* et la première personne du verbe *hawah/hayah* : *èhyèh,* « je suis ». Au « Je suis » de Dieu, l'homme répond : « Il est » ou « Il fait être ». Il est difficile de dire si *yahweh* représente un causatif, ce qui serait grammaticalement plus normal, ou une forme simple archaïque, ce qui répondrait mieux au mouvement du texte. Il est sûr en tout cas que le nom divin n'est plus un pronom par lequel l'homme désigne son Dieu

ni un substantif qui le situe parmi les êtres, ou un adjectif qui le qualifie par un trait caractéristique. Il est perçu comme un verbe, il est l'écho sur les lèvres de l'homme de la *Parole par laquelle Dieu se définit.

Cette Parole est à la fois un refus et un don. Refus de se laisser enfermer dans les catégories de l'homme : *èhyèh ašèr èhyèh,* « je suis qui je suis » (Ex 3,14) ; don de sa *présence : *èhyèh 'immak,* « je suis avec toi » (3,12). Car le verbe *hayah* a un sens dynamique : bien plus que le fait neutre d'exister, il désigne un événement, une existence toujours présente et efficace, un *adesse* plus qu'un simple *esse.*

3. *Histoire postérieure.* — Au nom de *Yahweh* est fréquemment associé *Sabaoth.* Le titre ne paraît pas primitif, il semble remonter au sanctuaire de Silo (cf 1 S 1,3) et s'être attaché spécialement à l'*arche (cf 1 S 4,4). Le sens de *Sabaoth* est incertain : peut-être, les armées d'Israël ; plus probablement, le monde des *cieux et des *astres. Ce monde était pour les anciens un monde de vivants, et pour les religions païennes un monde de dieux. Pour Israël, le Dieu unique dispose de toutes les puissances de l'univers ; si le sens causatif de *yahweh* est perçu, il leur donne l'existence. Mais il est possible aussi que *Sabaoth* soit un titre singulier, de désinence analogue à celle des mots akkadiens en *-âtu,* et désigne une fonction : Yahweh — Le *Guerrier (?).

Lorsque, entre l'exil et le Christ, par un respect plus formaliste que celui des anciens Israélites, mais aussi pour éviter des profanations païennes, les Juifs cessèrent de prononcer le nom de Yahweh, ils continuèrent d'écrire les quatre consonnes du tétragramme sacré YHWH, mais en intercalant les voyelles du nom qu'ils prononçaient au lieu de Yahweh, *Adonaï,* le *Seigneur. Ces voyelles *a-o-a* (transcrites *e-o-a*) ont donné la forme *Yehowah,* purement artificielle, d'où est venu le *Jéhova* des anciennes traductions françaises. La traduction de la LXX, *Kyrios,* répond à l'usage de *Adonaï.* A travers ces équivalents et ces traductions, si le nom de *Yahweh* a matériellement disparu, sa personnalité était trop réelle, trop indépendante de tous les noms possibles, pour en être affectée. Et en *Jésus-Christ, Dieu ne se donne plus à connaître à travers un nom, mais à travers Celui qui est au-dessus de tout nom (Ph 2,9). *JG*

→ astres 2 — création AT I — Dieu AT — gloire III — guerre AT II, III — Jésus (nom de) IV — Moïse 1 — nom AT — Parole de Dieu AT II 1 b — pères & Père III 3 — présence de Dieu AT I — puissance I, III 2 — Révélation AT II 2 — Seigneur AT.

Z

ZÈLE

Le mot grec *zèlos* vient d'une racine qui signifie : être chaud, entrer en ébullition ; il rend bien le mot hébreu *qin'ah* dont la racine désigne la rougeur qui monte au visage d'un homme passionné. Cette passion, souvent semblable à la *colère (Dt 29,19), fait penser à du *feu (So 1, 18; Is 26,11). Elle peut provenir de divers sentiments, allant de l'amour désintéressé à l'envie sordide. Amours, haines, jalousies (Qo 9,6), fureur, trouble (Si 40,4), passion véhémente (30,24), zèle pour le bonheur du peuple (2 S 21,2) ou pour l'honneur de Dieu (Nb 25,11) : tous ces sentiments peuvent envahir le cœur de l'homme et aboutir à la colère (Pr 27,4) ou à une mort d'homme (Gn 4,5.8; Nb 25,7s). De soi, cette *violence n'est pas condamnable ; sa valeur dépend du mobile qui l'inspire, selon qu'il est désintéressé ou non. Il existe en effet des mobiles égoïstes. Il faut reconnaître avec les sages que l'envie, telle « une carie dans les os » (Pr 14,30), ravage le cœur de l'homme. Elle se dresse entre frères (Gn 4,5-11; 37,11), entre femmes (30,1), entre époux (Pr 6, 34; Nb 5), entre peuples (Gn 26,14; Is 11,13), et même entre juste et impie (Ps 37,1; 73,3; Pr 3, 31; 23,17) ; elle désunit la communauté chrétienne par des querelles (Rm 13,13), des disputes (1 Co 3,3; 2 Co 12,20), l'amertume et la chicane (Jc 3, 14.16). De ce tableau, il ne faudrait pas conclure, avec l'Ecclésiaste, que tout effort et toute passion de l'homme dérivent de la jalousie (Qo 4,4). Si le zèle bien intentionné peut cacher une réelle étroitesse d'esprit (Nb 11,29), il existe aussi une flamme d'amour très pure (Ct 8,6), qu'il faut surtout reconnaître à travers l'apparente jalousie de Dieu.

I. Le dieu jaloux

1. *La jalousie du *Dieu unique.* — Dans la plupart des mythologies, les dieux conçus par l'homme en partagent les sentiments. Ils se montrent jaloux du bonheur des humains, soucieux de défendre leurs privilèges ; les hommes cherchent à les apaiser en leur accordant à tous une part de l'adoration qu'ils réclament. Israël lui-même connut ce syncrétisme bonhomme (2 R 23,4-14), alors qu'il devait appartenir parfaitement à Yahweh (Dt 18,13).

La jalousie de Yahweh n'a rien à voir avec ces mesquineries humaines. Dieu n'est pas jaloux de quelque « autrui » qui lui serait égal ; mais il veut de l'homme qu'il a créé à son *image une adoration exclusive ; exprimée en termes anthropomorphiques, cette exigence se traduit en jalousie à l'égard des « autres dieux ». C'est ainsi que les plus anciens textes justifient le premier commandement du décalogue : « Tu ne te prosterneras pas devant un autre dieu, car Dieu s'appelle le Jaloux, il est un Dieu jaloux » (Ex 20,5; 34,14; Dt 6,14s). Cette intransigeance, sans analogie dans les religions païennes, se reflète dans les textes anciens et récents ; elle équivaut au « feu dévorant » (Dt 4,24) ; Dieu est rendu jaloux par les *idoles (Ps 78,58; Dt 32,16.21; 1 R 14,22), qu'on appelle volontiers « idoles de jalousie » (Ez 8,3. 5; 2 R 21,7). En définitive, si Dieu est jaloux, c'est qu'il est *saint et ne peut tolérer qu'on porte atteinte à son honneur (Jos 24,19s).

2. *Le zèle de Yahweh Sabaoth.* — Le sentiment de jalousie est à l'origine des réactions divines dans l'histoire de l'alliance : un zèle véhément défend les opprimés et punit les méchants. Il est curieux de constater que les prophètes Osée et Jérémie, qui ont présenté l'*Alliance sous les traits des *épousailles, ne connaissent pas le mot de jalousie ; pour eux, c'est la *colère qui exprime l'ardeur de l'amour de Dieu. Dès les plus anciens textes (Ex 20,3-6; 34,14) et jusqu'à l'exil (Dt 6,15; 29,19; Ez 5,13; 16,38.42; 23,25), la jalousie de Dieu qualifie exclusivement les relations de Dieu et d'Israël, et elle apparaît comme une réaction de la sainteté divine offensée (Jos 24,19; Dt 4,23s) au service de laquelle elle met tout son potentiel de violence

(Ez 16,38.42; 23,25). Mais en exil, l'humiliation d'Israël, peuple de Yahweh et porteur du Nom divin aux yeux des nations, entraîne l'humiliation du Nom divin lui-même (39,25; cf 36,23). Pour venger l'honneur de sa sainteté, la jalousie de Dieu se tourne alors contre les païens, artisans de cette profanation (35,11; 36,5-6). Du même coup, elle opère le salut d'Israël et travaille à la rédemption que Yahweh entreprend en faveur de son peuple au titre du *gôël*, du guerrier vengeur (Is 42,13; 59,17; 26,11). Et si Israël crie à Yahweh son impatience, en faisant appel à sa pitié et à ses entrailles de père, au nom de sa jalousie puissante (63,15), Dieu lui promet que cette jalousie déclenchera l'avènement des temps messianiques (9,6). Il apparaît alors que la passion qui brûlait au cœur du Dieu saint habitant au milieu de son peuple (Dt 6,15) ne faisait que traduire l'intransigeance de son amour. Cette passion s'identifie maintenant avec la *tendresse de Dieu (Jl 2,18; cf Za 1,14s; 8,2) et avec l'amour où Yahweh et Israël se rencontrent dans une plénitude et une sécurité inébranlables (Ct 8,6).

II. Le zèle de Dieu

1. *Les zélateurs de Yahweh.* — Yahweh a différents moyens pour susciter en Israël un zèle à l'image du sien ; par exemple, il excite la jalousie de son peuple en donnant sa faveur aux *nations (Dt 32,21). Ordinairement, il communique sa propre ardeur à tel ou tel élu. Pinhas est ainsi « possédé de la même jalousie que moi », dit le Seigneur qui en est apaisé (Nb 25,11) ; le prophète *Élie, malgré une réelle illusion sur l'unicité de son cas, se sent brûlé par le zèle divin (1 R 19, 14; Si 48,2) ; le psalmiste enfin peut proclamer : « Le zèle de ta maison me dévore » (Ps 69,10; 119, 139). Consciemment, Mattathias le maccabéen prend la relève de ceux qui l'ont précédé sur les chemins du zèle de Dieu (1 M 2,54.58) : devant l'honneur de Dieu bafoué par les idolâtres, ses reins ont frémi (2,24-27).

Dans un sursaut contre les pratiques païennes qui amènent à des compromissions idolâtriques (2 M 4,14), les *pieux (1 M 2,42), d'où dériveront les *pharisiens, se montrent « zélés pour le bien » (Si 51,18), le *cherchant ardemment. D'autres, qu'on appellera les « zélotes », estiment nécessaire de prôner la révolte contre l'occupant païen (Ac 5,35ss) et la violence contre ceux qu'ils jugent hérétiques, comme Paul (23,12ss).

2. *Le zèle chrétien.* — Les sectateurs de Jésus vont se trouver en butte au zèle juif, qui veut les exterminer (Ac 5,17; 13,45; 17,5) ; la même jalousie authentiquement religieuse, mais mal éclairée (Rm 10,2), animait Saul lorsqu'il persécutait l'Église de Dieu (Ph 3,6; Ga 1,14; Ac 22,3). Les chrétiens ne peuvent pas se laisser contaminer par ce zèle, mais son esprit peut survivre chez quelques « zélés partisans de la Loi » (Ac 21,20).

Jésus pourtant n'avait rien d'un zélote. Il refuse de justifier la révolte contre César (Mt 22,15-21) ; il compte certes parmi ses disciples Simon le Zélé (Mc 3,18), mais il condamne les réactions des « fils du Tonnerre » (3,17; Lc 9,54), tout en acceptant qu'ils se disent prêts au martyre (Mt 20,22). Enfin, lors de son arrestation, il refuse de résister les armes à la main (Mt 26,51ss), car il n'a rien d'un « brigand », c'est-à-dire d'un « chef de bande » (26,55).

Si Jésus rejette tout esprit zélote, il en conserve la passion à l'égard du Royaume des cieux qui « souffre *violence » (Mt 11,12) ; celui qui veut le *suivre doit tout sacrifier, même sa vie (16,24s). Les disciples voient dans l'expulsion des vendeurs du temple le geste du Juste que son zèle doit mener à la mort (Jn 2,17).

Il y a en effet un zèle chrétien, celui que montre Paul à l'égard des Églises qui lui sont confiées, comme à l'ami de l'Époux (2 Co 11,2) : la pureté qu'il défend chez elles est la préservation de toute fausse doctrine, comme dans l'AT la jalousie s'attaquait à l'idolâtrie. Son zèle à l'endroit du peuple juif est un écho de celui de Yahweh qui excitait la jalousie de son peuple en accordant sa grâce aux *nations (Rm 11,11.14; 10,19).

Le zèle peut se manifester de diverses manières, sous la forme d'une *course au service du Christ (Ph 3,12ss) comme à l'occasion d'une collecte (2 Co 9,2) ; il doit toujours consister dans la recherche des dons les meilleurs (1 Co 12,31; 14, 1.12.39), car le salut acquis par le Christ a suscité un « peuple zélé pour le bien » (Tt 2,14; cf 1 P 3,13). *BRe & XLD*

→ amour I AT 2 — colère *A* 2 ; *B* II 2 — courir — Dieu AT III 3 — Élie AT 2 — feu AT I 3, II 2 — Jésus (nom de) IV — Loi *B* III 5 ; *C* II — pharisiens 1 — violence III 2.

ZÉLOTES → zèle II.

INDEX *

A. — DIEU, PÈRE ET CRÉATEUR. SON DESSEIN.

* Pas plus que le VTB, cet Index ne prétend fournir une synthèse de théologie biblique. Il offre seulement, à titre d'exemple parmi d'autres possibles, un fil conducteur au lecteur désireux d'étudier la Bible selon tel ou tel aspect. On aurait pu détailler davantage cet Index ou en modifier la distribution, car une même notice peut être reprise plusieurs fois, en fonction de son contenu, tandis que, en vue d'une plus grande concision, nous avons évité d'en multiplier les mentions.

Les titres et sous-titres de chaque section permettent de saisir le point de vue qui justifie le rapprochement au premier abord surprenant, de certaines notions. Les mots en italiques sont ceux dont la lecture est plus particulièrement recommandée pour une première initiation.

B. — LE SEIGNEUR JÉSUS, SAUVEUR.

C. — L'ESPRIT-SAINT ET LA VIE DE L'ÉGLISE.

c) Son culte

— *culte* — pur
— *eucharistie* — bénédiction — action de grâces — communion
— *sacerdoce* — imposition des mains — Temple — autel — *sacrifice*
— *prière* — louange — adoration — genou — amen
— servir — veiller — jeûne — prémices — onction — parfum — cendre
— mémoire — fêtes — semaine — sabbat — pèlerinage

d) Sa vie

— *naissance (nouvelle)* — *baptême* — *pénitence/conversion* — croissance — œuvres — perfection — *foi* — *espérance* — *amour*
— vertus & vices — enfant — simple — confiance — humilité — douceur — piété — tendresse — fidélité — hospitalité — aumône — force — patience — zèle — fierté — crainte de Dieu — chercher — courir — suivre — exemple
— *fruit* — *connaître* — voir — goûter — *joie* — *unité*

TABLE DES NOTICES

Les mots imprimés *en italique* désignent les notices proprement dites.
Les autres indiquent les simples entrées.